جورج سباين

تطور الفكر السياسي

الكتاب الأول

ترجمة

حسن جلال العروسي

مراجعة وتقديم

الدكتور عثمان خليل عثمان

تصدير

الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري

هذا الكتاب

كتاب جليل يجب أن يقرأه كل مثقف وهو «موضوع كل عصر وكل دولة بل كل فرد»، وهو بنوع خاص يهم بلاد الشرق فى (نهضتها الحاضرة) فمن دراسة هذا التطور نصل إلى الأوضاع الصحيحة للحياة فى مختلف الأقطار الشرقية.

وقد قدر هذا الجانب غير واحد من الذين عرفوا قيمة هذا الكتاب فقال الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد: «إن العلامة السنهورى لخص هذا الكتاب فى تصديره البليغ بكلمتين؛ إذ قال: إن الحكم الصالح لا تتلمسه فلسفة الإغريق فى الحكم المطلق للفيلسوف ولكن تنشده فى مبدأ سيادة القانون».

وأشاد الأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان فى مقدمته بمجهود الأستاذ سباين:

«إذ تعقب فى هذا المؤلف الضخم تطورات الفكر السياسى منذ العهد التمهيدى السابق لعهد الفيلسوف الإغريقى العظيم أفلاطون تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو....».

وفى هذا الكتاب الأول تجد شرحًا وافيًا لفلسفة الإغريق فى السياسة ونحن نعلم مجهوداتهم فى هذا الباب.

فنفعه إذن لا يقتصر على فئة بعينها من القراء فهو نافع للمشتغل بالقانون والمشتغل بالفلسفة وغيرهما؛ فما الحياة السياسية إلا حياة بنى البشر.

١٠ جنيهات

ISBN # 9789774214042
6 221149 016644

محتويات الكتاب

الكتاب الأول

الكتاب الأول

نضرية دولة المدينة

الفصل الأول
دولة المدينة
"THE CITY STATE"

إن معظم المثل العليا السياسية الحديثة، كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون، قد بدأت - أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها - بتأمل فلاسفة الإغريق نُظمَ دولة المدينة التى كانت تحت أنظارهم. على أن مدلول هذه المصطلحات قد لاقى خلال الأجيال المتعاقبة تغيرات متنوعة يلزم معها أن يكون تفهم هذا المدلول فى ضوء النظم التى أريد بها تحقيق تلك المثل العليا، مع الإحاطة بالبيئة الاجتماعية التى حققت فيها تلك النظم رسالتها.

أما الفارق بين دولة المدينة وبين الجماعات السياسية الحديثة فقد بلغ حدًّا يصعب معه على رجل العصر الحاضر أن يتصوّر ما كانت عليه حياة المدن الإغريقية من الناحيتين الاجتماعية والسياسية. فلقد اختلفت تجارب الحكم التى شغلت أذهان فلاسفة الإغريق اختلافًا كبيرًا عن كل ما شاع فى عصرنا الحاضر من تطبيقات. كما أن البيئة الفكرية التى عمل فى ظلها هؤلاء الفلاسفة تغاير فى جملتها بيئة الفكر الحديث. ولئن كانت مشكلات العصر الحاضر لا تخلو من بعض أوجه الشبه مع مشكلات اليونان، إلا أنه لا تطابق ألبتة بين مشكلات العصرين، كما أن القيم الأخلاقية التى كانت حياة اليونانية السياسية تقدر على أساسها جد مخالفة لمعاييرنا الحاضرة فى الحكم والتقدير. ولهذا يتعيّن علينا، لكى ندرك بدقة كنه نظرياتهم، أن نعرف مقدمًا، ولو بصورة مجملة، أى نوع من نظم الحكم عرفوا، وأى مدلول فهمه قراؤهم من لفظ «مواطن» سواء من حيث الواقع أو من الناحية المثالية. ولأجل ذلك تبدو أهمية دراسة حكومة أثينا

بالذات، وهى من وجه الحكومة التى نعرف عنها أكثر مما نعرفه عن غيرها، وهى من وجهٍ ثانٍ وبصفةٍ خاصةٍ، الحكومة التى خصها فحول فلاسفة الإغريق بفائق عنايتهم.

الطبقات الاجتماعية

إذا قارن الإنسان الدولة الحديثة بدولة المدينة الإغريقية هاله صغر إقليم هذه الأخيرة وقلة سكانها، فرقعة أتيكا (Attica) مثلاً ثلثا مساحة جزيرة رود الأمريكية، كما أن سكان أثينا يماثلون عددًا سكان مدينة حديثة كمدينة دنفر (Denver) أو روتشستر (Rochester). ومع تعذُّر تحديد عدد سكان المدينة الإغريقية بصورة قاطعة، فإنه يمكن القول بأن هذا العدد قد بلغ فى المتوسط حوالى ثلثمائة ألف نسمة. فهذه الرقعة الصغيرة من الأرض، الخاضعة لسلطان مدينة واحدة، هى نموذج لنظام دولة المدينة.

أمّا سكان تلك المدينة فكانوا ثلاث طبقات رئيسية متميِّزة كل منها عن الأخرى من الناحيتين السياسية والقانونية. وكانت هذه الطبقات الثلاث فى صورة هرم قاعدته طبقة الأرقاء: إذ كان الرق نظامًا عامًا فى العالم القديم وربما كان ثلث سكان أثينا من طبقة الأرقاء. ولذلك كان نظام الرق عنصرًا مميّزًا للنظام الاقتصادى فى دولة المدينة الإغريقية بمثل ما يتميّز النظام الاقتصادى الحديث بوجود طبقة أصحاب الأجور. أمّا من الناحية السياسية فلم تدخل المدينة الإغريقية الأرقاء فى حسابها مطلقًا، وإنما قامت نظرية الإغريق السياسية على أساس التسليم بقيام الرق، بمثل تسليم القرون الوسطى فيما بعد بقيام الطبقات الإقطاعية، وكما يسلم العصر الحاضر بالعلاقة القائمة بين العامل ورب العمل. ولقد رُثى البعض لحال الأرقاء، على حين دافع آخرون عن نظام الرق (لا عن إساءة استعماله)، على أن كثرة الأرقاء من جهة، والمبالغة فى تقدير عددهم من جهة أخرى، قد أديا معًا إلى ذيوع خرافة مضللة توهم بأن «المواطنين» فى المدن الإغريقية المستقلة كانوا طبقة مترفة لا عمل لها، وأن الفلسفة السياسية لتلك الطبقة كانت بذلك فلسفة فئة معفاة من الكد والعمل،

وهذا وهم باطل، فإن الطبقة غير الكادحة فى مدينة أثينا لا تكاد تجاوز مثيلتها فى مدينة أمريكية تعادلها فى الاتساع. ذلك لأن الإغريق لم يكن موسعًا عليهم فى الرزق، بل كانوا يعيشون فى نطاق اقتصادى ضيّق للغاية. ولئن كانت أوقات فراغهم أكثر من أوقات فراغ نظرائهم فى العصر الحاضر، فإنما يرجع ذلك إلى أنهم قد ارتضوا ذلك القدر المحدود من العمل الذى أتاحته لهم ظروفهم الاقتصادية المتواضعة، والذى قابله بالطبع تحديد طاقتهم فى الاستهلاك. ولهذا يصعب على الأمريكى المعاصر مثلاً أن يتحمّل بساطة الحياة الإغريقية وفراغها. ومما لا شك فيه أن الأغلبية الكبرى من المواطنين الأثينيين كانوا تجارًا أو صُنّاعًا أو مزارعين، يعيشون من كدحهم هذا دون أن يجدوا وسيلة أخرى أمامهم لكسب العيش. ولهذا كان طبيعيًا ـ كما هو شأن معظم الناس فى الجماعات الحديثة ـ أن يُباشر المواطن أوجه نشاطه السياسى خلال أوقات فراغه. حقًا إن أرسطو قد أسف لذلك الوضع، وتمنى لو كرّس المواطنون فراغهم وخصصوا أنفسهم للشئون السياسية، تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء. ولكن أيًا كان الحكم على هذا الرأى فإن أرسطو لم يصف به وضعًا قائمًا بالفعل حينذاك، وإنما اقترح تعديلاً للوضع القائم، مستهدفًا باقتراحه تحسين الشئون السياسية. ولئن مجدت نظرية الإغريق السياسية أحيانًا فكرة تفرغ طبقة دون عمل، وجاز فى الدولة الأرستقراطية أن تكون الطبقة الحاكمة نخبة من ملاك الأراضى، إلا أنه من الخطأ البيِّن أن يظن أن طبقة المواطنين فى مدينة مثل أثينا كانت طبقة مترفة لم يعفر العمل أيدى أصحابها.

هذا عن طبقة الأرقاء، أما الطبقة الرئيسية الثانية فى المدينة الإغريقية فكان قوامها الأجانب المقيمين فى المدينة (Metics)؛ وربما بلغ عددهم حدًا كبيرًا فى مدينة تجارية مثل أثينا، بل وربما لم يكن من بينهم عابر سبيل إلا القليل، ولكن برغم أنه لم يكن هناك نظام للتجنس القانونى، فلم تكن الإقامة لتؤثر فى استمرار صفة الأجنبى ولو امتدت هذه الإقامة أجيالاً متتابعة، ما لم ينخرط الأجنبى فى سلك المواطنين نتيجة لإهمال السلطات أو تغافلها، وقد كان الأجنبى ـ على شاكلة الرقيق ـ محرومًا من المساهمة فى الحياة السياسية

للمدينة، وذلك برغم كونه حرًا وبرغم عدم تضمُّن هذا الحرمان أى مساس بمكانته الاجتماعية.

أمّا الطبقة الثالثة والأخيرة، فطبقة المواطنين؛ أى أعضاء المدينة الذين لهم حق المشاركة فى حياتها السياسية. وصفة المواطن ميزة يتوارثها الأبناء، والابن يُعدّ مواطنًا بالمدينة التى يتمتع والده بعضويتها. وصفة المواطن هذه امتياز يخلع على صاحبه «عضوية» المدينة، ويؤهله لحد أدنى من المشاركة فى النشاط السياسى، وفى الشئون العامة. وهذا القدر من المساهمة لم يجاوز أحيانًا مجرّد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعًا لمدى الديمقراطية السائدة، وقد يتضمن أحيانًا أخرى صلاحية متفاوتة لتولى الوظائف العامة. ولهذا ذهب أرسطو - وفى ذهنه صورة نظام أثينا - إلى أن الصلاحية لتولى وظائف المحلّفين هى أحسن معيار لصفة المواطن. ويلاحظ أن عدد الوظائف التى يصلح المواطن لشغلها كان متغيّرًا تبعًا لدرجة الديمقراطية المطبقة فى المدينة. هذا ويجب أن نضع فى بالنا أن صفة المواطن بالنسبة إلى الإغريقى وكانت تحمل فى طياتها قدرًا كبيرًا أو صغيرًا من المساهمة فى الشئون العامة. ومن ثم ففكرة الوطنية عندهم أقوى وشيجة وأقل فى صبغتها القانونية منها فى العصر الحديث. فنحن ننظر اليوم إلى المواطن كشخص يضمن له القانون حقوقًا معيّنة، ومثل هذا النظر أدنى إلى القبول عند الرومان منه لدى الإغريق، بل إن الاصطلاح اللاتينى ius يوحى إلى الذهن أن للمواطن حقًا خاصًا. أمّا الإغريقى فلم يكن يرى مثل هذا المعنى الخاص فى صفته كمواطن، بل رأى فى تلك الصفة معنى المشاركة، مثل تلك التى تتضمنها عضوية الإنسان لأسرته. وقد كان هذا الفهم عميق الأثر فى فلسفة الإغريق السياسية، فلم تكن المشكلة فى نظرهم كيف يُيسّر للفرد الحصول على حق له، بل كيف يضمن له المكان الصالح له، وبعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية فى نظر المفكرين الإغريق هى وضع كل نوع أو طبقة من الأفراد فى المكان اللائق بها فى الجماعة، بحيث تنشط فيها مختلف ضروب العمل الاجتماعى الهامة.

النُظم السياسية

توسّل المواطنون الإغريق ببعض الأنظمة السياسية لتصريف شئون مدينتهم، ولشرح هذه الأنظمة تتخذ مدينة أثينا عنوانًا على أفضل نموذج للدستور الديمقراطى[(١)].

وفى أثينا تجد «الجمعية» (Assembly or Ecclesia)، وتتكوّن من مجموع المواطنين الذكور فى المدينة. وهى ندوة شعبية يحق لكل مواطن أثينى أن يحضرها بعد بلوغه سن العشرين. وكانت تجتمع هذه الجمعية بانتظام عشر مرّات فى السنة على الأقل، كما كانت تعقد اجتماعات غير عادية بناءً على دعوة من المجلس (Council). وتشبه قرارات هذه الجمعية، بقدر ما كان موجودًا فى ذلك النظام، التشريعات الحديثة التى تصدر عن السلطة العامة بأسرها، والتى تستمد وجودها السياسى من الشعب. على أن ذلك لا يعنى أن تلك الجمعية الشعبية قد مارست بالفعل شئون السياسة العامة. أو أنه كان مفروضًا فيها أن تمارسها أو أن تناقش وسائلها، فالديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله، خرافة سياسية أكثر منها نظامًا من نظم الحكم. وفوق ذلك فإن جميع صور الحكومة الإغريقية سواء أكانت حكومة أرستقراطية أم ديمقراطية (فيما عدا الدكتاتورية الخارجة عن النطاق القانونى) قد تضمنت على الدوام جمعية شعبية تمتعت ولو بنصيب قليل من السلطة الفعلية.

وليس الظريف فى الحكومة الأثينية هو وجود جمعية سائر المواطنين سالفة الذكر، بل ما تضمنته تلك الحكومة من وسائل سياسية كفلت مسئولية القضاة والموظفين أمام مجموع المواطنين، وجعلتهم خاضعين لرقابتهم، وكانت وسيلة ذلك إيجاد نوع من التمثيل النيابى، وإن كان جد مختلف عن فهمنا الحديث للتمثيل النيابى. وكان الهدف اختيار هيئة كبيرة إلى حد يكفى لإعطاء صورة مصغّرة لجميع المواطنين، مع السماح لهذه الهيئة التمثيلية بالعمل باسم الشعب فى حالة معيَّنة أو لأجل قصير. وقد أدى قصر ذلك الأجل، مع النص الشائع على عدم جواز إعادة انتخاب الأعضاء، إلى فتح الباب أمام المواطنين الآخرين ليأخذوا دورهم فى إدارة الشئون العامة. ومتابعة لمنطق هذه السياسة كانت

القاعدة لديهم فيما يتعلق بالوظائف ألا يعهد بالوظيفة إلى فرد، بل تسند إلى هيئة من عشرة أفراد، تختار كل واحد منهم إحدى القبائل المكوّنة لمجموع المواطنين. ولقد كانت سلطة هؤلاء الموظفين ضئيلة فى الغالب، فى حين عرفت أثينا هيئتين أخريين كانتا دعامة الرقابة الشعبية على الحكومة، ونعنى بذلك مجلس الخمسمائة، والمحاكم التى تقوم على أساس التوسع فى نظام المحلفين الشعبى.

ولا يخفى أن مدى تمثيل هذه الهيئات الحاكمة لجمهور الشعب إنما يتوقف على طريقة انتخاب أعضائها. ويلاحظ أن الأثينيين قد قسّموا دولتهم من حيث الحكم الذاتى المحلى، أو الإدارة اللامركزية، إلى حوالى مائة قسم (demes)، وهى وحدات الحكومة المحلية، وإن خالفت الوحدات المحلية الحديثة من حيث توارث العضوية فيها، وكذلك بقاء العضوية لصاحبها ولو انتقل إلى قسم آخر. وبذلك لم يكن نظامها قائمًا على أساس التمثيل الإقليمى البحت برغم كونها وحدات إقليمية. ولكن هذه الوحدات قد تمتعت ببعض وسائل الحكم الذاتى وبقليل جدًا من سلطات الضبط المحلية التافهة، وكانت كذلك طريق الأثينيين إلى نيل صفة المواطن؛ فقد كانت كل مقاطعة تحتفظ بسجل شامل لأسماء أعضائها، وكان يدرج فى هذه السجلات كل أثينى بمجرد بلوغه سن الثامنة عشرة. أمّا الوظيفة الهامة لهذه الوحدات فكانت ترشيح الأفراد الذين تتكوّن من مجموعهم هيئات الحكومة المركزية. وكان تولى المناصب مزيجًا من الانتخاب والاقتراع؛ إذ كان كل قسم ينتخب بنسبة مدى اتساعه - عددًا من المرشحين، ويختار بالاقتراع من بين جميع مرشحى الوحدات مَن يتولون المناصب فعلاً. وقد وجد الفكر السياسى الإغريقى فى هذه الطريقة الصورة المميّزة للحكم الديمقراطى، لما تتيحه للجميع من تكافؤ الفرص فى تولى الوظائف العامة.

على أن فئة من الوظائف الأثينية الهامة قد ظلت بعيدة عن طريقة الاقتراع وبقيت متمتعة بنصيب كبير من الاستقلال. ونعنى بذلك القواد العشرة الذين جعل اختيارهم بطريق الانتخاب المباشر، وكان من الجائز أن يُعاد انتخابهم. وكان المفروض فى هؤلاء القواد، نظريًا على الأقل، أنهم مجرّد قواد عسكريين

ولكن من حيث الواقع، وبخاصة فى عهد الإمبراطورية، كانت لهم سلطات هامة لا فى البلاد الأجنبية الداخلة فى نطاق الإمبراطورية فحسب، بل كان لهم تأثير عظيم جدًا فى المجلس التنفيذى والجمعية الشعبية فى أثينا نفسها. وبذلك لم تكن وظيفة القائد فى الحقيقة وظيفة عسكرية، بل كانت فى بعض الأحيان وظيفة سياسية على أكبر جانب من الأهمية. ولقد أتيح للقائد بركليس (Pericles) أن يكون الموجه لسياسة أثينا عامًا بعد عام، وكان مركزه بالنسبة إلى المجلس التنفذى والجمعية الشعبية أقرب إلى مركز رئيس الوزراء فى العصر الحاضر منه إلى منصب قائد عسكرى. ولكن هذا النفوذ كان يرجع آخر الأمر إلى قدرته على الظفر بتأييد الجمعية الشعبية، فلو أنه فشل فى كسب ثقتها لكان ذلك بمثابة فقد الوزير المسئول ثقة البرلمان فى العصر الحديث.

أمّا الهيئات الرئيسية الحاكمة حقًا فى أثينا، فهى، كما ذكرنا من قبل، مجلس الخمسمائة، والمحاكم التى يعظم فيها عدد المحلفين المنتخبين من الشعب. ومهما يكن من شىء فقد كانت جميع المدن الإغريقية على اختلاف صورها تمتاز بوجود مجلس نيابى. ولكن فى المدن الأرستقراطية مثل أسبرطة كان هذا المجلس على صورة مجلس شيوخ يتكوَّن من شيوخ يُختارون لمدى الحياة دون أن يكونوا مسئولين أمام جمعية المواطنين. وقد كانت عضوية هذا المجلس فى العادة ميزة لفئة حاكمة طيبة الأعراق، وبذلك اختلف اختلافًا بينًا عن مجلس أثينا المنتخب على أساس شعبى. أمّا مجلس أريوباجوس (Areopagus)(٢) فكان بقية من مجلس شيوخ أرستقراطى حدت الديمقراطية النامية من سلطاته. وعلى أية حال فإن مجلس الخمسمائة كان فى جوهره بمثابة مجلس تنفيذى ولجنة مركزية للجمعية الشعبية.

وقد تركز العمل الحكومى فعلاً فى هذه البيئة. على أن مجلسًا يتكوّن من خمسمائة عضو لم يكن ليستطيع بهذا العدد الكبير الاضطلاع بوظيفة الحكم، ولذلك تغلبوا على هذا الأمر بطريقة مبتكرة هى تناوب الحكم، فكان لكل قبيلة من القبائل العشر المكونة لدولة أثينا أن تبعث لهذا المجلس بخمسين عضوًا، ويتولّى ممثلو كل قبيلة منها الحكم عُشْر أيام السنة، وهذه الهيئة المكوّنة من

خمسين، مضافًا إليها ممثل عن كل قبيلة من القبائل التسع الأخرى البعيدة عن المجلس، هى التى كان يعهد إليها بسلطة مراقبة الأعمال، وإدارتها باسم المجلس كله بالتناوب. وكان رئيس لجنة الخمسين يختار بالاقتراع من بين أعضائها لمدة يوم واحد، وبشرط ألا ينال أثينى هذا الشرف أكثر من يوم واحد فى حياته. أما مهمة المجلس الأساسية فهى أن يزوّد جمعية المواطنين بالمقترحات، ولم تكن تلك الجمعية تنظر إلا المسائل المقدمة إليها من المجلس، ويبدو أنه فى فترة ازدهار الدستور الأثينى كان هذا المجلس أكثر ممارسة للتشريعات من الجمعية الشعبية، ولكنه كرّس نفسه فيما بعد لإعداد المشروعات حتى تناقشها تلك الجمعية.

وكان المجلس المذكور إلى جانب هذه السلطة التشريعية يمثل الهيئة التنفيذية المركزية فى الحكومة، فهو أداة الاتصال بالسفارات الأجنبية، ويخضع له موظفو الحكومة خضوعًا كبيرًا. وله سلطة حبس المواطنين بل وإعدامهم، وذلك بحكم يصدره هو كمحكمة، أو يستصدره ضدهم من محكمة عادية، والإشراف الكامل على الشئون المالية وإدارة الأملاك العامة والضرائب، وامتدت قرابته بصورة مباشرة إلى الأسطول وما يتبعه من ترسانة، كما كان ملحقًا به وخاضعًا له - بقدر متفاوت - عدد لا يستهان به من اللجان والموظفين والهيئات الإدارية.

على أن سلطات المجلس الواسعة هذه كانت مرهونة دائمًا بإدارة الجمعية الشعبية. فكانت هذه الجمعية ترى رأيها فيما يقدمه لها المجلس من مشروعات فتوافق عليها، أو تعدلها، أو ترفضها. وكان من الجائز أن تحيل إلى المجلس اقتراحًا قدم إليها، أو أن يحيل المجلس إليها مقترحات دون أن يزكيها. ولئن كان المفروض أن يكون إقرار المسائل الهامة بموافقة الجمعية الشعبية كإعلان الحرب وعقد الصلح وإبرام المعاهدات وفرض الضرائب المباشرة ووضع التشريعات إلا أنه لم يكن منتظرًا - على الأقل فى عهد ازدهار السياسة الأثينية - أن يكون المجلس التنفيذى مجرّد هيئة تحضير وإعداد، وعلى كل حال فقد كانت المراسيم تصدر باسم المجلس والشعب.

أمّا المحاكم فكانت مظهر امتداد رقابة الشعب على القضاة والقانون على السواء، ومما لا شك فيه أن محاكم أثينا كانت حجر الزاوية فى النظام الديمقراطى لتلك المدينة، وأنها بلغت مكانة لا تُقارن بها مكانتها اليوم فى أية حكومة متحضّرة. فقد كانت مهمتها، كأية محكمة أخرى، أن تفصل فى قضايا الأفراد، مدنية كانت أو جنائية. ولكن سلطتها جاوزت هذا النطاق إلى حدٍ بعيد. وتناولت أمورًا تعتبر فى تقديرنا الحديث أقرب إلى العمل التنفيذى أو التشريعى منها إلى القضاء.

وأعضاء هذه المحاكم (أو المحلفون) يختارون بوساطة الوحدات الإدارية السابق ذكرها. وبذلك ينتخب منهم على هذا النحو قرابة ستة آلاف شخص كل عام؛ ثم تعين بطريق الاقتراع جهة عملهم ونوع الأقضية التى يفصلون فيها. ويشترط فيمن ينتخب محلفًا من الأثينيين بلوغ سن الثلاثين، ويندر أن يقل عدد المحلفين فى المحكمة الواحدة عن ٢٠١ محلف، ويبلغ عادة ٥٠١، وقد يزيد فى بعض الأحيان. وهم يباشرون وظيفة القاضى والمحلف على السواء؛ إذ لم تكن محاكم أثينا بالمستوى الذى يجعلها تمثل نظامًا قانونيًا أدق فنًا وأفضل تنظيمًا كالمحاكم الحديثة. والمتقاضون مكلفون بالحضور شخصيًا، وكان يؤخذ رأى المحلفين أولاً على الإدانة أو البراءة. فإن كانت الأولى أخذ رأيهم كذلك على العقوبة، فيقترح كل محلف العقوبة التى يراها عادلة، وقرار المحكمة نهائى على الدوام، إذ لم يكن نظام الاستئناف موجودًا، وكان ذلك منطقيًا من غير شك ما دامت المحاكم الأثينية تعمل وتقضى باسم الشعب كله. فهى لم تكن مجرّد هيئة قضائية (Judicial Organ)، بل كانت تعتبر تمامًا أنها الشعب الأثينى فيما يتعلق بالأمر المعروض عليها. وبذلك لم يكن حكم محكمة ليلزم محكمة أخرى. لأن كلتيهما ممثلة للشعب فى عملها، وتعتبر بصدده كالجمعية الشعبية نفسها. فكل منها تعتبر أنها هى الشعب فى نطاقها، ومن هنا كانت المحاكم أداة لتوثيق رقابة الشعب، وإشرافه على الموظفين، وعلى القانون ذاته.

أمّا إشراف المحاكم على الموظفين فقد اتخذ ثلاث صور رئيسية: أولاها حق المحاكم فى اختيار صلاحية المرشحين قبل توليهم الوظائف، وذلك بأن تقام

دعاوى بعدم صلاحية المرشح فتقضى المحكمة بذلك. وقد أدى هذا إلى تخفيف مساوئ تعيين الموظفين بالاقتراع، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفة البحتة كما يبدو لأول وهلة.

والصورة الثانية لرقابة المحاكم نتيجة لإمكان مراجعة أعمال الموظف عند انتهاء مدة خدمته، وهى مراجعة تتم أمام إحدى المحاكم. وفى النهاية وجدت طريقة خاصة لمراجعة الحسابات وصرف الأموال العامة، وذلك بالنسبة لكل موظف عند انتهاء مدة خدمته، ولهذه الأسباب مجتمعة لم يكن للموظف الأثينى إلا قدر ضئيل من الاستقلال فى عمله، فهو من جهة لا يجوز إعادة انتخابه، وهو كذلك معرض للمساءلة أمام محكمة من خمسمائة من مواطنيه المختارين بالاقتراع أو أكثر، وذلك مرة قبل مباشرة العمل وأخرى عند نهايته، أمّا القواد العسكريون فكانوا أكثر الموظفين الأثينيين استقلالاً، بفضل إباحة إعادة انتخابهم، مما جنّبهم عبء مراجعة أعمالهم على النحو السابق.

على أن إشراف المحاكم قد جاوز الموظفين إلى مراقبة التشريع ذاته، الأمر الذى جعل لتلك المحاكم سلطة تشريعية حقيقية تصل بها فى حالات خاصة إلى منزلة مماثلة لسلطة الجمعية الشعبية ذاتها؛ ولم تكن المحاكم لتحاكم الأفراد فقط، بل كانت تحكم على القانون أيضًا، وذلك بأن تصدر أمرًا بأن القرار الصادر من المجلس التنفيذى أو من الجمعية الشعبية مخالف للدستور. ويستطيع كل مواطن أن يتقدم بمثل هذه الشكوى، فتوقف شكواه العمل بالقانون فورًا حتى يصدر حكم المحكمة وبشأنه. والقانون المطعون فيه يحاكم على غرار محاكمة الأفراد، وحكم المحكمة ببطلانه يلغيه. وكان من الواضح من الناحية العملية أنه لا يوجد حد لأساس مثل هذا العمل، وقد تكتفى المحكمة بالإشارة إلى أن القانون المقدم أمامها غير صالح. وهذا يدل بدوره على أن الأثينيين يعتبرون المحلفين فى حدود عملهم بمثابة الشعب كله.

النظم السياسية العليا

تميَّزت الديمقراطية الأثينية بالنظم السابقة الذكر وهى: مجلس تنفيذى،

مختار اختياراً شعبيًا ومسئول أمام جمعية المواطنين، ومحلفون مستقلون ومختارون برأى الشعب كذلك ومن وراء هذه النظم ـ كغيرها من نظم الحكم ـ فلسفة تظاهرها، ومثل عليها تستهدف تحقيقها. وهذه المثل العليا ليست سهلة البيان أو ميسرة الوصف، ولكنها أقل أهمية من النظم نفسها لتفهم الفلسفة السياسية. ومن حُسن الحظ أن قد كشف لنا المؤرخ ثيوسيديدس (Thucydides) ببراعة منقطعة النظير عن معنى الديمقراطية فى أذهان مفكرى أثينا، وذلك بتسجيله خطبة الرثاء المشهورة المنسوبة إلى بركليس زعيم الديمقراطية فى حينه، وهى خطبة قيل إنه ألقاها تخليدًا لذكرى شهداء العام الأول من حرب أثينا مع إسبرطة[٣]. ولعل تاريخ التراث الأدبى لم يعرف الآن خطبة تناولت المثل العليا السياسية بمثل براعة هذه الخطبة ودقتها. ففى كل سطر من سطورها يلمس الإنسان مدى اعتزاز الأثينى بمدينته، ومقدار فخره بالانتساب إليها، وحبه للمشاركة فى حياتها العامة، والمعنى الخلقى الذى فهمه من الديمقراطية الأثينية.

ولقد كان غرض بركليس الأساسى من وراء هذه الخطبة أن يثير فى أذهان سامعيه الإحساس بالمدينة نفسها، باعتبارها أعلى ما يمتلكه المواطنون، وأسمى ما يمكن أن يدينوا له بالولاء والإخلاص. ولما كان الغرض من الخطبة إثارة الشعور الوطنى، وكانت المناسبة موقف رثاء، فقد كنا نتوقع من الخطيب أن يضرب على أوتار التقاليد الصالحة وعظمة الأجداد. غير أن بركليس لم يقف عند التقاليد أو الماضى إلا لمامًا، ثم أدار خطابه حول عظمة الحاضر، تلك العظمة التى تتجلى فى أثينا المتحدة المؤتلفة. فناشد سامعيه أن يروا أثينا كما هى عليه فعلاً، وأن يدركوا ما تعنيه بالنسبة لحياة أبنائها، وكأن أثينا فتاة فى غاية الروعة والجمال؛ وهو فى ذلك يقول:

«أناشدكم أن تسلطوا أنظاركم يومًا تلو يوم على عظمة أثينا حتى تفيض قلوبكم بحبها، وإن أخذتم يومًا بمجدها وعظمتها، فاذكروا رجالاً عرفوا واجبهم، وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية، وكانوا إذا ما جدّ الجد لا يخامرهم إلا شعورهم بخوف العار وإباء الضيم، وإذا ما قدر لهم الفشل أبوا أن تفقد

بلادهم شرفها أو مجدها، فجادوا لها راضين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونه فى يوم عيدها».

فالوطنية إذن أسمى شرف للأثينيين، وتمجيد أثينا تمجيد لأشخاصهم؛ وليس فى كنوز الأرض ما يفوق فى نظر المفكر تلك الوطنية الأثينية. وهل هناك أولى منها بالحيازة، أو أجدر بالتقدير، أو أحق بالتضحية؟ أيمكن أن يفضل عليها ماله أو أسرته؟ ما جدوى المال غير تمكين المواطن من أن ينعم بالمساهمة الفعلية فى حياة المدينة؟ وأى قيمة للأسرة ولو طابت أعراقها إلا فى تمكينها الفرد من الانتساب لتلك الصورة العليا للعلاقات الاجتماعية، وهى الصورة التى تتمثل فى حياة المدينة السياسية. وفوق كل الجماعات والهيئات تقوم المدينة التى تجعل لها جميعًا معنى وقدرًا. أمّا الأسرة والأصدقاء والأموال فليست جميعًا إلا وسائل للتمتع بالخير الأسمى الذى يتمثل فى أن يكون للفرد مكان فى حياة المدينة وفى أوجه نشاطها.

وإذا غضضنا النظر عمّا احتواه الخطاب واقتضته المناسبة من بعض المبالغات البيانية، فإنه يكشف بوضوح عن مثل الإغريق العليا السياسية. فقد كانت فى حياتهم السياسية قربى وصلات يصعب على الرجل الحديث أن يجمع بينها وبين السياسة، بسبب اتساع رقعة الدولة الحديثة وتباعد أجزائها. كما أن مصالح الأثينيين ومطامعهم كانت أقل تشعبًا، وآفاقهم العامة أقل اتساعًا من المواطنين الحديثين. ولم تكن مشاغل الأثينى ومشاكل حياته اليومية متنوعة ومنفصلاً بعضها عن بعض كما هى الحال اليوم، بل كانت جميعها متصلة ومركزة فى المدينة، التى طبعته بطابعها المدائنى، فكان فنه فنًا مدنيًا، كما كان دينه، فيما عدا شئون أسرته، دين المدينة، وطقوسه الدينية هى احتفالات مدينته. وحتى فى كسب عيشه كان يعتمد على الدولة أكثر مما يعتمد عليها الناس فى العصر الحاضر. وبذلك كانت المدينة حياة مشتركة فى نظر أبنائها، وكان دستورها كما قال أرسطو أسلوب حياة أكثر منه نظامًا تشريعيًا. ولهذا كان أساس فكر الإغريق السياسى هو تحقيق الانسجام والتوافق فى هذه الحياة المشتركة، فلم يكن هناك إلا قليل من التمييز بين ضروب النشاط الاجتماعى

المختلفة. وكانت نظرية المدينة السياسية نظرية أخلاقية واجتماعية واقتصادية، كما نجد فى مدلول السياسة حديثًا بالمعنى الضيِّق.

وإن هذه الحياة العامة المتشابكة وما علقه عليها الأثينيون من أهمية، لتتضح أكثر ما تتضح من دراسة نظمهم السياسية. وما التناوب فى الحكم وتولى الوظائف بالاقتراع، وتوسيع نطاق الهيئات الحاكمة إلى الحد السابق ذكره، إلا وسائل لإفساح مجال الخدمة لأكبر عدد من المواطنين. ولم يخف على الأثينى ما كان فى هذه النظم من أوجه النقص، ولكنه كان على استعداد لقبول هذه العيوب نظير ما يقابلها من مزايا. فحكومته ديمقراطية، لأن الإدارة بيد الكثرة لا بيد القلة، وهذا الرأى قد لا يتقبله الفكر السياسى الحديث، فليس لتولى الوظائف إلا نصيب قليل فى تقدير الديمقراطيين الحديثيين، فيما عدا فئة قليلة من محترفى السياسة، أمّا الأثينى فكان ذلك الأمر قوام حياته السياسية. وقد قدر أرسطو فى كتابه عن دستور أثينا أن سُدس سكان أثينا كانوا مساهمين مساهمة فعلية فى الحكم، ولو لم تتجاوز هذه المساهمة مهمة المحلفين. وكان أمام الأثينى إذا لم يتول وظيفة من وظائف الحكم، فقد مجال المساهمة فى مناقشة المسائل السياسية فى اجتماعات المدينة عشر مرات عادة كل عام. ومناقشة المسائل العامة بصفة رسمية أو غير رسمية أحد مناهج الوطنيين الأساسية ومشاغل حياتهم.

ولذلك فإن أشدّ ما كان يدعو إليه بركليس من تفاخر هو أن أثينا وحدها، وعلى غير مألوف سائر المدن الإغريقية، عرفت سر مواءمة المواطنين فيها بين شئونهم الخاصة والمشاركة فى الحياة العامة للمدينة. وهو فى ذلك يقول:

«إن المواطن الأثينى لا يهمل شئون الدولة بحجة انشغاله بشئون أسرته، بل إن المنهمكين منا فى أعمالهم لا تنقصهم الفكرة السليمة عن الشئون السياسية. وإن المواطن الذى لا يعنى بالمسائل العامة لا ترى فيه رجلاً منعدم الضرر، بل رجلاً منعدم الفائدة. ولئن كان قليل منا مبتكرين، فإنا جميعًا فى السياسة قضاة موهوبون».

ولقد كان الأثينيون فى عهد بركليس يعدون شغل المواطن كل وقته فى شئونه الخاصة انحرافًا شديدًا عن المثل العليا، فمثلاً بالرغم من بلوغ الصناعة الأثينية، وبخاصة الخزف والأسلحة، أعظم شأو لها فى العالم الإغريقى، فإن رجال هذه الصناعة ما كانوا ليرتضوا أن تستغرق كل وقتهم فتحرمهم الفراغ اللازم للأعمال العامة وشئون المدينة.

وبهذه الرغبة فى المشاركة العامة أصبح من المثل العليا ألا يحرم شخص من هذه المشاركة بسبب مركزه الاجتماعى أو ثروته. كما يحدثنا بركليس: «وعندما ينفرد مواطن بميزة من أى نوع، فإنه يفضل فى تولى الخدمة العامة كمكافأة على جدارته، لا كامتياز يسمو به على غيره. وكذلك لم يكن الفقر حائلاً أمام الفقير، بل كان من الممكن أن تفيد منه الدولة أيًا كان سوء حالته».

وبعبارة أخرى لا يولد إنسان للوظيفة، ولا تباع الوظيفة لإنسان، ولكن يوضع كل فرد فى المكان الذى تؤهله له مواهبه بحكم تكافؤ الفرص للجميع.

وأخيرًا فإن ما استهدفه الفكر السياسى الإغريقى من إيجاد حياة مشتركة يمكن للجميع أن يسهموا فيها فعلاً بنصيب، إنما يقوم على أساس من التفاؤل فى تقدير المواهب السياسية الطبيعية للرجل المتوسط، واعتبار أن الحكم فى المسائل السياسية والاجتماعية لا يستلزم دراية كبيرة ولا تخصصًا دقيقًا.

وليس فى خطاب بركليس ما تفخر به الديمقراطية الأثينية أوضح من قابلية الأثينيين للتكيف فى يسر وتعدد جوانبهم، حيث يقول:

«إننا لا نعتمد على المخاتلة أو الخديعة، وإنما نعتمد على قلوبنا وسواعدنا. وإذا كان أهل إسبرطة يدربون النشء منذ حداثتهم المبكرة تدريبات دقيقة قاسية ترمى إلى جعلهم شجعانًا، فإننا نحيا حياة سهلة، ولكننا على الرغم من ذلك على استعداد مثلهم لمواجهة المخاطر والخطوب التى يواجهونها».

فى هذا القول تنديد واضح بإسبرطة وبنظامها العسكرى الجامد. ولكن فيه فوق ذلك روح الهاوى الذى ينظر إلى الخير والشر على السواء فى معالجة حياة أثينا السياسية. ولقد امتاز الأثينيون بالفطنة وحدّة الذكاء، وربما بدا لهم أن هذه

الموهبة قد تغنى عما يتولّد عن المعارف من خبرة خاصة، وعمّا يحققه التخصص من براعة وكفاية. وحق للأثينى ما زعمه وفاخر به من قدرة عقلية يبرز بها سائر الشعوب فى الفن والحرب والحروب البحرية وفنون الحكم السياسية.

على هذا النحو كانت المدينة كما يتصوّرها الأثينى مجتمعًا يعيش أفراده معًا فى تآلف وانسجام، ويتيح لأكبر عدد مستطاع من أفراده فرصة المساهمة الفعلية فى الحياة العامة دون تمييز يرجع إلى ثروة أو جاه، كما يعطى لكل ذى كفاية مجالاً طبيعيًا هنيئًا للعمل والازدهار. ويمكن القول إلى حد كبير بأنه ربما لا يوجد مجتمع آخر نجح فى تحقيق هذا المثل الأعلى مثلما نجح المجتمع الأثينى فى عهد بركليس. ولكنها مع ذلك كانت مثلاً عليا لا حقائق واقعية. والديمقراطية فى أفضل حالاتها لا تخلو من المثالب.

وربما كان كتاب «جمهورية» أفلاطون بمثابة تعليق على الفكرة الديمقراطية عن (التغير السعيد[٤])، وهى فكرة رأى فيها أفلاطون عيبًا من أسوأ العيوب التى تشوب الدساتير الديمقراطية. ولا شك فى أن أفلاطون ـ وتحت نظره تلك الخاتمة السيئة التى انتهت إليها حرب البيلوبونيز ـ بدت له القيم محل تشكك أكثر مما كانت تبدو لبركليس من قبله، وتجد كذلك فى كتاب التاريخ (لثيوسيديدس) تهكمًا لاذعًا بخطبة بركليس سالفة الذكر، عندما قارنها بهزيمة أثينا فيما بعد.

ومن المُسلّم به كذلك أن نجاح المدينة الإغريقية فى تحقيق حياة مشتركة متجانسة كان نجاحًا محدودًا، ذلك لأن الألفة الصادقة والشركة العامة فى حياة أفراد المجتمع الأثينى؛ وإن كان لهما الفضل الأكبر فى عظمة مثلها العليا السياسية، قد أديا إلى عيوب قلبت فضائلها رأسًا على عقب؛ إذ خلفتا من الشحناء والتنافس المرير مثل ما هو معروف فيما يقوم بين الإخوان والأصدقاء. ولقد أعطى ثيوسيديدس صورة مروّعة لما كان يجتاح المدن الإغريقية من ثورات واعتداءات كلما نشبت الحروب بينها، حيث قال:

«كانوا يعدون الإقدام فى تهوّر شجاعة صادقة، والإحجام فى تبصر حجة الجبان، والاعتدال قناعًا يستر ضعف المتخنثين، والعلم بالأشياء ذريعة للقعود عن العمل، والاندفاع مع الطيش شيمة الرجل. ولم يعد يؤتمن إلا صاحب البطش، وأصبح التحزُّب أقوى من روابط القرابة، وتعاونوا فيما بينهم على الإثم والعدوان لا على البر والتقوى»[٥].

وقد قال أفلاطون فيما بعد متحسِّرًا عقب انتهاء الحرب[٦]. «إن كل مدينة وإن صغرت قد انشطرت إلى شطرين: إحداهما مدينة الفقراء والأخرى مدينة الأغنياء». ونظرًا لكون المثل الأعلى الخاص بالانسجام الاجتماعى فى المدينة السياسية لم يتحقق إلا تحققًا جزئيًا أو ضعيفًا، فقد ظل على الدوام جزءًا من الفكر السياسى لدى الإغريق، وتحوّل الولاء بحيث صار ولاء بصورة معيّنة من صور الحكم أو لحزب من الأحزاب السياسية لا للمدينة ذاتها، ففتح ذلك الباب بكل سهورلة للأنانية السياسية التى لم تعرف حتى الولاء لحزب من الأحزاب. ومن المؤكد أن أثينا كانت فى هذا الصدد أحسن من نظيراتها فى المتوسط، ومع ذلك فإن سيرة ألقبيادس (Alcibiades) تصور فى جلاء ما كان يكتنف حياة أثينا السياسية من مخاطر التشاحن، ومن الأنانية التى لا وازع لها من ضمير.

مع ذلك كله فإن فكرة استمتاع كل مواطن بحق المشاركة فى شئون مجتمع متجانس ظلت الطابع المميز لاتجاهات الفكر الإغريقى، مما يفسِّر أكثر من أى شىء آخر ما يحسه القارئ العصرى لأول وهلة من غرابة ودهشة عندما يطالع لأول مرة كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية، لأنه يفتقد فى تلك الكتابات أكثر المألوف من أفكارنا السياسية، وبخاصة فكرة المواطن بذاتيته وحقوقه الخاصة، وفكرة الدولة التى تكفل بالوسائل القانونية حماية حقوق المواطنين وتستأديهم ما يقتضيه ذلك الهدف من التزامات. ولعل أبرز أفكارنا السياسية المعاصرة هى فكرة تحقيق التوازن والتوفيق بين مبدأين متعارضين: هما قوة الدولة بدرجة تسمح لها أن تكون فعّالة، وحرية الفرد إلى الحد الذى يتيح له طلاقة العمل؛ ومثل هذا التعارض لم يخطر ببال فلاسفة الإغريق، فلم يكن معنى الحق والعدالة فى نظرهم إلا الدستور أو تنظيم الحياة المشتركة للمواطنين، ولم يكن

للقانون من غرض إلا تعيين مكان كل فرد فى المجتمع، وتحديد وضعه ووظيفته فى حياة المدينة. وكانت للفرد حقوق، ولكنها لم تكن وليدة شخصيته الخاصة، بل كانت حقوقًا تابعة لمركزه فى الجماعة. وكانت على المواطن كذلك تكاليف والتزامات، غير أنها لم تكن فرائض حملته الدولة إيّاها، ولكنها نجمت عن حاجته إلى إظهار مواهبه وإمكانياته. ومن حُسن حظ الإغريق أنه لم يتوّهم يومًا من الأيام أن له حقًا موروثًا فى أن يفعل ما يشاء، أو يعتقد أنه مكلف بواجباته من قبل الآلهة.

وفى نطاق هذه الحدود لفكرة الحياة المشتركة المتجانسة فى المدن الإغريقية برزت دعامتان هامتان تلازمتا فى ذهن الإغريق على الدوام. وقام عليهما كل نظامهما السياسى، وهما الحرية واحترام القانون؛ وقد جمع بركليس بينهما فى قوله:

«ليس فى حياتنا العامة عزلة، ولا فى حياتنا الخاصة تشكك من الأفراد أو سوء ظن، ولسنا نبغض جارنا إن هو فعل ما يريد، ولا نرميه بنظرة لا يرتضيها ولو كانت لا تؤذيه. وإن كنا نتذوّق الحرية فى روابطنا الخاصة إلا أن روح الوقار تسود تصرفاتنا العامة. وإنا ليعصمنا من الخطأ احترامنا للسلطات والقوانين، وإجلالنا الخاص لما تكفل منها بحماية المظلومين، واحترامنا كذلك للقوانين غير المكتوبة التى كان جزاؤها تألب شعور الجماعة على مَن ينتهكون حرمتها».

وكانت أوجه نشاط المدينة الإغريقية تؤدى عن طريق تطوّع المواطنين بالتعاون، وكان محور هذه المعاونة هو حرية بحث السياسة العامة ومناقشتها من جميع نواحيها. وفى هذا يقول بركليس:

«نعتقد أن العقبة الكأداء فى سبيل العمل ليست المناقشة، بل هى انعدام المعرفة التى تتولّد عن المناقشات التحضيرية السابقة لهذا العمل. فلقد وهبنا قدرة خاصة على التفكير قبل أن نعمل، وقدرة على العمل كذلك، فى حين وهب غيرنا شجاعة الجاهلين بمصائر الأمور، فإذا تبصروا لم يلبثوا أن يترددوا».

ولقد كان هذا الإيمان بأن المناقشة هى أفضل وسيلة لإعداد المسائل العامة ولتنفيذها، وأن تحديد أفضل الوسائل أو أحسن النظم لا يمكن أن يتولّد إلا عن جهد مشترك لأشخاص عديدين، كان هو العامل الأول فى جعل أثينا مهدًا للفلسفة السياسية. فلم يكن الأثينى يزدرى التقاليد، ولكنه لم يعتقد مطلقًا أنه أسيرها لمجرد كونها قديمة، وإنما كان يفضل أن يرى خلال العادة الموروثة مبدأ كامنًا قابلاً للتمحيص العلمى الذى يجعله أكثر جلاء وأيسر تفهّمًا. وقد سرت مشكلة التوفيق بين الموروث والمعقول فى أرجاء النظرية السياسية لدولة المدينة. ولذلك اعتبر أفلاطون أن من أقتل سموم المجتمع ما كان يراه مذهب التشكك (Scepticism) من أن الحق ليس إلا العادة الموروثة، وأن النظم السياسية إنما هى وسائل لجلب مغانم لمن يتمتعون بها، ولكن أفلاطون قد ظاهر مع ذلك إيمان الإغريق بأن الحكم مردّه إلى الإقناع لا إلى القوة، وأن المنظمات الحكومية إنما وجدت لهذا الإقناع لا للقسر، فليست الحكومة سرًا غامضًا لا تدرك كنهه إلا سلالة النبلاء. وقوام حرية المواطن حقه الطليق فى الإقناع، وفى الاقتناع. وقد آمن الشعب الإغريقى فى بساطته بأنه قد خص دون غيره بتلك الموهبة العقلية، وبأن دولة المدينة الإغريقية هى أصلح الحكومات لانطلاق تلك الموهبة. ولا شك أن هذا الاعتقاد هو منبت نظرتهم إلى الأرقاء الذين اعتبرهم أرسطو عبيدًا بالطبع.

والحرية على هذه الصورة تتضمن احترام القانون، فلم يتخيل الأثينى أنه مطلق الحرية، بل أدرك تمام الإدراك ذلك الفارق الدقيق بين قيد يفرضه عليه غيره بطريقة تحكمية، وقيد آخر يأخذ نفسه به لإحساسه بأن القانون عندما نص عليه إنما تضمن أمرًا خليقًا بالاحترام والطاعة. فقد انعقد إجماع فلاسفة الإغريق على أن حكم الطغاة هو أسوأ نظم الحكم، لأنه يتضمن معنى حكم القوة الغاشمة غير المشروعة. ويظل مثل هذا الحكم بغيضًا ولو حسنت أهدافه وطابت نتائجه، لما فيه من قضاء على حكم الشعب نفسه بنفسه.

«فتبًا لنظام لا يسوده القانون، بل يسوده طاغية كلمته هى القانون، فالسيادة فى كل دولة هى للقانون وليست للحاكم»[٧].

والقانون خليق بطاعة المواطن ولو أدّى ذلك إلى الإضرار به فى بعض الأحوال وما الحرية وسيادة حكم القانون إلا مظهران مكملان للحكم الصالح، وهما سر نظام دولة المدينة كما اعتقد الإغريق، وهما كذلك الامتياز الذى اختصوا به دون سائر الشعوب.

وهذا هو المعنى الذى قصد إليه بركليس بقوله فى فخر: «إن أثينا هى مدرسة الهيلينيين(٨)»، ويمكن تلخيص المثل العليا الأثينية فى عبارة واحدة هى: مواطنون أحرار فى بلد حر، وحكومة اتجاهاتها كاتجاهات القانون المحايد، لأنه صواب وحق. وحرية المواطن هى حقه فى التقدير وفى المناقشة والمساهمة وفقًا لكفايته الذاتية ومواهبه؛ لا لثروته أو طبقته الاجتماعية. وكان الهدف من وراء ذلك كله تحقيق حياة مشتركة، وإتاحة فرصة المرانة لمواهب الأفراد وملكاتهم، وأن تحيا الجماعة حياة متحضّرة على أساس من الرفاهية المادية والفن والدين وحرية التقدم الفكرى. وأفضل ما فى هذه الحياة المشتركة بالنسبة إلى الفرد هو قدرته على الإنتاج المثمر، وحريته فى ذلك الإنتاج، وأن يشغل مكانًا ولو كان متواضعًا فى هذه المهمة السياسية المشتركة، وهى حكم المدينة الإغريقية. ولقد كان أهم أسباب فخر الأثينيين بمدينتهم أنها هى التى نشأت فيها لأول مرة فى تاريخ البشرية وسائل تحقيق تلك المثل العليا ولو على نحو تقريبى، وحسب الأثينى أن جميع شعوب العالم التى خلفته قد تأثرت فعلاً بنظم دولته وفلسفتها.

هوامش الفصل الأول

(١) دستور كليستينس (Cleisthenes) صاحب مقترحات الإصلاح التى عمل بها سنة ٥٠٧ ق.م. وقد أدخلت عليه تعديلات طفيفة من حين لآخر بقصد زيادة عدد الموظفين الذين يعينون بطريق الانتخاب والقرعة وزيادة عدد الخدمات المأجورة، وهما الصفتان الخاصتان بالحكومة الشعبية. على أن إصلاحات كليستينس هى التى جعلت الدستور الأثينى بالصورة التى كان عليها وقت بلوغ أثينا أوج سلطانها، والتى ظل عليها بعد ذلك. ويلاحظ ما حدث لفترة قصيرة من رد فعل أرستقراطى فى خواتيم حرب البيلوبونيز (The peloponnesian)، وأن الأوضاع قد عادت إلى مجاريها بعد ذلك سنة ٤٠٣.

(٢) أريوباجوس (Areopagus) أعلى مجلس فى أثينا، وهو يتألف من ٣١ عضوًا من قدماء الموظفين الأراكنة (جمع أركون أو أرخون Archontes). ويقضى هذا المجلس فى الجنايات الخطيرة، ولم يكن يسمح فيه بالخطابة حتى لا يتأثر القضاة. (المترجم)

(٣) (Thucydides) ثيوسيديدس الكتاب الثانى، ص ٣٥ - ٤٦. نقلاً عن ترجمة بنيامين جويت (Benjamin Jowett)، الطبعة الثانية - أكسفورد ١٩٠٠.

(٤) المقصود بذلك الإشادة بتعدد جوانب الأثينيين وقابليتهم للتكيف فى يسر تنديدًا بفكرة التخصص الضيق، وفى الأصل (Happy versatility) (المترجم).

(٥) الكتاب الثالث، ٨٢.

(٦) الجمهورية، الكتاب الرابع، ٤٢٢ هـ.

(٧) يوريبيدس، التوسلات، ٢، ٤٢٩ - ٤٣٢ (ترجمة واى).

(٨) الأصل يستخدم عبارة Athens is the School of Hellas، أى مدرسة هيلاس أى بلاد الهيلينيين، ولم يستخدم كلمة إغريقا (Greece) بلاد الإغريق. وفى أساطير اليونان ما يذهب إلى أن الحضارة الإغريقية أعم وأسبق من الحضارة الهيلينية. (المترجم)

مراجع مختارة

الفصل الأول

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2 nd ed. London, 1925. Chs. 1, 2.

Lawyers and Litigants in Ancient Athens: The Genesis of the Legal Profession. By Robert J. Bonner. Chicago, 1927.

Aspects of Athenian Democracy. By Robert J. Bonner. Berkeley, California, 1933.

Griechische Staatskunde. By Georg Busolt. 3 vols. Munich, 1920- 26.

Greek Imperialism. By W. S. Ferguson. Boston, 1913.

Thucydides. By John H. Finley, Jr. Cambridge, Mass., 1942.

The Greek City and Its Institutions. By G. Glotz. Eng. trans. By N. Mallinson. London, 1929.

Essays in Greek History and Literature. By A. W. Gomme. Oxford, 1937. Chs. 4, 5, 9, 11.

A Handbook of Greek Constitutional History. By A. H. J. Greenidge. London, 1896.

"Democracy at Athens." By George M. Harper, Jr. In the Greek Political Experience: Studies in Honor of William Kelly Prentice. Princeton, N. J., 1941.

"Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens". By J. A. O. Larsen. In Essays in Political Theory. Ed. By Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.

"Athens: The Reform of Cleisthenes". By E. M. Walker. In the Cambridge Ancient History, Vol. IV (1926), ch. 6.

"The Periclean Democracy". By E. M. Walker. In the Cambridge Ancient History, Vol. V (1927), ch. 4.

Greek Oligarchies, their Character & Organization. By Leonard Whibley. New York, 1896.

A Companion to Greek Studies. Ed. By Leonard Whibley. 3rd ed. rev. and enlarged Cambridge, 1916. Ch. 6.

Staat und Gesellschaft der Griechen. By Ulrich von Wilamowitz- Moellendorff. 2nd ed., 1923. In Die Kultur der Gegenwart. Ed. by P. Hinneberg. Berlin, 1906-1925.

The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-century Athens. By Alfred E. Zimmern. 5th ed. rev. Oxford 1931.

الفصل الثاني

الفكر السياسي قبل أفلاطون

نبعث حياة الأثينيين العامة أوجَ عظمتها فى الربع الثالث من القرن الخامس ق. م. على حين لم تبلغ الفلسفة السياسية هذا الشأو إلا بعد انهزام أثينا فى كفاحها مع إسبرطة. وفى هذه الحالة ـ كما فى كثير من الأحوال الأخرى التى سجلها التاريخ ـ تلا البحثُ النظرى العمل، واستنبطت المبادئ بعد السير على نهجها زمنًا طويلاً. ولم يعن الأثينيون فى القرن الخامس ق. م. عناية خاصة بقراءة الكتب أو وضعها. وإذا كانت هنالك مؤلفات قد ظهرت قبل عهد أفلاطون فلم يحتفظ منها إلا بالقليل. ومع ذلك فثمة دلائل واضحة على أن المسائل السياسية قد استأثرت بالكثير من التفكير والبحث خلال القرن الخامس، وأن كثيرًا من الأفكار التى قال بها أفلاطون وأرسطو فيما بعد كانت قد تبلورت من قبل. ومع أنه ليس من الميسور تقصّى نشأة هذه الأفكار ومتابعة تطوُّرها، إلا أنها كانت من غير شك وليدة تطوُّر فكرى وبيئة سابقة مهّدت لها السبيل للظهور.

المناقشات الشعبية السياسية

ما من شك فى أن الأثينيين قد انغمسوا فى المجادلات والمناقشات السياسية خلال القرن الخامس ق. م. فقد كانت المسائل العامة وتصريف شئون الحكم أهم ما تدور عليه أحاديثهم، فعاشوا فى جو من المجادلات والمناظرات الكلامية على نحو يصعب على الرجل الحديث تصوُّره. ومن المقطوع به أن سكان أثينا ـ بما جبلوا عليه من عقلية متشوِّقة إلى المعرفة ـ لم يتركوا نوعًا من

المشكلات السياسية ذات الشأن إلا محصوه. والواقع أن الظروف التى أحاطت بهم كانت أكثر ما تكون ملاءمة لأنواع خاصة من البحث السياسى، حتى يكاد الإغريقى يكون محمولاً على النظر فيما يسمى بالحكم المقارن. فقد وجد الإغريقى فى طول بلاده وعرضها أشكالاً متنوّعة من النظم السياسية، وهى جميعها من نوع دولة المدينة برغم ما قد يكون بينها من فوارق كبيرة. فعلى الأقل كان هنالك وجه للتعارض سمع حتمًا كل إغريقى ما ثار حوله من جدل منذ بلوغه السن التى تؤهله لتتبع النقاش. وهذا الأمر هو التعارض بين نظامى أثينا وإسبرطة. وهما المثالان النموذجيان لدولتين إحداهما تقدمية والأخرى محافظة، أو بعبارة أخرى لدولة ديمقراطية وأخرى أرستقراطية. وكان فى الشرق حينذاك شبح دولة الفرس المخيف الذى لم يكن ليغيب طويلاً عن ذهن الرجل الإغريقى، وكان يصعُب أن يدرجوا حكومة فارس فى عداد الحكومات، ولكنهم كانوا يعتبرونها - على كل حال - صورة الحكم الملائمة للبرابرة، وهى صورة قائمة انعكست عليها نظم الحكم الإغريقية التى تفضلها. كما وجدوا فى نظم مصر وبلاد الجانب الغربى من البحر المتوسط وقرطاجة وقبائل آسيا مادة جديدة للمقارنة والدراسة عندما امتدت أسفارهم إلى تلك البلاد.

ومما يؤكد بوضوح أن الإغريقى فى القرن الخامس ق. م.، قد استهواهم الوقوف على مضمون القوانين والنظم التى ملأت العالم حينذاك، وما تضمنه كتاب هيرودوت فى التاريخ من دراسات مستفيضة لعلم الإنسان، وما أورده فيه عن عادات الأجانب ومظاهر سلوكهم غير المألوفة، وكيف أن السلوك الذى تعتبره أمة غاية فى الفضيلة والكمال، قد لا تعتبره أمة أخرى كذلك، بل وربما نظرت إليه بعين المقت. ومن الطبيعى أن يفضل كل إنسان عادات بلاده حتى ولو لم يفضل الكثير منها فى حقيقته عادات دولة أخرى. فحياة كل إنسان ينبغى أن تسير وفقًا لمعايير أساسية معيّنة، والطبيعة البشرية فى حاجة إلى تلك التقوى التى تنبعث من الملاحظة والتأمل. ولقد نظر هيرودوت إلى كل ذلك المزاج العجيب من الأفكار والعادات التى كشفها بعين فاحصة متسامحة، ورأى فى احتقار قمبيز وإهانته لطقوس غير الفرس من الأمم، دليلاً قاطعًا على جنونه.

وفى هذا يقول[1]: «إنى أؤمن بصواب ما ذكره بندار فى شعره من أن العرف والعادة هما كل شىء».

وحتى فى هذا المؤلف غير الفلسفى على الإطلاق[2] نجد دليلاً يسترعى النظر على مدى ما وصل إليه الرأى العام الإغريقى فى شأن نظريات الحكم. ففى إحدى فقراته[3] يعرض هيرودوت سبعة من الفرس يتناظرون حول مزايا الحكومة الفردية والأرستقراطية والديمقراطية، ونجد معظم حججهم تتبلور فى أن الحاكم الفرد أو الملك ميال إلى أن يصبح طاغية مستبدًا، فى حين تحقق الديمقراطية مساواة الجميع أمام القانون، ولكنها سرعان ما تتحوّل إلى حكومة الغوغاء، وحينئذ يفضلها حكم الفئة الممتازة من الناس. وليس أفضل من أن يكون الحكم فى يد فرد هو أصلح الأفراد. وهذه لمحة إغريقية صائبة لم يتلقنها هيرودوت بغير شك عن افرس. وإذن فهذا التصنيف التقليدى لصور الحكم كان فى ذلك العهد جزءًا من الفكر الشعبى، أى أنه سبق أية فلسفة سياسية معروفة بعهد طويل، وبذلك لم تكن هذه الأفكار عندما أوردها أفلاطون وأرسطو فيما بعد جديدة، جديرة بالدرس الجاد.

ومما لا شك فيه أنه كان لتعرف أحوال الدول الأجنبية دخل فى نشوء الفكر السياسى، ولكنه كان أحد العوامل ولم يكن العامل الرئيسى؛ إذ كان الباعث الأساسى على ذلك إنما هو سرعة تغير حكومة أثينا نفسها، وما كان يصحب هذه التغيرات من كفاح مرير. ومن المؤكد أن حياة أثينا، بل وحياة الإغريق، لم تنظم قط وفقًا لقواعد عرفية لا تحتمل المناقشة. وربما كان من الممكن لإسبرطة أن تفاخر بالاستقرار السياسى، أما الأثينيون فقد فاخروا بطابعهم التقدمى، إذ لم يستطيعوا أن يفخروا بعراقة أنظمتهم. وقد عاصر نصر الديمقراطية النهائى عهد بركليس، ويرجع تاريخ الدستور نفسه إلى السنوات الأخيرة من القرن السادس. وبذلك يكون قد مضى على ظهور الديمقراطية حينذاك أقل من قرن، منذ أخضع سولون (Solon) المحاكم لرقابة الشعب. وبالإضافة إلى ذلك يلاحظ أن المبادئ السياسية العامة فى أثينا ظلت ثابتة دون تغيير منذ عهد سولون. على أن الأسباب الحقيقية من وراء كل ذلك كانت

اقتصادية فى الحقيقة. وكان مدار البحث هو: هل تسود أرستقراطية قوامها الأسر العريقة المالكة للأرض، أو ديمقراطية قوامها المصلحة المتصلة بالتجارة الخارجية وهدفها قورة أثينا فى البحار؟ ولقد فاخر سولون بأنه إنما قصد بتشريعاته إيجاد المعاملة العادلة بين الغنى والفقير، كما لاحظ أفلاطون أن هذا التعارض بين المصلحتين كان السبب الأساسى فى عدم التجانس فى حكومة الإغريق. ولقد ظل تاريخ أثينا، بل وتاريخ المدن الإغريقية عامة قرابة قرنين على الأقل، مرتعًا للتطاحن الحزبى، ومسرحًا للتقلبات الدستورية المتلاحقة.

ولا يمكن العثور - إلا عرضًا - على ما يكشف لنا عما صاحب ذلك التطاحن من اصطراع المجادلات والمساجلات السياسية. فمن ذلك أن انتصار الديمقراطية فى أثينا كان فرصة مناسبة لظهور كتاب سياسى رائع يرجح أنه لم يكن الوحيد، ومنه تبيَّن كيف كان الكتاب على فهم دقيق بالأسباب الاقتصادية الكامنة وراء التغييرات السياسية، وهو مقال موجز عن «دستور أثينا» وضعه أحد الأرستقراطيين الحاقدين، ونسب خطأ إلى زينوفون (Xenophon)، وقد تضمن ذلك المقال وصفًا سياسيًا رائعًا يدل - كما سبق القول - على عميق إدراك للعوامل الاقتصادية التى ارتبطت بها التغييرات السياسية. ويرى الكاتب أن الدستور الأثينى هو أداة ديمقراطية ممتازة، وهو فى الوقت نفسه صورة صادقة للحكم الشديد الانحراف، كما رأى أن مناط قوة الديمقراطية يكمن فى تجارة ما وراء البحار، مع ما يتبع ذلك من أهمية الأسطول الذى كان شعار الديمقراطية فى القوات المحاربة، بمثل ما كانت فرق المشاة ذات الأسلحة الثقيلة شعار الأرستقراطية فى تلك القوات. أما الديمقراطية فقد رأى فيها حيلة لاستغلال الأغنياء وابتزاز أموالهم ووضعها فى جيوب الفقراء، كما اعتبر المحاكم الشعبية خطة بارعة لتوزيع المال على الآلاف الستة من المحلفين، ولحمل حلفاء أثينا على صرف أموالهم فيها أثناء انتظارهم الفصل فى قضاياهم. بعد ذلك نعى الكاتب على الديمقراطية - كما نعى أفلاطون عليها فيما بعد - أنها لا تمكِّن المرء حتى من تمييز الرقيق إذا ما احتك به فى الطرقات. وفى هذا ما يقطع بأن أفلاطون لم يكن مبدعًا أو مجددًا عندما هجا الدولة الديمقراطية فى الكتاب الثامن من «الجمهورية».

ومن المقطوع به كذلك أن الشعب الأثينى لم يكن غريبًا عن مناقشة الأسس التى قامت عليه البرامج الاجتماعية المختلفة، من ذلك أن أرستوفان (Aris-tophanes) أدار مسرحيته الكوميدية (نساء فى المجلس[٤]) التى مثلت حوالى سنة ٤٩٠ ق. م. حول موضوعى حقوق المرأة وإلغاء الزواج. وهذا يدعو إلى الاعتقاد بارتباط ذلك بالمبدأ الشيوعى (Communism) الذى دعا إليه أفلاطون جديًا فى الوقت نفسه تقريبًا. ففى تلك الرواية الكوميدية تحاول النساء طرد الرجال من حلبة السياسة، وتشيد بفكرة إلغاء الزواج، وأن يظل الأطفال على جهل بوالديهم، وأن يكونوا على الشيوع أبناء شيو الجماعة. أمّا الأعمال فيقتصر أدائها على الأرقاء، كما تلغى المقامرة والسرقة والتقاضى. ولا تزال علاقة هذه الآراء بما جاء فى محاورة «الجمهورية» غامضة؛ إذ لم يعلم أى المؤلفين أفلاطون أو أرستوفان كان أسبق نشرًا لآرائه[٥]. على أن هذه المسألة ليست بذات بال؛ إذ يبدو أن أرستوفان لم يهاجم الفلسفة النظرية، وإنما هاجم الآراء الخيالية الديمقراطية المتطرِّفة، ولا بد أن الجمهور الأثينى كان يدرك تمام الإدراك كل ما عناه المؤلف فى روايته، إذ إن الغرض الرئيسى من الملهاة (الكوميدية) إنما هو أن تنفذ إلى أذهان المستمعين. ونخلص من ذلك إلى أن الجمهور الأثينى فى أوائل القرن الرابع على الأقل لم يكن ليجد غضاضة فى أن ننتقد نظمه السياسية والاجتماعية بمثل هذا النقد اللاذع. ومرة أخرى نقول إن أفلاطون لم يكن مجددًا فيما جاء به، وإنما حاول فقط أن يتناول بالبحث مركز المرأة الاجتماعى بصورة جدِّية، وهى مشكلة هامة لا تزال قائمة حتى اليوم، مهما تبلغ العناية ببحثها.

النظام فى الطبيعة والمجتمع

من الواضح إذن أن الأفكار والبحوث المتعلقة بالشئون السياسية والاجتماعية قد سبقت النظرات السياسية الواضحة المعالم، وأن الآراء السياسية المتفرقة - قلت أهميتها الذاتية أم كبرت - كانت من المعلومات العامة قبل أن يحاول أفلاطون صياغتها فى فلسفة محكمة. كما ذاعت كذلك بعض أفكار عامة لم تكن

سياسية بحتة، بل كانت نوعًا من وجهات النظر الثقافية، ولكن وجد فيها الفكر السياسى ميدانًا خصبًا للنمو فتحددت اتجاهاته للمرة الأولى.

وهنا أيضًا وجدت الأفكار ونودى بها قبل أن تُصاغ كمبادئ فلسفية. وبرغم ما فى هذه الفروض من غموض فإن لها أهميتها، إذ إنها تساعد إلى حد كبير على تحديد التفسيرات المقبولة عقلاً للنظريات، وبذلك يمكن تعرف الاتجاه الذى قد تتخذه النظريات اللاحقة.

وكما ذكرنا فى الفصل السابق كان محور نظرية الإغريق عن الدولة فكرة التوافق والتناسب فى حياة مشتركة لأعضاء الجماعة، ولذلك أشاد سولون بتشريعه، لأنه حقق هذا التوافق أو التوازن بين الغنى والفقير، فنال كل منهما حقه العادل.

والحديث عن أهمية التناسق والتناسب فى آراء الإغريق عن الجمال والأخلاق حديث ذائع لا حاجة إلى تكرار الخوض فيه، وقد ظهرت الآراء عند مولد الفلسفة الإغريقية حين حاول أنكسماندر (Anaximander) تصوير الطبيعة كنظام قائم على كيفيات متعارضة (كتعارض الحرارة والبرودة مثلاً)، ولكنها تخرج عن مادة أولى لا كيف لها.

فالتناسق والتناسب ـ أو «العدالة» إن شئت ـ هو المبدأ الأقصى فى جميع المحاولات الأولى لاستخلاص نظرية عن العالم الطبيعى. ولذلك قال هرقليطس (Heraclitus): «إن الشمس لا يمكن أن تتجاوز نطاقها المرسوم، فإذا فعلت فإن الإيرينيس (Erinyes) خادمات العدالة، ستكشف أمرها».

وقد رأت فلسفة فيثاغورس بوجه خاص أن التوافق أو التناسب مبدأ أساسى فى الموسيقى والطب والطبيعة والسياسة، ولا تزال العدالة توصف فى إنجلترا فى اللغة الإنجليزية بأنها «عدد مربع» (Square number). وهذه نظرة إلى القياس أو التناسب باعتباره صفة خلقية قد سجلها القول المأثور: «خير الأمور أوسطها» (Nothing too much). ونجد نفس الفكرة الخلقية فى صورة أدبية فى مسرحية يوريبيدس (Euripides) (الفتيات الفينيقيات) حين تلح يوكاستا على ابنها بالتزام الاعتدال متوسلة إليه بأن يقدس:

«المساواة التى تربط الصديق بالصديق، والمدن بالمدن، والحلفاء بالحلفاء.

فإن القانون الطبيعى الذى يحكم البشر ليس شيئًا غير المساواة.

ولقد فرضت المساواة المقاييس على البشر وألزمتهم الوفاء بالكيل والعدد(٦).

ففى البداية إذن كانت الفكرة الأساسية عن التناسق والتناسب تطبق بغير تفرقة كمبدأ طبيعى وكمبدأ خلقى، ولذلك صوّرت من غير تفرقة على أنها من صفات الطبيعة، أو من الصفات التى يمكن توافرها فى الطبيعة البشرية. ومع ذلك فقد ظهر أول تطوّر لهذا المبدأ فى الفلسفة الطبيعية، وهذا التطوُّر أثّر بدوره فى استعماله فيما بعد فى ميدانى الفكر الخلقى والسياسى.

أمّا فى نطاق العلوم الطبيعية فقد اتخذ القياس أو التناسب معنى محدّدًا وفنيًا إلى حد ما، وهو يدل على أن الجزئيات، أو الحوادث المعينة والأشياء التى يتألّف منها العالم الطبيعى، تفسَّر على فرض أنها صور منوّعة أو تعديلات لمادة أولى تظل فى جوهرها واحدة لا تتغير. فالتعارض هنا هو بين الجزئيات العارضة الدائمة التغير، وبين «طبيعة» ثانية غير متغيرة ذات صفات وقوانين أزلية. وقد بلغ هذا التصوُّر، باعتباره مبدأ طبيعيًا، ذروته عندما وضعت على أساسه نظرية الذرة فى أواخر القرن الخامس، وهى النظرية التى ترد جميع الأشياء إلى ذرات لا تتغير، ولكنها تكوّن باجتماعها على أنحاء مختلفة سائر الأشياء المختلفة الموجودة فى العالم.

وقد استمر الاهتمام بالطبيعيات الذى أنتج هذا الاقتراب البديع الأول من النظرة العلمية خلال القرن الخامس. ولكن التحوُّل عن الاهتمام بهذه النظرية بدأ يظهر حوالى منتصف هذا القرن، إذ اتجه الاهتمام نحو الدراسات الإنسانية كقواعد اللغة والموسيقى وفن الخطابة والكتابة، وفى النهاية إلى علوم النفس والأخلاق والسياسة. وترجع أسباب هذا التحوُّل الذى كانت أثينا مركزه الأساسى إلى ازدياد الثروة ونمو الحياة المدنية، وإلى الشعور بالحاجة إلى مستوى أعلى من التعليم، وبخاصة فى فنون مثل الخطابة فى الجمهور التى كانت بالغة الأثر

فى توفير سبل النجاح فى الوظائف العامة للحكومات الديمقراطية. وكانت أداة هذا التحوُّل جماعة المعلمين المتنقلين المسمين بالسفسطائيين (Sophists)، وكانوا يعيشون على ما يؤديه لهم القادرون من تلاميذهم أجرًا للتعليم على أيديهم، وقد يسّر لهم ذلك رفاهية العيش أحيانًا. على أن بلوغ هذا التحوُّل فى الاهتمام ذروته إنما كان بسبب شخصية سقراط العظيمة، مضافًا إليها ما تضمنته محاورات أفلاطون فيما بعد من عرض منقطع النظير لشخصية ذلك الفيلسوف. وقد بلغت نتائج هذا التحوُّل حد الثورة إلى الاتجاه نحو الدراسات الإنسانية كعلم النفس والمنطق والأدب والسياسة والدين. وحتى حين استمر البحث فى العلم الطبيعى - كما فعل أرسطو - فإن المبادئ التى كانت تُفسِّره إنما كانت تستمد إلى حد كبير من ملاحظة العلاقات الإنسانية. ومنذ وفاة سقراط حتى القرن السابع عشر لم يكن همّ الأغلبية الكبرى من المفكرين دراسة الطبيعة الخارجية لذاتها، بصرف النظر عن صلتها بشئون الناس ومصالحهم.

أمّا السفسطائيون فلم تكن لهم فلسفة، بل كانوا يعلمون المواد الدراسية التى يود التلاميذ الموسرون دفع أجر عنها، ولكن منهم مع ذلك من دافع عن وجهة نظر جديدة فيما كان يشغل بال الفلاسفة في ذلك الوقت، ألا وهى اكتشاف مادة أولى، ثابتة للتغييرات الطبيعية، وهذه الفكرة الجديدة إنسانية فى ناحيتها الإيجابية، إذ تتخذ الإنسان محورًا للمعرفة. أمّا من الناحية السلبية فقد تضمن هذا النظر الجديد تشككًا فى المذهب القديم القائل باستخلاص المعارف من العالم الطبيعى. وهذا هو أحسن معنى لقول بروتاجوراس المأثور «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد». وبعبارة أخرى: إن المعرفة وليدة الحواس والقوى الإنسانية الأخرى، فهى بالتالى عمل إنسانى بحت. وليس فى أقوال أفلاطون عن بروتاجوراس ما يسوغ أنه كان يعنى حقًا أن يذهب إلى أن الشئ يكون صادقًا فى نظر مَن يراه كذلك، ولو أن أفلاطون نفسه ذهب إلى أن هذا التأويل هو ما يجب أن تفسر به عبارة بروتاجوراس. ولا ريب أنه لو صح ذلك لكانت هذه النظرية انتحارًا أدبيًا لمعلم محترف، والأرجح أنه إنما أراد القول بأن البحث

الملائم لدراسة النوع البشرى هو الإنسان نفسه. وعلى أية حال فإن كانت هذه الفلسفة الإنسانية الجديدة قد استهدفت القضاء على مناهج التفكير التى اتبعها الطبيعيون الأولون، فإنها تكون قد باءت بالفشل الذريع. ولكنها نجحت فى إيجاد ضرب جديد من الاهتمام وخلق اتجاه جديد.

وقد انتهى الفلاسفة القدماء تدريجيًا إلى تصوُّر التفسير الطبيعى كشفًا عن حقائق بسيطة لا تتغير، وإلى أن التغييرات التى تظهر فى كل مكان على وجه الأشياء المادية المحسوسة إنما هى تعديلات لهذه الحقائق. ولكن الإغريق فى القرن الخامس كانوا قد ألفوا تنوع العادات الإنسانية وتشعبها، وذلك عن طريق اتصالاتهم بالأجانب، أو بسبب التغييرات السريعة التى أدخلت على التشريع فى دولهم، فلا غرو إذن أن يجدوا فى العادات والتقاليد ما يماثل المظاهر المتغيرة، كما لا غرو أن يعودوا إلى البحث مرة ثانية عن «طبيعة» أو عن مبدأ دائم، يمكن على أساسه رد المظاهر العديدة إلى نظام ثابت.

وبذلك تكون المادة التى قال بها الفلاسفة الطبيعيون من قبل قد عادت إلى الظهور فى صورة جديدة، باعتبار أنها «قانون الطبيعة» الأولى النافذ خلال الصفات والتغيرات التى لا تنتهى للظروف الإنسانية. وإذا تيسّر كشف مثل هذا القانون الأبدى فقد يكون فى ذلك استقامة الحياة الإنسانية لحد ما. ومن ثم استمرت فلسفة الإغريق السياسية والأخلاقية تجرى على نفس النهج القديم الذى وضعته فلسفة الطبيعة، وهو البحث عن الثبات وسط التغير، والوحدة وسط الكثرة.

وكان موضع التساؤل بعد ذلك هو الصورة الممكنة لهذا العنصر الدائم فى حياة البشرية؛ فما هى حقيقة هذا العنصر غير المتغير فى الطبيعة البشرية، والذى يشترك فيه الناس جميعًا مهما خلعت عليهم العادات والتقاليد من طلاء يبدو وكأنه «طبيعة ثانية»؟. وما هى تلك المبادئ الدائمة فى العلاقات الإنسانية التى تبقى بعد أن تزول عنها كل ما تدثرت به، مع العرف، من صور أو مظاهر غريبة؟.

على أنه من الواضح أن مجرّد افتراض وجود طبيعة للإنسان، وأن بعض صور

العلاقات البشرية سليمة وصحيحة، لا تحسم بحال كنه هذا المبدأ. ثم ما هى النتائج التى ستترتب على معرفتنا بذلك المبدأ؟ وكيف تبدو العادات والقوانين الخاصة بالأمة التى ينتمى إليها الفرد إذا قورنت بهذا المبدأ؟. هل تؤيد ما فى الفضائل الموروثة من حكمة جارية ومعقولة؟. أو تكون هدّامة ومدمرة لها؟ فإذا اهتدى الناس فى عملهم إلى السبيل «الطبيعى» فهل يظلون على ما هم عليه من وفاء لأسرهم وإخلاص لأوطانهم؟.

وعلى هذا النحو انصهرت أصعب النظريات السياسية وأكثرها إبهامًا فى بوتقة الفلسفة السياسية، ألا وهى النظرية الطبيعية باعتبار أن فيها الحل لجميع التعقيدات التى تبدو فى سلوك البشر، سواء أكانت نفسية أم أخلاقية. فقد عرضت حلول مختلفة يستند كل منها إلى ما ظنه صاحبه «القانون الطبيعى»، وكان جميع الناس مجمعين على أن هناك مبدأ طبيعيًا فيما عدا جماعة الشكاك الذين أعلنوا آخر الأمر فى سآمة وملل أن أى شىء طبيعى كأى شىء آخر، وأن العرف والعادة رب جميع الأشياء، وبعبارة أخرى أن هنالك قانونًا إذا أمكن تفهمه دلّ على بواعث التصرُّفات الإنسانية، ولماذا يظن الناس أن بعض طرق السلوك شريف وخير، والبعض الآخر دنىء وشر.

الطبيعة والعُرف

توجد براهين عديدة تقطع بانتشار الجدل بين الأثينيين فى القرن الخامس حول موضوع الطبيعة فى مقابل التقاليد. وربما أمكن أن نستخلص من هذا الجدل، كما أمكن استخلاص الكثير من وجهات النظر الأخرى فى مناسبات سابقة، من وجهة نظر الثائرين الذين ذهبوا باسم قانون أسمى إلى نقد التقاليد القائمة والقوانين النافذة فى المجتمع. وفى الأدب الإغريقى مثل تقليدى يمكن الاستشهاد به نجده فى تمثيلية سوفوكليس (Sophocles) مسرحية أنتيجون (Antigone)، وفيها - وربما لأول مرة فى التاريخ - عالج فنان موضوع الصراع بين الواجب حيال القانون البشرى، والواجب حيال القانون الإلهى. فعندما اتهمت أنتيجون بخرق القانون حين أدّت الشعائر الجنائزية على جثة أخيها، أجابت الملك كريون (Creon) بقولها:

«حقًا إن هذه القوانين لم يأمر بها زيوس (Zeus) ولا العدالة الجالسة على العرش مع الآلهة، أمرت بهذه القوانين التى صنعها البشر، ولست أدرى كيف تستطيع أيها الرجل الفانى أن تلغى قوانين السماء الخالدة غير المكتوبة وتعبث بها، والتى لم تولد اليوم أو بالأمس، والتى لا تفنى يومًا ولا يعرف فى أى يوم انبعثت(٧)».

هذا التشبيه بين الطبيعة والقوانين السماوية، وذلك التضاد بين ما جرت به التقاليد وما هو حق حقًا، قدّر لهما أن تكونا بمثابة دستور لنقد المساوئ. فلعب هذا النقد المؤسس على قانون الطبيعة دوره بشكل متجدّد وبصورة متكررة خلال التاريخ المتأخر للفكر السياسى. ومن الأمثلة على ذلك استخدام يوريبيدس (Euripides) أيضًا لهذا التعارض السالف الذكر فى إنكار صحة الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق ـ وهو موضوع شائك بالنسبة للجماعة الأثينية حينذاك ـ فقال: «إن هناك أمرًا واحدًا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك بشىء، فكل منهم يحمل روحًا سليمة(٨)»، كما قال أيضًا: «الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل(٩)».

ولقد عرف النقاد الأثينيون فى القرن الخامس قبل الميلاد أن لمجتمعهم جانبًا فاسدًا، وأن النقد الموجّه إليه إنما يرتكز على الاحتكام إلى الحق الطبيعى والعدالة. لا إلى الفروق العارضة التى فرضتها التقاليد.

ومن الناحية الأخرى لم يكن الأمر يدعو بحال إلى تصوُّر الطبيعة على أنها تفرض مقاييس المثل العليا للعدل والحق. فالعدالة ذاتها يمكن تصوُّرها كعرف لا سند له غير قانون الدولة نفسها، وأن الطبيعة قد تبدو لا خلقية بالمعنى المتعارف عليه. ويرتبط هذا النظر باتجاهات السفسطائيين المتأخرين الذين وجدوا من مصلحتهم أن يصدموا مشاعر المحافظين بإنكارهم أن الرق ونبالة المولد أمران طبيعيان. ومن ثم ينسب إلى الخطيب ألقيداماس (Alcidamas) القول بأن الله قد خلق جميع الناس أحرارًا ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبدًا. على أن أكثر ما صدم شعور المحافظين كان السفسطائى أنطيفون (Anti-

phon) وجود أى فارق طبيعى بين الإغريق والبرابرة. فكانت نهاية القرن الخامس إذن فترة تميَّزت بأن شاهد فيها الآباء أشد التحامل من الأبناء على آرائهم دون كبير احترام.

ومن حُسن الطالع أننا نعرف بعض الآراء السياسية للسفسطائى أنطيفون من الأجزاء القليلة التى تبقت من كتابه «فى الحقيقة»(١٠). فهو يؤكد فى جزم ووضوح أن القانون هو مجرّد تعارف واتفاق، ومن ثم كان مضاداً للطبيعة، ومع ذلك فإن أفضل وسيلة للحياة هى أن يحترم المرء القانون أمام الناس. فإن لم يجد رقيبًا اتبع الطبيعة التى تعنى أن يعمل الشخص فى تصرفاته لمصلحته الخاصة، وأن لا ضرر على الفرد من انتهاك القانون إلا أن يرى وهو يفعل ذلك، وهو أمر لا يعدو أن يكون مسألة رأى. أمّا معارضة المرء للطبيعة فلها نتائج وخيمة لا يمكن تفاديها، إن معظم ما هو عدل من ناحية القانون يعارض الطبيعة، وإن الأشخاص الذين ينقصهم الاعتداد بأنفسهم يخسرون غالبًا أكثر مما يكسبون. وإن العدالة بالصورة التى يراها القانون معدومة الفائدة بالنسبة لمن يتعلقون بها؛ إذ إنها لا تمنع وقوع الضرر ولا تصلحه بعد وقوعه. ولقد كانت الطبيعة فى نظر أنطيفون هى ببساطة الأنانية وحب المصلحة الذاتية، ولكن يلاحظ بوضوح أنه كان يضع المصلحة الذاتية كمبدأ أخلاقى متعارض مع ما يسمى بالأخلاق. فمن يتبع الطبيعة يبذل لصالح نفسه دائمًا غاية الجهد المستطاع.

يتضح من هذه المقتطفات أن نظرات أفلاطون عن العدالة فى مطلع «الجمهورية» لم تكن من بنات أفكاره. كما نجد نفس الاتجاه فى قول ثراسيماخوس (Thrasymachus): إن العدالة ليست إلا «مصلحة الأقوى»، إذ إن الطبقة الحاكمة فى كل دولة هى التى تضع القوانين التى تراها أحفظ لمصالحها. والطبيعة هى حكم القوة وليست حكم الحق. ويذهب كاليكلس (Cal-licles) إلى فكرة مشابهة، ولكنها أكثر رونقًا حيث يقول فى محاورة جورجياس (Gorgias): إن العدالة الطبيعية هى حق الرجل القوى. وإن العدالة القانونية هى ذلك الحاجز الذى تقيمه جماعات الضعفاء لحماية أنفسهم. أو بنص عبارته: «لو

وجد رجل لديه القوة الكافية لداس بقدميه كل تعاليمنا وتعاويذنا وتمائمنا. وكل قوانيننا التى تتعارض مع الطبيعة[11]».

ونجد مثل هذا الاتجاه فى تلك الخطبة الشهيرة، التى ألقاها مبعوث أثينا إلى جزير ميلوس (Melos) وذكرها ثيوسيديدس (Thucydides) فقد جاء فيها: «إن الآلهة التى تؤمن بها والناس الذين تعرفهم إنما يحكمون حتمًا وحيثما استطاعوا وفقًا لقانون من وحى طبيعتهم». ويبدو بوضوح أن ثيوسيديدس قد أراد بذكر هذه الخطبة أن يُبيِّن روح السياسة الأثينية إزاء حلفائها.

ومما لا شك فيه أنه ليس من المتعين أن تتضمن النظرية التى توحِّد بين الطبيعة والأنانية نفس المدلولات المناهضة للمجتمع التى ذكرها أنطيفون أو التى استعرضها أفلاطون من خطب كاليكلس. وفى الكتاب الثانى من الجمهورية نجد جلوكون (Glaucon) يشرح هذه النظرية باعتدال أكثر، كنوع من العقد الاجتماعى الذى اتفق الناس فيه على ألا يتسببوا فى الإضرار بغيرهم حتى لا يصيبهم الأذى من هذا الغير. وإذا كانت قاعدة الارتكاز فى هذا النظام ستظل هى الأنانية، فإن حب المصلحة الذاتية حبًا مستنيرًا يمكن أن يتلاءم مع العدالة والقانون. ولئن كان هذا النظر لا يدعو إلى الخروج على القوانين، فإنه مع ذلك لا يتمشى مع فكرة أن المدينة هى عيشة مشتركة كما سبق البيان. فليس من روح الجماعة القول بأن يأخذ الإنسان فيها من أخيه قدر ما يستطيع مقابل ما يعطيه، ولذلك هاجم أرسطو هذه النظرية فى كتابه «السياسة» وعزاها إلى ليقوفرون (Lycophron) السفسطائى الذى كان من الرعيل الثانى لجماعة السفسطائيين، والذى تتلمذ على يد جورجياس، ولذلك يحتمل أن يكون قد ظهرت فى أوائل القرن الرابع صورة ما لنظرية العقد، كتطوّر منشق من مبدأ حُب المصلحة الذاتية، التى قامت فى مستهل القرن الرابع قبل الميلاد. وقد عادت هذه الصورة من الفلسفة السياسية إلى الظهور عند الأبيقوريين (Epi-cureans) فيما بعد.

وعلى ذلك، وقبل نهاية القرن الخامس، أخذ التعارض بين الطبيعة والتقاليد يمتد فى اتجاهين رئيسيين، يصوّر أولهما الطبيعة كقانون للعدل والحق

المتأصلين فى البشر وفى الكون. وقد استند هذا الرأى حتمًا إلى افتراض أن النظام فى الكون حكيم ونافع. وأنه وإن أمكن أن تكون إساءة استعماله محل نقد، إلا أنه كان بطبيعته أخلاقيًا، وفى نهاية الأمر دينيًا.

أمّا الاتجاه الثانى فقد رأى أن الطبيعة لا خلقية، وأنها - كما تتجلى فى البشر - أنانية واعتداد بالذات ورغبة فى المتعة والسلطان، وكان يمكن لمثل هذا النظر أن يتطوّر إلى نوع من النظرية النيتشية (Nietzschean) الخاصة بالتعبير عن الذات. كان يمكن أن تتطوّر صورتها المعتدلة إلى نوع من النفعية، وأن تتحوّل صورها المتطرِّفة إلى مذاهب مضادة للجماعة. وبذلك تكون قد جدت فى القرن الخامس قبل الميلاد أفكار، إن لم تبلغ حد التنظيم أو التجريد، فإنها عرضت للبحث والمناقشة معظم النظريات الفلسفية التى برزت فى القرن الرابع، ولعلها لم يكن يعوزها إلا أن تمر أثينا بمثل تلك الأيام السوداء التى عاصرت خواتيم حرب البيلوبونيز، لتطبع الشعب الأثينى بالطابع التأملى أكثر من الطابع العملى، وتجعل مدينته «مدرسة الهيلينيين» بصورة لم تخطر قط على بال ثيوسيديدس.

سقراط

كان سقراط هو الرسول الذى حوّل تلك الاتجاهات الفكرية المتناثرة إلى فلسفة محدّدة المعالم، وإليه يرجع الفضل فى كل التطورات التى تمخّضت عنها هذه الفلسفة. فقد أثرت شخصيته النفاذة فى أقوام أقصى ما يكونون تباينًا فى طباعهم وأخلاقهم، ومن آرائه اشتقت أفكار واستخلصت نتائج جد متعارضة فيما بينها من الناحية المنطقية. ومن الواضح أنها جميعًا مستمدة من شخصية سقراط.

فقد وجد أنتستينس (Antisthenes) مثلاً سر شخصيته كامنًا فى قدرته على التحكُّم فى ذاته، وتوسع فى هذا الرأى حتى انتهى إلى نظرية خاصة بقواعد الأخلاق، قوامها إنكار الخير فى الإنسان، فى حين وجد أريستبوس (Aristippus) سر هذه الشخصية ذاتها كامنًا فى قدرتها اللا محدودة على الاستمتاع، وتوسع بدوره فى هذا الرأى إلى بسط نظرية لقواعد الأخلاق قوامها اللذة - وهذان

وجهان مختلفان كل الاختلاف لفكرة كاليكلس عن الرجل القوى الذى يستطيع أن يطأ بقدميه ضعف الصلات الاجتماعية. على أن هذه الاتجاهات الفلسفية كانت تبدو ذات أهمية قليلة فى أول الأمر، فقد غضت الأبصار عنها روائع أفلاطون وأرسطو، ولكن مع الزمن تمثل الجميع فى سقراط المثل الأعلى للفيلسوف. ويبدو من المؤكد أن دراسات أفلاطون ـ وهو أعظم تلاميذ سقراط ـ قد تضمنت جانبًا أكبر من شخصيته، وتصويرًا أصدق لآرائه. على أننا نجد لدى سائر تلاميذ سقراط صدى لرد الفعل الإنسانى الذى بدأه السفسطائيون فقد كان جل هم سقراط فى سنوات عظمته الفكرية على الأقل هو الأخلاق، أو باختصار ذلك السؤال المحيِّر عن التقاليد المحلية الكثيرة المتغيّرة، وعن الحق الصحيح الثابت.

وهو على خلاف السفسطائيين قد أدخل فى نظريته الإنسانية القدر التقليدى المعقول من الفلسفة الطبيعية القديمة، فتميّزت تعاليمه بإيمانه أن الفضيلة هى المعرفة، وأنها بالتالى قابلة للتعليم والتعلُّم، فضلاً عن الطريقة التى نسبها إليه أرسطو وهى البحث عن التعاريف الدقيقة. وبهذين الأمرين أمكن الكشف عن قاعدة عامة للعمل، وأصبح مستطاعًا نشر هذه القاعدة بالوسائل التعليمية المختلفة. وبعبارة أخرى إذا ما أمكن تحديد مدلول الأفكار الأخلاقية، فإنه يصبح ممكنًا تطبيقها علميًا على حالات المعيشة الخاصة، ومن ثم يسهم العلم فى قيام وفى بقاء مجتمع واضح الامتياز. وقد كان إيجاد مثل هذا العلم النظرى الخاضع للبرهان الخاص بالشئون السياسية هو المطلب الذى سعى إليه أفلاطون طوال حياته.

ولا تعرف بدقة النتائج التى انتهى إليها سقراط فى الشئون السياسية، إلا أن ربطه الفضيلة بالمعرفة أمر واضح إلى حد لا يمكن معه إغفاله. ولا بد إذن من أن سقراط كان بوقًا ينقد الديمقراطية الأثينية التى كانت تفترض أن أى إنسان يصلح لشغل أى منصب. وقد بدا ذلك تفصيلاً فى محاورة الدفاع (The Apology) كما ذكره بصفة خاصة زينوفون (Xenophon) فى كتابه «الذكريات»[١٢] (Memorabilia) ومهما يكن من شئ فلا يمكن فهم محاكمة

سقراط والحكم عليه إلا فى ضوء اعتبارات سياسية من ورائها. فمن المرجَّح إذن أن يكون الكثير من المبادئ السياسية التى نجدها فى «الجمهورية» لأفلاطون هو فى الحقيقة من فكر سقراط الذى تلقاه عنه مباشرة تلميذه أفلاطون. وأيًا ما كان الأمر فمن المقطوع به أن ما فى «الجمهورية» من طبقة حاكمة تمتاز بالعقل. ومن اتجاه إلى إنقاذ الدولة على يد الحاكم الفيلسوف، كل ذلك كان وليدًا لرأى سقراط بأن الفضيلة هى المعرفة، بما فى ذلك الفضيلة السياسية.

هوامش الفصل الثانى

(١) هيرودوت، الكتاب الثالث، ٣٨.

(٢) يريد المؤلف هيرودوت. (المترجم).

(٣) الكتاب الثالث، ٨٠ ـ ٨٢.

(٤) تسمى هذه التمثيلية باليونانية Eccelesiazusae، حيث يتهكم فيها أرستوفان من فكرة أفلاطون فى جمهوريته عن شيوعية المال والنساء. وتتزعم براكساجورا (Praxagora) جماعة من النساء يلبسن ملابس الرجال ويدخلن المجلس لإصلاح الدستور. (المترجم).

(٥) ناقش جيمس آدم فروضًا مختلفة فى طبعته للجمهورية، المجلد الأول، ص ٣٤٥. وشيوعية المرأة مألوفة لقراء هيرودوت، انظر الكتاب الرابع، ١٠٤، ١٨٠. وانظر أيضًا يوريبيدس، المقطوعة ٦٥٥ (دندوروف).

(٦) عن إرنست باركر فى كتاب «النظرية السياسية للاغريق» (١٩٢٥) ص ٤٣، حيث روى القصيدة.

(٧) ٤٥٠ ـ ٤٥٧ (ترجمة ستور Storr). وتوحى فقرة فى ليسياس (ضد أندوقيدس ١٠) بأن الفكرة جاءت من خطبة لبركليس.

(٨) إيون ٢، ٨٥٤ ـ ٥٦ (ترجمة واى Way).

(٩) قطعة ٣٤٥ (دندورف). ترجمة باركر.

(١٠) بردى أكسيرنخوس Oxyrhinchus رقم ١٣٦٤، المجلد ١١، ص ٩٢. وكذلك فى إرنست باركر، نظرية الإغريق السياسية، أفلاطون والسابقون عليه. ولا ينبغى الخلط بين أنطيفون السوفسطائى وبين أنطيفون الذى قاد الثورة الأوليجاركية فى أثينا سنة ٤١١، ولو أنهما كانا متعاصرين.

(١١) ٤٨٤ (عن ترجمة جويت).

(١٢) الكتاب الأول، الفصل الثانى، ٩.

مراجع مختارة
الفصل الثانى
SELECTED BIBLIOGRAPHY

Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2nd ed. London, 1925. Chs. 3, 5.

Greek Philosophy. Part. I. From Thales to Plato. By John Burnet. London, 1920. Book II.

"The Age of Illumination". By J. B. Bury. In the Cambridge Ancient History, Vol. V (1927), ch. 13.

Before and after Socrates. By F. M. Cornford. Cambridge, 1932.

The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy. By Victor Ehrenberg. Oxford, 1943.

"The Old Oligarch". By A. W. Gomme. In Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson. Cambridge, Mass., 1940.

Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. I. Eng. trans. By Laurie Magnus. New York, 1901. Book III, chs, 4- 7. Vol. II. Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1905. Book IV, chs, 1- 5.

Paideia: The Ideals of Greek Culture. By Werner Jaeger. Eng. trans. By Gilbert Highet. 3 vols. New York, 1939- 44. Book II.

Society and Nature: A Sociological Inquiry. By Hans- Kelsen. Chicago, 1943. Part. II.

Greek Thought and the Origin of the Scientific Spirit. By Léon Robin. Eng. Trans. By M. K. Dobie. New York, 1928. Book III, chs. I, 2.

Socrates. By A. E. Taylor. London, 1933.

الفصل الثالث
أفلاطون - الجمهورية

ذهبت هزيمة أثينا فى حرب البيلوبونيز بأطماعها الإمبراطورية، ولكن تغير وضعها لم يحل دون استمرار تأثيرها فى حياة اليونان، بل فى حياة العالم القديم كله. فبعد أن فقدت إمبراطوريتها تحوّلت تدريجيًا إلى كعبة ثقافية لبلاد البحر المتوسط، وحافظت على هذه المكانة حقبة طويلة حتى بعد زوال استقلالها السياسى، بل لأجل طويل بعد الميلاد، فكانت مدارسها لتعليم الفلسفة والعلوم والخطابة على رأس المعاهد الأوروبية الكبيرة التى تخصصت بعد ذلك فى التعليم العالى، وفى البحث الذى يُصاحب بالضرورة الدراسات العليا، وقد أمها الطلاب من روما ومن جميع بلاد العالم القديم. وكانت أكاديمية أفلاطون أول مدرسة فلسفية، ولو أن إيزوقراط (Isocrates) الذى عنى بصفة خاصة بتدريس الخطابة وفن الإلقاء قد فتح مدرسة قبل ذلك ببضع سنين. أمّا مدرسة أرسطو فى اللوقيون (Lyceum) فقد افتتحت بعد ذلك بحوالى خمسين عامًا، ثم أنشئت بعد أرسطو بقرابة الثلاثين عامًا مدرستان كبيرتان: هما المدرسة الأبيقورية، والمدرسة الرواقية (Stoic).

ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه نحو التخصص الأكاديمى قد بدا لمن نبغوا تلقائيًا فى الحياة وفى الفن أيام بركليس، كنكسة منيت بها عبقرية الأثينيين. ولعله من الحق أن الإغريق ما كانوا ليتجهوا نحو الفلسفة، أو على الأقل على الصورة التى اتجهوا بها، لو أن حياة أثينا ظلت سعيدة ومزدهرة بمثل ما تحقق لها فيما يبدو عندما ألقى بركليس خطبته فى الرثاء التى سجل فيها شهرتها

العظيمة. ومع ذلك فما من شك فى أن تعليم المدارس الأثينية قد أسهم فى الحضارة الأوروبية بنصيب لا يقل عن نصيب فن القرن الخامس، وقد كانت هذه المدارس بداية الفلسفة الأوروبية، وبخاصة فيما يتعلق بالسياسة وغيرها من الدراسات الاجتماعية. وفى هذا الميدان كانت كتابات أفلاطون وأرسطو تعد بواكير الإنتاج الرائع للفكر الأوروبى. وقد بدأت هذه الكتابات بخطوات بدائية، ولم يكن هنالك ما يمكن أن يعتبر بحق مجموعة متمايزة بالصورة الواضحة المعروفة فى العصر الحديث، وكانت العلوم والروابط التى تصل بعضها ببعض لا تزال فى خطورتها الأولى، ولكن عندما تمت جميع مؤلفات أرسطو - سنة ٣٢٣ ق. م. - استقرت الخطوط العامة للمعرفة، فى الفلسفة، والعلوم الطبيعية، وعلوم السلوك الاجتماعى، والنقد، والفن، وتحددت بصورة تقبلها الفكر الأوروبى فى كل عهد من العهود التاريخية اللاحقة. ومن المؤكد أن أحدًا من المشتغلين بالتعليم لم يستطع أن ينتقص من اطراد التخصص أو ارتقاء مستوى الدقة الفنية الذى حققته المدارس، وذلك بالرغم من أن ما جاءت به كان أكاديميًا وبعيدًا عن واقع النشاط الاجتماعى.

الحاجة إلى العلوم السياسية

وُلد أفلاطون حوالى سنة ٤٢٧ ق. م. من أسرة أثينية عريقة. ولقد نسب الكثيرون من الشراح نقده للديمقراطية إلى أرستقراطية منبته، ومن الثابت أن أحد أقاربه كان من كبار رجال الثورة «الأولجاركية» التى نشبت سنة ٤٠٤ ق. م. إلا أنه يمكن تفسير موقفه هذا على نحو آخر، إذ إن أفلاطون لم يكن أقل ثقة بالديمقراطية من أرسطو الذى لم يكن من سلالة النبلاء، بل ولا من الأثينيين، والحقيقة أن الأمر الأساسى الذى أثر فى تفكير أفلاطون هو مصاحبته منذ صباه لسقراط، فقد أخذ عنه الفكرة الأساسية التى سيطرت دائمًا على فلسفته السياسية، وهى أن الفضيلة هى المعرفة، ومقتضى ذلك هو الاعتقاد من الناحية الموضوعية بأن هناك حياة طيبة لكل من الأفراد والدول، ويمكن أن تكون مناط الدراسة وأن تحدد بوسائل علمية منظمة، وأن يعمل بذلك على تحقيقها عقلا،

وهذا يفسر لماذا كان أفلاطون يبدو فى بعض النواحى أرستقراطيًا؛ إذ إن مستوى التكوين المدرسى الذى يتطلبه كان غير ميسور للجماهير أو للرأى العام. ولمّا كان أفلاطون قد بلغ نضجه فى أواخر الحرب «البليبونيزية» فلم يكن متوقّعًا أن يشارك بركليس تحمسه للحياة الديمقراطية «السعيدة ذات النظم المتغيرة». ولقد جاءت أفكاره الأولى عن السياسة والتى سجلها فى «الجمهورية» فى وقت كان فيه أكثر ما يكون إعجابًا بنظام أسبرطة العسكرى، وقبل أن تُثبت مأساة الإمبراطورية الإسبرطية ما اتضح من تفاهة هذا النظام.

ولقد أبان أفلاطون فيما كتبه عن تاريخ حياته ـ مما نجده فى الخطاب السابع[1] ـ كيف تطلع فى شبابه إلى الاشتغال بالسياسة، وكيف ترقب أن يؤدى نجاح ثورة الثلاثين الأرستقراطية (سنة ٤٠٤ ق.م.) إلى إدخال إصلاحات جوهرية يكون له فيها نصيب، إلا أن تجربة الشعب لحكم الأولجاركية سرعان ما جعلت الديمقراطية بمثابة العصر الذهبى، ولو أن هذه الديمقراطية ما إن أعيدت حتى أثبتت عدم صلاحيتها بإعدام سقراط.

ويسترسل أفلاطون فيقول:

«كانت نتيجة ذلك أننى بعد أن كنت متلهفًا إلى أقصى حد للاشتغال بالشئون العامة.. أنعمت النظر فى معترك الحياة السياسية فراعنى تلاحق الأحداث فيها وأخذ بعضها برقاب بعض، فأحسست بدوار، وانتهى بى المطاف إلى أن أتبيَّن بوضوح أن جميع أنظمة الحكم الموجودة الآن، وبدون استثناء، أنظمة فاسدة، فدساتيرها جميعًا أدنى إلى أن تكون مستعصية على الإصلاح ما لم تجتمع لإصلاحها معجزة من المعجزات القديمة يُصاحبها حُسن التوفيق. وقد دفعنى ذلك إلى أن أقول فى إطراء الفلسفة الصحيحة: «إنها ترفعنا إلى مكان ممتاز يمكننا فى كل حالة من تعرف ما هو خير للجماعات وللأفراد على السواء، وأنه لا سبيل إلى تحقيق حياة أسعد للجنس البشرى إلا بإحدى وسيلتين: فإمّا أن يتولى مقاليد الحكم جمهرة الفلاسفة السائرين على نهج الفلسفة الصحيحة الحقة، وإمّا أن تحول الطبقة الحاكمة المهيمنة على الشئون السياسية ـ بمعجزة من معجزات الإرادة الإلهية ـ إلى فلاسفة حقيقيين[2]».

وبالرغم من أن أفلاطون لم يذكر شيئًا فى هذا الخطاب عن مدرسته، فإن هذا الخطاب يغرى فى إلحاح بالظن بأن فى هذه الفقرة ما ينم عن البواعث التى حدت به إلى إنشاء مدرسته، ويغلب أن يكون قد كتب هذا الخطاب خلال السنوات القليلة التى تلت عودته إلى أثينا سنة ٣٨٨ ق. م. بعد رحلاته الطويلة. ولا شك أن أفلاطون لم ينشئ الأكاديمية لغرض محدد بالذات، فمن المبالغة إذن القول بأنه أراد إنشاء معهد لدراسة السياسة دراسة علمية وتدريب رجال على الحكم. فإن فكرة التخصص لم تكن قد بلغت حينذاك مثل هذا المدى، ولم يكن أفلاطون يفكر فى أن السياسة تحتاج إلى الفلاسفة، لأنها تحتاج إلى رجال تدربوا على صناعة الإدارة والتشريع. بل لعله كان يرى حاجة السياسة إلى رجال أرهفت المرانة العقلية إدراكهم، وقوت ملكتهم على تفهم الحياة الطيبة، وجعلتهم قادرين على التمييز بين الغث والسمين، والمفاضلة بين الوسائل المناسبة وغير المناسبة لتحقيق الخير. فقد كانت المشكلة امتدادًا لموضوع التمييز بين الطبيعة والعرف، مما شغل أذهان الإغريق خلال النصف الثانى من القرن الخامس، وبذلك كان الأمر فى تصوُّر أفلاطون جزءًا هامًا من مشكلة عامة هى: التمييز بين المعرفة الحقيقية، وبين المظهر والظن والوهم الخادع. فما من دراسة متقدمة لفرع من فروع المعرفة - كالمنطق والرياضيات مثلاً - إلا وتدخل فى نطاق تلك المعرفة. وفى الوقت نفسه يلاحظ أن أفلاطون - بما كان له من إيمان بأن المعرفة الحقة وتزويد الملوك بها هما الأمل الوحيد فى خلاص الدول - لم يكن يتمنى ويتوقع أن يؤدى معهده إلى بعث المعرفة الحقة ونشر الفلسفة، بدلاً من تلك الفنون الزائفة كالخطابة. ولا شك أنه آمن فيما بعد بأن فن الحكم أسمى فن، أو أنه علم الملوك.

وفى عام ٣٦٧ و٣٦١ قبل الميلاد قام أفلاطون برحلتيه الشهيرتين إلى سراقوسة (Syracuse) لمساعدة صديقه ديون (Dion) فى تثقيف وتوجيه الملك الصغير ديونيسيوس (Dionysius) الذى رأى فى توليه الحكم فرصته المتمناة لإدخال إصلاحات سياسية بعيدة المدى. فتصوّر ملكًا يافعًا ذا سلطات غير محددة، ولديه الرغبة الصادقة فى الإفادة المزدوجة التى تجمع بين نصائح عالم

وخبير بفن الحكم. وقد رُوى أفلاطون هذه القصة فى خطابه السابع فى أسلوب واضح كل الوضوح. على أن الحقيقة سرعان ما خيّبت آمال أفلاطون، إذ تبيَّن أن الملك المذكور لم يكن راغبًا فى الاستماع إلى النُصح، أو مستعدًا لترويض نفسه على الدراسة أو العمل، وهكذا فشل مشروع أفلاطون فشلاً ذريعًا. على أن ذلك الفشل لا يستشف منه أن غرض أفلاطون كان على أساس واهٍ. فقد كانت النصائح التى بعث بها فى رسائله إلى أتباع ديون (Dion) معقولة ومعتدلة. ويبدو واضحًا أن خطط ديون إنما حطمها فشله الشخصى فى انتهاج سياسة مسالمة وتفاهم مع أهل سراقوسة. وتبيَّن بعض فقرات خطاب أفلاطون السابع أنه أدرك الأهمية العظمى بالنسبة إلى العالم الإغريقى لوجود دولة إغريقية قوية فى صقلية تقف فى وجه أهل قرطاجة. ويدل مثل هذا المنحى من غير شك على نضج فى فن الحكم. وإذا كان قد آمن باستحالة قيام مثل هذه القوة بغير ملكية، فإن هذا القول قد سوغه إلى حد كبير ما قام به الإسكندر من إخضاع الشرق لحكم الإغريق، أمّا فيما يتعلق بمغامرة صقلية فإن أفلاطون قد شعر شعورًا واضحًا بأن عالمًا مثله قضى جيلاً فى الدعوة لفكرة افتقار السياسة إلى الفلسفة، ما كان ليستطيع أن يضن بالمعونة التى طلبها ديون، وفى ذلك يقول:

«لقد خشيت ألا أرى فى نفسى فى النهاية إلا مجرّد ألفاظ، وأن أرانى رجلاً غير قادر على الاضطلاع بأى عمل إيجابى».

وقد نوقشت المسائل المتصلة قليلاً أو كثيرًا بالفلسفة السياسية فى كثير من محاورات أفلاطون، ولكن ثلاثًا منها تناولت هذه المسائل بصورة مباشرة، ومنها يمكن جمع نظرياته، وهذه المحاورات هى «الجمهورية» و«السياسى» و«القوانين»[٣]. وقد كتب أفلاطون «الجمهورية» فى عهد شبابه، أو فى باكورة رجولته تقريبًا، وربما خلال خطوات إنشائه مدرسته. ومع أنه من المؤكد أن هذه المحاورة قد قصد بها أن تكون عملاً قائمًا بذاته، وهذا هو رأى جلة النقاد الذين تأثروا بها، إلا أنه يبدو أن تأليفها قد استغرق عدة سنين، وهناك شواهد أسلوبية تدل على أن الجزء الخاص بمناقشة العدالة فى الكتاب الأول إنما كتب فى تاريخ مبكر نسبيًا. أمّا محاورة «القوانين» من جهة أخرى فهى إنتاجه فى شيخوخته.

ومن المتواتر أن أفلاطون قد أدركته المنية عام ٣٤٧ ق.م. وهو دائب على العمل فى المحاورة المذكورة. وبذلك يمكن القول بأن هناك فاصلاً زمنيًا قد يجاوز ثلاثين سنة بين تدوين «الجمهورية» وكتابة «القوانين»، ويمكن أن تلاحظ فى أسلوب الكتاب الأول حماسة شباب أفلاطون، وذلك فى المرحلة التى أنشأ فيها مدرسته، على حين يكشف كتابه الآخر عن خيبة الأمل التى أحسها مع امتداد العمر، وربما ضاعف إحساسه بها فشل مغامرة سراقوسة التى سبق ذكرها. أمّا «السياسى» فقد كتب بين المحاورتين فى فترة ربما كانت أقرب تاريخيًا إلى «القوانين» منها إلى «الجمهورية».

الفضيلة هى المعرفة

«الجمهورية» من الكتب التى تعز على التصنيف، فهو لا ينطوى تحت أى قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة أو العلوم الحديثة. ففيه تجد فى الواقع ما يمس كل نواحى فلسفة أفلاطون، كما أن فى مادته من الاتساع ما يمكن معه القول بأنها لم تترك شيئًا من الحياة الإنسانية إلا عالجته، فقد تناول دراسة الرجل الصالح والحياة الصالحة التى لم تكن فى نظر أفلاطون إلا العيش فى دولة صالحة، وكذلك دراسة وسائل معرفة ماهية هذا الخير والسبيل إلى الحصول عليه، ولا غرو أن يتطرّق المرء وهو يعالج موضوعًا بهذا القدر من الشمول إلى كل نواحى النشاط الفردى والاجتماعى. ولذلك لا ينسب كتاب «الجمهورية» إلى أى نوع من المؤلفات، بل ولا ينسب إلى السياسة، أو إلى علم الأخلاق، أو الاقتصاد، أو علم النفس، ولو أنه يشملها جميعًا ويتجاوزها إلى الفن والتربية والفلسفة. وهناك أمور عدة أدّت إلى هذا الاتساع فى مادة الكتاب المذكور اتساعًا يتعذّر على القارئ الأكاديمى أن يقبله. فقد استطاع أفلاطون بفضل أسلوب المحاورات الأدبى الذى استعمله أن يضمن لكتابته شمولاً وحرية فى ترتيب المواد لا تتحمّلها المؤلفات المعتادة. وفوق ذلك فإن العلوم المنوّعة التى أشرنا إليها فيما سبق، لم تكن قد تحدّدت معالمها وتميّزت فيما بينها بالصورة التى عُرفت بها فيما بعد، والتى لا تخلو من الاصطناع. ولكن الأمر الذى يتجاوز فى أهميته الاعتبارين الفنيين الأدبى

والعلمى سالفى الذكر، هو ما سبقت الإشارة إليه من أن الحياة نفسها لم تكن منوعة ومقسمة فى دولة المدينة بالصورة التى نعرفها، اليوم، إذ كانت كل أوجه النشاط الفردى متصلة اتصالاً وثيقًا بصفة المواطن. ومن ثم كان دينه هو دين الدولة، وفنه - إلى درجة بعيدة جدًا - هو الفن المطبوع بطابعها، ومن شأن وضع كهذا أن يجعل إيجاد الفواصل المميّزة بين تلك الموضوعات متعذّرًا، فالرجل الصالح يجب أن يكون مواطنًا صالحًا، ولم يكن ميسورًا لمثله أن يوجد إلا فى دولة صالحة، فكان من العبث أن يبحث ما هو صالح للفرد منعزلاً عن تقدير ما هو صالح كذلك للجماعة، ولذلك كان من المحتوم أن تتداخل المسائل السيكولوجية والمسائل الاجتماعية، وأن تختلط الاعتبارات الأخلاقية بالاعتبارات السياسية، فيما حاوله أفلاطون من بحوث.

على أن غزارة المادة التى تناولها أفلاطون فى «الجمهورية» وتنوع موضوعاتها والمشاكل التى تتضمنها، لم تدخل دون بروز نظرية أفلاطون السياسية كوحدة جد متسعة بلغت مبلغ البساطة فى تركيبها المنطقى. ويمكن تلخيص أهم مواضع البحث وأكثرها تصويرًا لفلسفة أفلاطون فى قضايا قليلة، مع ملاحظة أنه لم تسدها جميعًا وجهة نظر واحدة فحسب. بل تميّزت كذلك بأنه قد استنبطها فى دقة هائلة بعمليات من التفكير المجرّد لم تخل مع ذلك من ملاحظة النظم القائمة دون أن يزعم هو ارتكازه عليها. ويمكن إلى حد ما أن يعد ذلك التقسيم الوارد فى الكتابين الثامن والتاسع عن أنواع الحكومات باستثناء مما تقدّم، أمّا بحث حالة الدول القائمة بالفعل فقد أجراه أفلاطون لإبراز الفرق بينها وبين الدولة المثالية، ويمكن لذلك إغفاله عند تقديرنا نظرية أفلاطون الرئيسية فى الجمهورية. وبجانب ذلك نجده يعرض نظرية الدولة فى تسلسل مرتبط الفكرة مع التناسق والبساطة فى آن واحد. ولا بد، فى الواقع، من إصرارنا على أن فكرة واحدة تطغى على هذه النظرية هى الحياة السياسية فى دولة المدينة، وأنها من الإمعان فى البساطة بحيث نجحت فى تحقيق غرض أفلاطون من بحثه.

وهذا يُفسر شعوره بالحاجة إلى تكوين نظرية ثانية دون أن يسلم مع ذلك بقصور الأولى، كما يُفسر موقف أرسطو - أعظم تلاميذه - الذى وإن قبل بعض

النتائج العامة جدًا فى «الجمهورية» نجده فى الجملة أقرب إلى الفلسفة السياسية التى جاءت فى «السياسى» و«القوانين» منه إلى تلك الفلسفة التى شرحها أفلاطون فى «الجمهورية». فالمغالاة فى تبسيط النظرية فى الدولة المثالية السياسية التى تخللت كتابات أفلاطون المبكّرة (باستثناء مبادئ باللغة العمومية فى طابعها) جعلت تلك الكتابات بمثابة استطراد عارض فى معالجة الموضوع.

إنّ الفكرة الأساسية فى «الجمهورية» قد ساورت أفلاطون فى صورة من وحى نظرية أستاذه سقراط، القائلة «بأن الفضيلة هى المعرفة». وقد عزّزت هذه الفكرة لديه خبرته السياسية الشخصية التعسة، وتبلورت فى إنشاء معهده الأكاديمى لتنمية روح المعرفة الحقة كأساس لفكرة فلسفة صناعة الحكم.

ويمكن القول إن عبارة «الفضيلة معرفة» تُفيد أن هناك خيرًا موضوعيًا يمكن معرفته، وأن الوصول إلى هذه المعرفة ممكنٌ فعلاً بالفحص العقلى أو المنطقى أكثر مما هو ممكن بالبداهة أو الحدس أو حُسن التوفيق. والخير حقيقة موضوعية أيًا كان رأى الناس فيه، وهو قابل للتحقيق، لا لأن الناس يريدونه، بل لأنه خير. وبعبارة أخرى لا تُعدّ الإرادة الفردية فى هذا الشأن إلا أمرًا ثانويًا، فما يريده الناس مرهون بمقدار ما يرونه فيه من خير، ولكن ليس الخير خيرًا لمجرّد أن الناس يريدونه وينتج من ذلك أن الرجل الذى تتوافر له المعرفة - سواء أكان فيلسوفًا أو معلمًا أو عالمًا - ينبغى أن يمكن من الاستحواذ على سلطة نافذة فى الحكومة، وأن يكون مؤهله الوحيد لتلك السلطة هى تلك المعرفة. وهذه هى العقيدة الكامنة وراء كل ما تضمنه كتاب «الجمهورية»، وهى التى حدت بأفلاطون إلى التضحية بكل ناحية من نواحى الدولة لا تندرج تحت مبدأ الحكم المطلق المستنير.

ومع ذلك فإنا حين نفحص هذا المبدأ نجده أرسخ أساسًا مما يبدو لأول وهلة، إذ يتضح بالتحليل أن مشاركة الإنسان للإنسان فى الجماعة إنما ترجع إلى حاجتهما المتبادلة وما تستتبعه من تبادل فى السلع والخدمات. وعلى ذلك فإن مطالبة الفيلسوف بالحكم ليست إلا حالة هامة جدًا لما يوجد حيثما يعيش الناس معًا، وهو أن كل عمل تعاونى إنما يعتمد على قيام كل فرد بنصيبه من العمل.

ولكى نعرف معنى ذلك بالنسبة للدولة يجب أن نحدّد أى الأعمال هو جوهرى. واستقصاء ذلك يصل بنا إلى الطبقات الثلاث، وأهمها وأوضحها من غير شك طبقة الفيلسوف الحاكم. على أن هذا التقسيم فى الأعمال مع الحصول من كل فرد على خير ما يستطيع أداءه ـ أى التخصص فى الوظيفة وهو أساس المجتمع ـ إنما يتوقّف على عاملين أساسيين، هما: الاستعداد الطبيعى والتدريب؛ والأول موهوب والثانى مسألة خبرة وتعليم. والدولة كمشروع عملى إنما تقوم على ضبط هذين العاملين وتنسيق تفاعلهما، وبعبارة أخرى تعتمد على اكتشاف أحسن الكفايات البشرية وتنميتها بأحسن وسائل التعليم؛ ويعزز مجموع هذا التحليل الفكرة الأصلية، وهى أنه لا أمل فى قيام الدولة الفاضلة ما لم توضع السلطة فى أيدى مَن يعلمون، أى مَن يعلمون أولاً أى الأعمال تتطلبها الدولة الصالحة، ويعلمون ثانيًا ماذا تهيئه الوراثة والتربية للمواطنين الصالحين للقيام بهذه الأعمال.

وعلى ذلك يمكن القول بأن نظرية أفلاطون تنقسم إلى قسمين، أو قضيتين رئيسيتين: الأولى أن الحكومة ينبغى لها أن تكون فنًا يعتمد على المعرفة الصحيحة، والثانية أن المجتمع هو تبادل إشباع الحاجات بين أفراد تكمل مواهبُ بعضهم مواهبَ البعض الآخر. وتعتبر هذه القضية الأخيرة من الناحية المنطقية بمثابة مقدمة للأولى. ولكن نظرًا لأن المفروض أن أفلاطون قد اقتبس المبدأ الأول بكامل عناصره تقريبًا عن سقراط، فإنه يمكن القول بأن المبدأ الثانى قد جاء تعميمًا وبسطًا للمبدأ الأول، وبذلك تكون نظرية سقراط القائلة بأن الفضيلة هى المعرفة قد أثبتت أنها أوسع مدى فى التطبيق مما يبدو لأول وهلة.

عدم كفاية الظن

إن النظرية القائلة بأن الخير ليس إلا المعرفة الصحيحة إنما انحدرت إلى أفلاطون عن النظرية القديمة الخاصة بالتفريق بين الطبيعة والتقاليد،

والمنازعة التى قامت فى هذا الشأن بين سقراط والسفسطائيين، فما لم يوجد شىء جميل جمالاً حقيقيًا وموضوعيًا، وما لم تتفق الفئة العاقلة من الناس على التسليم بذلك، فإنه لا يمكن أن يوجد مستوى ما لفن الحكم كما تمنى أفلاطون أن يكون. ولقد توسّع أفلاطون فى مناقشة هذه المسألة بمختلف فروعها فى الأجزاء الأولى من محاوراته، وذلك فيما أجراه من مقارنات مبتكرة بين السياسى والطبيب أو الصانع الماهر، وكذلك فى مقارنته فى محاورة «جورجياس» التى يقابل فيها بين فن الخطابة وفن الطاهى البارع فى إشباع الشهيّة. وكذلك أيضًا فى انتقاده للسفسطائيين فى محاورة «بروتاجوراس» (Protagoras) لما رآه فى تعاليمهم من ادعاء ومن انعدام المنهج. هذا بالإضافة إلى إسهابه فى المقابلة بين وظيفة التفكير العقلى والإلهام، أو بين المعرفة المنظمة والحدث. ومن هذا القبيل كذلك المناقشات الطويلة التى أجراها حول الفن فى «الجمهورية»، وتقديره المتواضع للفنانين كرجال يحققون نتائج، دون أن يعرفوا كيفية أو سبب تحقيقها. وعلى نفس هذه الوتيرة يسير أفلاطون فى حديثه عن السياسيين وكيف أنهم، حتى العظماء منهم، إنما حكموا بنوع من «الجنون السماوى» - ومن الواضح أنه لا يمكن أن يتمنى أى إنسان جديًا تلقين هذا الجنون المقدس!

على أن صعوبات دولة المدينة ليست فى نظر أفلاطون نتيجة لسوء التعليم وحده، ولقصور القيم المعنوية عند رجال الدولة أو المعلمين فحسب، وإنما ترجع فى الواقع إلى اعتلال مجموع أفراد الشعب، وإلى اعتلال الطبيعة البشرية ذاتها. وقد قال أفلاطون إن الشعب نفسه هو السفسطائى الأكبر. والمسألة الأساسية التى يتردّد صداها باطراد فى تعاليمه الخلقية هى إيمانه بأن الطبيعة البشرية فى حرب دائمة مع نفسها، وأن هناك طرازًا أدنى من الرجال يتعيَّن على الطراز الأسمى أن يحمى نفسه منه بأى ثمن، وهذا هو الذى جعل من أفلاطون رجلاً يكاد يكون مسيحيًا فى نظر آباء الكنيسة، وهكذا ذهب إلى غير رجعة الإيمان بفكرة «التغير السعيد» التى أشاد بها بركليس بصورة رائعة فى خطبته الجنائزية. فإن تلك الثقة السعيدة التى خلقت تلقائيًا وبنجاح، جيلاً بأسره انقضت وترك

مكانها الشك والتوجُس فى جيل جديد أكثر توتّرًا، ومع ذلك فقد ظل أفلاطون على أمل فى إمكان استعادة المجتمع لطمأنينة النفس التى سعد بها من قبل، على أن تكون هذه الاستعادة عن طريق دراسة الإنسان لنفسه، وأخذه إياها بالنظام الصارم. وكذلك يمكن القول بأن «الجمهورية»، كانت فى الأصل دراسة نقدية لدولة المدينة، كما كانت بالفعل، وبكل ما رآه أفلاطون فيها من عيوب ملموسة، ولو أنه ـ لأسباب خاصة ـ تخيّر أن يعرض نظريته فى صورة مدينة مثالية. وكان يستهدف من ذلك الكشف عن مبادئ الطبيعة الخالدة التى حاولت المدن السياسية حينذاك أن تتحدّاها.

ومن أهم العيوب الرئيسية التى هاجمها أفلاطون، جهل رجال السياسة وعدم كفايتهم، وهو الأمر الذى اعتبره نكبة لحكومات الديمقراطية. فالصُنّاع عليهم أن يعرفوا مهنتهم، أمّا السياسيون فلا يعرفون شيئًا على الإطلاق، إلا أن يكون ذلك فن الإسفاف فى إرضاء شهوات الحيوان الأكبر[٤] (The Great Beast)، ولقد كان الجيل الذى كتب فيه «الجمهورية» بعد كارثة الحرب البيلوبونيز زمانًا أعجب فيه الأثينيون إسبرطة ونظامها ـ ولقد بلغ إعجاب زينوفون (Xenophon) فى ذلك حدًا أبعد مما ذهب إليه أفلاطون، فما كان لهذا الأخير أن يعجب بملء قلبه بنظام التعليم العسكرى البحت الذى عرفته إسبرطة، أيًا كان إعجابه بما يخيم على هذا التعليم من تقديس للواجب، على أنه من الملحوظ أن أفلاطون كان أشدّ نقدًا لإسبرطة فى أخريات حياته. عندما كتب «القوانين» منه عندما كتب «الجمهورية». وأكثر من ذلك أن فكرة اختيار الكفايات وتدريبها مهنيًا كانت فى عهد أفلاطون قد بدأت تساور الإغريق. وقبل افتتاح أفلاطون للأكاديمية بسنوات معدودة أدهش العالم جندى محترف يدعى إفكراتس (Iphicrates) بما أثبته من أن قلة من الجنود ذوى الأسلحة الخفيفة مدربة تدريبًا مهنيًا، قادرة على الصمود أمام فرقة مشاة إسبرطة ذات الأسلحة الثقيلة. ويمكن القول بأن احتراف الخطابة قد بدأ فى نفس الوقت الذى بدأت فيه مدرسة إيزوقراط (Iso-crates)، وعلى ذلك لم يكن أفلاطون إلا مجرّد شارح لفكرة ترعرعت من قبله. ولكنه رأى بحق أن الأمر فى مجموعة أوسع من مجرّد تدريب الجنود أو الخطباء،

بل وأوسع من فكرة التدريب ذاتها . فمن وراء هذا التدريب نجد الحاجة إلى معرفة ما يجب تعليمه وما يجب أن ندرب الناس عليه، فلا يمكن التسليم بأن هناك من توجد عنده من قبل المعرفة التى يراد تلقينها، فالحاجة ماسّة جدًا إلى المزيد من المعرفة أكثر منها إلى أى شىء آخر. ولعل الأمر المميّز حقيقة لأفلاطون هو الجمع بين التدريب والبحث، أو بمعنى آخر بين مستوى حرفى من المهارة وبين مستوى علمى من المعرفة، وفى هذا تتمثّل أصالة ما جاء فى «الجمهورية» عن فكرته فى التعليم العالى، ويغلب على الظن أنه قد أراد بإنشاء الأكاديمية تحقيق ذلك الهدف.

ومن الأخطاء الخاصة بنظم الحكم الديمقراطى عدمُ الكفاية، ولكن أفلاطون رأى إلى جانب ذلك عيبًا آخر ساد جميع نُظم الحكم على السواء، وهو القسوة المتطرّفة والأنانية المسرفة اللتان يتميّز بهما الصراع الحزبى، مما يخشى معه فى أى وقت أن يؤدى بكل فئة إلى إعلاء مصلحتها الخاصة على مصلحة الدولة نفسها . فالانسجام فى الحياة السياسية ـ وهو المواءمة بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة ـ مما فاخر بكليس بتحقيقه فى حياة أثينا، هذا الانسجام، كما رأى أفلاطون بحقّ، لا يكاد يعدو مجرّد مثل من المثل العليا، فإن الولاء للمدينة كان فى أحسن صوره فضيلة لم ترسخ فى النفوس، على حين كانت الفضيلة السياسية فى حكم التقاليد الجارية أقربَ إلى أن تكون ولاء لنوع ما من حكومات الطبقات. فكان الأرستقراطى وفيًا لصورة الدستور الأوليجاركى، فى حين كان الرجل العامى وفيًا للدستور الديمقراطى، وكان كل من هذين الطرازين من الناس أقرب فى المشاركة إلى من يماثلون مكانه فى الدول الأخرى إلى الطبقات الأخرى فى داخل دولته نفسها . وإن فى سياسة الإغريق كثيرًا من الأمثلة على ذلك، مما يُعدّ وفقًا لمعايير السياسة الحديثة خيانة وطنية، ولعل خير ما نعرفه من الأمثلة على ذلك، وإن لم يكن أسوأها، ما رواه التاريخ عن ألقبيادس الذى لم يتردّد فى التآمر مع كل من إسبرطة وفارس ضد دولته أثينا، لكى يستعيد لنفسه ولحزبه نفوذهما السياسى. وكانت إسبرطة إبان قوتها، الحكومة الأرستقراطية التى تتطلع إليها الأحزاب الأرستقراطية فى كل المدن

وتطمع فى عونها، على حين كانت أثينا محط آمال الطبقات الشعبية فى مختلف تلك المدن.

وكان روح الانقسام أو الأنانية الحزبية السبب الرئيسى فى عدم الاستقرار النسبى فى نظام المدينة السياسية. وقد عزا أفلاطون ذلك إلى تضارب المصالح الاقتصادية بين الملاك والمعدمين، وكان الأليجاركيون يعتنون بحماية ملكيتهم وتحصيل ديونهم أيًا كان العبء الناجم عن ذلك بالنسبة للفقراء، فى حين كانت تستهوى الديمقراطيين فكرة مساعدة المواطن غير المتعطّل عن العمل أو العاجز، على حساب الخزانة العامة، من الأموال التى تجبى من الموسرين. ولذلك قال أفلاطون بحق إنه قد وجدت مدينتان فى مدينة، حتى فى أصغر المدن: مدينة الأغنياء ومدينة الفقراء، وهما فى صراع دائم أبدىّ. ويرى أفلاطون أن هذه الحالة قد بلغت من الخطورة حدًا لا علاج له إلا بإدخال تغييرات أساسية على نظام الملكية الفردية. وقد كان من رأيه أن العلاج الحاسم الذى يستأصل تلك المشكلة من جذورها لا يتحقق إلا بإلغاء الملكية الفردية إلغاء تامًا، أو على الأقل يجب أن تُزال الفروق الشاسعة بين الغنى والفقر، وأن يكون تعليم المواطنين موجهًا نحو تقديم الصالح العام على أى اعتبار آخر، ولا يقل هذا فى أهميته عن تثقيف الحكام. ثم إن قصور الكفاية وانتشار روح التحزِّب والانقسام هما العيبان الأساسيان فى الحياة السياسية اللذان وقفا عقبة كأداة فى سبيل كل إصلاح لنظام الحكم فى دولة المدينة الإغريقية.

الدولة كمثال

ليست الناحية النظرية أو العلمية فى مذهب أفلاطون أقل أهمية بالنسبة له من الناحية النقدية. فهناك خير بالنسبة للأفراد وبالنسبة إلى الدول. وإدراك هذا الخير ومعرفة ماهيته ووسائل التمتع به إنما يرجع إلى المعرفة. والحق أن للناس آراء متغايرة فى ذلك. ولديهم انطباعات جد مختلفة عن كيفية تحقيق ذلك الخير، ولكن ليس من بين هذه الآراء وإن تجاوزت الحصر ما يمكن تخيُّره إلا القليل، فمعرفتنا للخير، إن أمكن الوصول إليها، ستكون شيئًا مختلفًا كل

الاختلاف، إذ يتعيَّن أولاً وقبل كل شيء أن تتوافر ضمانات عقلية تكفل تحقيق هذه المعرفة، وأن تستند هذه الضمانات إلى ملكات عقلية غير تلك التى تصدر عنها آراء الناس. ويتعيَّن ثانيًا أن تكون هذه المعرفة واحدة وغير متغيِّرة، فلا تكون شيئًا فى أثينا وشيئًا آخر فى إسبرطة، بل تكون المعرفة هى ذاتها فى كل زمان وكل مكان. وبالاختصار يتحتّم أن تعتمد هذه المعرفة على الطبيعة لا على تيارات العادات والتقاليد المتقلبة، ففى الإنسان كما فى غيره من أجزاء هذا العالم عنصر دائم هو «الطبيعة» المتميّزة عن أى مظهر خارجى تتخذه؛ والكشف عن الطبيعة، والاهتداء إلى كنهها، هو فيصل التفرقة بين العلم والظن. وعندما يقول أفلاطون إن الفيلسوف هو مَن يعرف الخير، فليس ذلك من قبيل التفاخر بمعرفة كل شيء، بل هو مجرّد توكيد بوجود مستوى موضوعى يُقاس عليه، وإن المعرفة أفضل من الظن، والقياس بين المعرفة المهنية والمعرفة العلمية لا يغرُب عن ذهن أفلاطون فلزام على السياسى أن يعرف خير الدولة كما يعرف الطبيب شئون الصحة. كما يتعيّن على السياسى أن يفهم العلل التى تعمل على الفساد أو على الحفظ. والمعرفة وحدها هى التى تميّز بين السياسى الحق والزائف، كما تميّز بين الطبيب والدجال.

وعندما كتب أفلاطون «الجمهورية» حدا به ذلك العزم على السير على المنهج العلمى. إلى أن تكون نظريته صورة لدولة مثالية، لا أن يقتصر على وصف دولة قائمة بالفعل. وعلى الرغم مما قد يبدو فى ذلك من التناقض، فمن المقطوع به أن أفلاطون فى الجمهورية يصوّر المدينة الفاضلة (Utopia) لا على أنها قصة يهفو إليها الخيال كما فعل دانتج (Dunning)، بل لأنه أراد بهذا التصوير أن يكون بداية حملة علمية على «مثال الخير»، فكان على السياسى أن يعرف ما الخير، وأن يتبيّن بالتالى ما يلزم لخلق دولة صالحة، فيعرف تبعًا لذلك ما يتطلبه إيجاد تلك الدولة الصالحة. كما يجب عليه أن يعرف ماهية الدولة، لا فى أشكالها العارضة، بل كما هى فى صميمها أو جوهرها. وبصفة عامة فإن حق الفيلسوف فى أن يحكم إنما يمكن تسويغه فقط إذا اتضح أن طبيعة الدولة تتضمن ذلك. فدولة أفلاطون إذن يجب أن تكون «الدولة بالذات» أى الدولة المثالية أو

النموذجية لجميع الدول[٥]. ولم يكن مجرّد وصف نظم الدول القائمة فعلاً مما يحقق غرضه، ولا الاقتصار على مجرّد مناقشات نفعية كما يسوغ حق الفيلسوف فى الحكم، فموضوع الكتاب فى الواقع هو الطبيعة العامة للدولة كنوع أو نموذج مُعيَّن للحكم، أمّا كون الدول القائمة آنذاك تعيش فعلاً على هذا النحو أو لا، فمسألة ثانوية. وهذا النهج هو السبب فى أن أفلاطون سما بأسلوب معالجة المسائل العلمية، مما قد يضيق به القارئ الحديث. ومن السهل المغالاة فى تقدير مدى بعد أفلاطون عن الظروف الواقعة، ولكن حسب فهم أفلاطون للمشكلة فإن موضوع ما إذا كانت الدولة المثالية ممكنة التحقيق فعلاً أو لا، كان خارجًا عن نطاق البحث. فقد كان يحاول إظهار ما يجب أن تكون عليه الدولة من حيث المبدأ، فإن جاء الواقع على خلاف هذا المبدأ فتبًا لهذا الواقع، أو بعبارة أخرى كان أفلاطون يفترض أن الخير هو ما كان خيرًا فى ذاته وله وجود خارجى، إمّا أن يحبه الناس أو أن يعملوا على الاقتناع بالحاجة إليه، فهذه مسألة أخرى. ولا ريب فى أن الفضيلة إذا كانت هى المعرفة؛ فإنه يمكن افتراض أن الناس يطلبون الخير حين يعلمون ماهيته، ولكن الخير لا يصبح أعظم شأنًا بسبب ذلك.

ويزيد فهمنا لطريقة أفلاطون فى هذا الصدد إذا أدركنا أن فكرته فيما يمكن أن يكون علمًا مقبولاً للشئون السياسية قد بنيت على منهج البحث فى الهندسة. وقد كانت العلاقة وثيقة جدًا بين فلسفته وبين علم الرياضة لدى الإغريق. ويرجع ذلك إلى سببين، هما: تأثره بالفيثاغوريين (Phythagoreans)، والتحاق اثنين بمعهده من أعظم علماء الرياضة والفلك فى عصره. ومن المأثور أنه كان يرفض أن يقبل فى الأكاديمية طلبة لم يدرسوا الهندسة من قبل. وفوق ذلك فإن أفلاطون نفسه قد طرح أمام طلبته مسألة رد حركات الكواكب المنحرفة فى الظاهر إلى أشكال هندسية، وفى ظل هذا التوجيه حل هذه المعضلة يودكسس الكنيدى[٦] (Eudoxus of Cnidos) فتحققت بذلك أول نظرية علمية فى النظام الفلكى، وكانت كذلك أول اقتراب من التفسير الرياضى للظواهر الطبيعية. وبالاختصار فإن منهج التفسير العلمى الدقيق الذى ظهر عند الإغريق أول الأمر

فى علمى الهندسة والفلك؛ والذى عاد للظهور فى القرن السابع عشر فى علم الفلك وعلوم الطبيعة، يعتبر تراثًا منحدرًا عن التفكير الأفلاطونى الرائع. وقد كان بزوغ هذا المنهج على وجه التحديد فى ذلك العصر الذى شهد تأسيس الأكاديمية وتأليف «الجمهورية».

وعلى ذلك لا يستغرب بتاتًا أن يتصوَّر أفلاطون أن تقدم الإدراك العقلى لكنه الحياة الطيبة إنما ينحو نفس هذا المنحى الرياضى، فقد تصوَّر بوضوح بأن دقة العلوم المضبوطة إنما تعتمد على الإحاطة بالمثل وتفهمها. فلا وجود للهندسة إلا حين يقنع المرء بالتفكير فى الأشكال المثالية، مع إغفال الاستطرادات والتعقيدات التى تظهر فى مختلف تطبيقات المثال الواحد، وكل ما يمكن أن يتطلبه التجريب - فى علم الفلك مثلاً - أن تحافظ النماذج المستعملة على المظاهر، أو بإيجاز أن تكون النتائج التى ينتهى إليها الفلكى متفقة مع ما يبدو حاصلاً فى عالم السماء.

ومن الواضح أن النماذج التى يستعملها الفلكى، من دوائر ومثلثات صادقة، إنما تنبئ عما هو حاصل فعلاً[٧]. فعلى نفس هذه الوتيرة لا تهدف «الجمهورية» إلى وصف الدول، بل إلى البحث عما هو جوهرى أو نموذجى[٨] فيها، أى بيان المبادئ الاجتماعية العامة التى يقوم عليها كل مجتمع يستهدف تحقيق حياة فاضلة. وهذا النحو من التفكير يشبه فى جوهره ذلك الذى حدا بهربرت سبنسر (Herbert Spencer) إلى استنباط «أخلاق مطلقة»، وهو مستوى الفرد المثالى فى مجتمع كامل التطوُّر، وتكون تلك الأخلاق معيارًا مثاليًا يرجع إليه فى الدراسات الاجتماعية الوصفية[٩]. وقد يشك فى فائدة، بل وفى إمكان، تحقيق مثل هذا الهدف على النحو الذى تصوَّره أفلاطون أو سبنسر، ولكن من الخطأ الجسيم الظن بأن أفلاطون قصد إلى هجر خياله ليرتمى فى أحضان الوهم.

تبادل الحاجات وتقسيم العمل

إن مذهب أفلاطون القائل بوجوب أن يكون السياسى عالمًا يعرف مثال الخير، قد فتح له بابًا يشرف منه على نقد دولة المدينة السياسية، كما أمده

بمنهج سار عليه وأفضى به إلى الدولة المثالية، وانتقل من هذا الباب مباشرة إلى تحليل الدولة النموذجية. وهنا مرة أخرى وجد أن فى وسعه أن يتابع السير على قاعدة التخصص، فمقارناته المستمرة بين السياسى وغيره من مهرة الصُنّاع والعُمّال أو المشتغلين بشتى الحرف، مقارنات تقوم على الحق أكثر منها على التمثيل. وسبب ذلك أن الجماعات قد ظهرت قبل كل شىء نتيجة للحاجات البشرية التى لا يمكن إشباعها إلا حين يكمل الناس بعضهم بعضًا. فللناس حاجات كثيرة، ولا يوجد مَن يستطيع العيش على أساس الاكتفاء الذاتى، ومن ثم كان لزامًا أن ينشد كل من الآخر العون والمبادلة، وأبسط الأمثلة على ذلك بالطبع هو إنتاج الطعام وتبادله وسائر أسباب العيش المادية، على أن هذا القول يمتد أيضًا إلى أبعد بكثير من الحاجات الاقتصادية فى المجتمع. فالتبادل فى نظر أفلاطون مجال لعمل تحليل عام لكل صور اتصال الناس فى المجتمع. فحيثما توجد جماعة فهناك حتمًا نوع من إشباع الحاجات، ومن تبادل الخدمات لتحقيق هذه الغاية.

ويُعد هذا التحليل الذى أدخله أفلاطون ببساطة وإحكام فى نظريته عن الدولة المثالية من أعمق ما حوته فلسفته الاجتماعية من كشف، فقد ألقى بذلك ضوءًا على ناحية من نواحى الجماعة البالغة الأهمية بالنسبة لأية نظرية اجتماعية، كما أوضح هذا التحليل وجهة نظر لم تُفارق النظرية الاجتماعية للمدينة السياسية مطلقًا بعد ذلك، ومجمل القول أنه يجب تصوُّر الجماعة كنظام للخدمات يقوم فيه كل عضو بقدر من الأخذ والعطاء، واختصاص الدولة فى هذا التبادل وما تعمل على تنظيمه فى الجماعة هو إيجاد أوفق الطرق لإشباع الحاجات، والتناسق فى تبادل الخدمات. والأفراد فى مثل هذا النظام إنما ينفذون الأعمال المطلوبة، وتتوقف أهميتهم الاجتماعية على قيمة العمل الذى يؤدونه، فكل ما يمتلكه الفرد إذن هو أولاً وقبل كل شىء مركز أو وضع هو مندوب للعمل فيه، والحرية التى تكفلها الدولة له ليس من أغراضها أن تمتعه بإرادة حرة بقدر ما تستهدف تمكينه من أداء الخدمات المطلوبة منه.

وتختلف هذه النظرية عن تلك التى تصوِّر العلاقات الاجتماعية فى صورة عقد أو اتفاق، وتقتصر وظيفة الدولة بالتالى وبصفة أولية على كفالة حرية الاختيار. وقد وجدت نظرية من هذا النوع الأخير، كما ذكرنا فى الفصل السابق فيما نقلناه عن أنطيفون (Antiphon) السفسطائى، وفى ملاحظات جلوكن (Glau-con) عن العدالة فى الكتاب الثانى من «الجمهورية». على أن أفلاطون قد رفض هذه النظرية، لأن التعاقد باعتماده على الإرادة وحدها لا يستطيع أن يثبت أن العدالة هى فى ذاتها فضيلة. فالمنظمات الاجتماعية يمكن استنادها إلى الطبيعة أكثر من استنادها إلى العُرف، وذلك فقط إذا أمكن إثبات أن لما يفعله الفرد مغزى أبعد من مجرّد العمل الذى يريد أن يفعله. وقد دلّ على مدى ما لهذه الحجة من إقناع، أن أرسطو قد سلم بها تمامًا رغم أنه لم يتأثر تأثرًا كبيرًا بآراء أفلاطون عن المدينة المثالية. فتحليل الجماعة فى الصفحات الأولى من كتاب السياسة كان مجرّد صورة جديدة لحجة أفلاطون القائلة بأن المجتمع يقوم على الحاجات المتبادلة.

على أن تبادل الخدمات يتضمن مبدأ آخر لا يقل فى أهميته عن المبدأ السابق، وهو مبدأ تقسيم العمل والتخصص فى القيام بالمهام. ذلك لأن الحاجات إذا ما أشبعت بطريق التبادل، فإن كل فرد لا بد أن يتوافر لديه فائض من الحاجات التى يؤديها، وأن يتحقق لديه نقص كذلك فى الحاجات التى يأخذها. ومن هذا تبدو ضرورة قيام نوع من التخصص، فينتج الفلاح من الأغذية أكثر من حاجته، على حين ينتج صانع الأحذية عددًا منها يزيد على ما يلبسه. ومن هنا يكون من صالح كل منهما أن ينتج للآخر، ليكون كلاهما أوفر طعامًا وأحسن كساء، وذلك بفضل عملهما معًا بدلاً من أن يوزع كل منهما جهده لعمل كل ما يحتاج إليه من أشياء. وتقوم هذه الأفكار، فى نظر أفلاطون، على حقيقتين أساسيتين فى النفس البشرية: أولاهما أن الناس يختلفون فى المواهب، ومن ثم يؤدون بعض الأعمال أحسن من غيرهم، والحقيقة الثانية أن المهارة تكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم مقبلين على أداء العمل الذى يتفق مع استعدادهم الطبيعى، وفى ذلك يقول: «يجب أن نخلص من ذلك أن

جميع الأشياء يزداد إنتاجها وفرة ويسرًا وجودة إذا ما تولى الفرد أداء الشيء الذى جعلته الطبيعة صالحًا له، وكان هذا الأداء فى الوقت المناسب ودون مزاولة شيء آخر من الأعمال[١٠]. وعلى هذا النحو من الإيجاز والتعمُّق البالغ فى تحليل الجماعة والطبيعة البشرية اعتمد أفلاطون فى معالجته سائر الأسس التى تقوم عليها الدولة.

ومن هذا يتبيَّن أن فكرة الفيلسوف الحاكم ليست بدعة، وأن طلبه الحكم إنما يسوغه نفس المبدأ السائد فى مختلف الجماعات. فمحو التخصص كلية يمحو معه كل تبادل اجتماعى، ولو انعدمت فوارق المواهب الطبيعية فرضًا لانعدم أساس التخصص، وإذا انعدمت كل مرانة تكمل الموهبة الطبيعية وتدفع بها إلى المهارة، فلن يكون للتخصص معنى بعد ذلك. هذه إذن هى القوى الكامنة فى الطبيعة البشرية، والتى يجب أن تعتمد عليها كل من الجماعة والدولة، فليست المسألة إذن فى استخدام هذه القوى بل فى حُسن استخدامها. فهل يقسم الناس وفقًا لمواهبهم الحقيقية؟، وهل يُتاح لهذه المواهب من المرانة الحكيمة المناسبة ما يبلغ بها أكمل صورها؟. وهل تكون هذه الحاجات التى لا ينفك الإنسان يعمل على إشباعها بالتعاون مع غيره هى أسمى وأوفق حاجاته، أو هى مجرّد نوازع تصدر عن أكثر طبائعه انحطاطًا وأشدها طلبًا للترف؟. ولا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا فى ضوء ما يسميه أفلاطون ضمنًا «معرفة الخير». فإذا أنت عرفت الخير استطعت الإجابة عن هذه الأسئلة، وهذه هى الوظيفة الخاصة بالفيلسوف. فتوافر المعرفة لديه هو فى الوقت نفسه حقه وواجبه فى أن يحكم.

الطبقات والأنفس

يتضح لنا بعد إمعان النظر أن هذه الحجة تفترض افتراضًا هامًا لم يذكره أفلاطون صراحة، وهو أن القوى الفردية من شأنها - إذا ترعرعت بالتعليم الصحيح فى تنظيمها وحُسن ضبطها - أن تخلق جماعة اجتماعية متجانسة، فقد كانت آفة الدول القائمة هى خطأ نظم تعليمها، أو على أية حال إذا كانت ثمة

حاجة إلى تنشئة أصلح - كما آمن أفلاطون - فإن تحسين الجهود المبذولة كفيل بتحقيق هذا الغرض. وبعبارة أخرى يسلم أفلاطون بأنه ليس فى تنشئة النفس البشرية تنشئة حسنة ما يتجافى أو يتعارض اجتماعيًا مع التناسق الواجب أن يسود الجماعة البشرية، لمجرّد أن القوى الفردية تكون بذلك قد تطوّرت إلى الحد الأقصى والأكمل، وهذا الافتراض الذى أسس أفلاطون عليه رأيه ليس صحيحًا على الإطلاق، بل إن الكثيرين من المفكرين من عهد أفلاطون قد ناقشوا هذا الرأى حتى ذهب بعضهم إلى حد القول بعكس ذلك، وأن التدريب الاجتماعى لا يعدو أن يكون تحكمًا فى حرية الفرد فى التعبير عن نفسه. على أن أفلاطون لم يدخل هذا الاحتمال فى حسابه. ومع أنه لم يذكر الافتراض السابق الإشارة إليه صراحة، فإنه قد استند إليه فى الجمهورية[١١] دون أن يفسّره، مما يدعو إلى الحيرة. وهذه هى النقطة التى افترض عندها أن الدولة ليست بالنسبة إلى الفرد إلا «كتابًا كبيرًا»، والتى يتحوّل عندها بالتالى موضوع العدالة من البحث عنها فضيلة فردية إلى البحث عنها صفةً للدولة. وتخفى على أفلاطون الصعوبة فى هذا التحوُّل، الذى يبدو للقارئ العصرى أمرًا مفتعلاً، بما افترضه من وجود تناسق كامن يربط الطبيعة البشرية بالمجتمع، ويربط المجتمع بالطبيعة البشرية، وهو يُفسِّر هذا التناسق بأنه ضرب من التوازى. فلكل من الفرد والدولة أصل واحد مشترك يحول دون أن يكون الخير فى أحدهما مخالفًا خلافًا أساسيًا للخير فى الجانب الثانى.

ويجب التسليم بأن لهذا الافتراض الفضل الكبير فى أروع ما جاء عن مثال الخير فى المدينة وفى عرض أفلاطون له، وهو هذا الافتراض الذى يُفسِّر السبب فى أنه لا توجد، فى نظر أفلاطون، هوّة سحيقة تفصل الميول الطبيعية عن الواجب، أو تفصل مصالح الأفراد عن مصالح المجتمع الذى ينتمون إليه. وأنه عندما يظهر تعارض بين هذه وتلك - ولم تكتب «الجمهورية» فى الحقيقة إلا لظهور هذا التعارض فعلاً - فإن المشكلة تصبح مسألة نمو وتوافق، لا مسألة تحكم وقوة. فالفرد غير الاجتماعى إنما يفتقر إلى فهم أحسن لطبيعته الخاصة، وإلى تحسين أوفى لقواه، بحيث تتطوّر وفقًا لهذه المعرفة. فالنزاع الداخلى الذى

يثور فى نفسه ليس صراعًا تستعصى تهدئته بين ما يريد أن يفعله وما يجمل به أن يفعله، وذلك لأن التعبير الكامل لقواه الطبيعية إنما يجمع فى النهاية بين ما يريده حقيقة، وما هو مؤهّل لنيله فعلاً. ومن ناحية أخرى فإن كل ما يحتاج إليه المجتمع غير المتجانس، هو أن تُتاح فيه للمواطنين فرص النمو الكامل اللازم لتحقيق احتياجاتهم. فمشكلة الدولة الفاضلة، ومشكلة الرجل الفاضل، ليستا إلا وجهين لموضوع واحد، والإجابة عن إحداهما يجب أن تكون فى آن واحد إجابة عن الأخرى، وينبغى أن تكون الأخلاق خاصة وعامة فى نفس الوقت، ولو لم يكن الأمر كذلك، فإن حل مشكلتها يرجع إلى تقويم الدولة وتحسين مستوى الفرد حتى يتحقق بينهما التناسق المستطاع. وإنه لمما يشك فيه كثيرًا أن نجد فيما قيل حتى اليوم مثلاً أعلى فى الأخلاق أفضل من ذلك القول.

وفى الوقت نفسه فإن محاولة أفلاطون الاعتماد على تحليل واحد يُفسَّر به الدولة والفرد معًا، أتاحت له التوصل إلى نظرية أبسط من أن تُحل مشكلته. فتحليل الدولة قد كشف عن وجود ثلاث وظائف ضرورية لا بد من تأديتها. فلا مندوحة من إشباع الحاجات الطبيعية، ومن حماية الدولة، وحكمها. ويقتضى مبدأ التخصص أن تتميّز الخدمات الجوهرية مما يستتبع ظهور ثلاث طبقات تشمل العمال الذين ينتجون، والحراس الذين ينقسمون بدورهم انقسامًا غير حاسم إلى جنود وحكام، أو إن كان الحاكم فردًا فهو الملك الفيلسوف، وبما أن أساس تقسيم الوظائف هو اختلاف الاستعدادات، فإن الطبقات الثلاث ترتكز على وجود ثلاثة أنواع من الناس: أولئك الذين أهّلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم، وأولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيههم، وأخيرًا أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم، كالفصل النهائى فى رسم الوسائل وتحديد الأهداف. وهذه الملكات الثلاث تتضمن من الناحية النفسية ثلاث قوى حيوية أو «أنفس»: أولاها تلك التى تشمل الملكات الشهوانية أو الغذائية، والتى افترض أفلاطون أن مقرها بالجسم فيما تحت الحجاب الحاجز، والثانية هى النفس المنفذة أو «الغضبية» ومقرها الصدر، والثالثة النفس العاقلة أو المفكرة ومقرها الرأس.

وطبـيـعى أن يكون لكل نفس من هذه الأنفس الثـلاث كـمـالهـا الـخـاص أو فضيلتها. وقد طبق أفلاطون هذا الرأى إلى حد ما. فالحكمة لديه كمال النفس العاقلة، والشجاعة كمال النفس الغضبية (العاملة)، ولكنه تردد فى القول بأن الاعتدال مقصور على النفس الغاذية. والعدالة هى الوسط الملائم الذى يصل بين الوظائف الثلاث، سواء أكان ذلك فى طبقات الدولة أم فى ملكات الفرد.

ولعل من الخطأ أن يُغالى المرء فى التنويه بنظرية «الأنفس الثلاث» هذه، فإن أفلاطون - فيما يبدو - لم يحاول قط بصورة جدية أن يتوسع فيها، بل إنه فى أغلب الأحوال لم يستند إليها فى مناقشاته السيكولوجية. وفضلاً عن ذلك فإنه ليس صحيحًا أن هذه الطبقات الثلاث قد فصلت فى كتاب «الجمهورية»، ذلك الفصل الدقيق الذى توحى به النظرية. وليس هذا التقسيم إلى فئات ثلاث من قبيل النظام الطبقى المعروف؛ إذ إن الانتساب إلى هذه الفئات أو الطبقات التى ذكرناها ليس وراثيًا، بل على العكس نجد المثل الأعلى المنشود هو إيجاد جماعة يتاح لكل طفل يولد فيها الانتفاع بأرفع أنواع التدريب الذى يتلاءم مع الطبيعة، ويرتقى فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التى تؤهله أعماله لشغلها بجدارة. (والمقصود هنا بأعماله استعداداته مضافًا إليها التعليم والتجربة). وقد بدا أفلاطون فى «الجمهورية» جد متحرر من التعصب الطبقى، وأكثر تحررًا من أرسطو مثلاً، وهو فيها أكثر تحررًا كذلك منه فى تصويره للدولة التالية فى الأفضلية فى «القوانين». ولكن الحقيقة الثابتة مع كل الاعتبارات المتقدمة هى أن هذا التوازى بين القوى العقلية والطبقات الاجتماعية قيد أفلاطون ومنعه من أن يعالج فى «الجمهورية» تعقد المشاكل السياسية التى كان يناقشها. وقد دفعته النظرية المذكورة إلى القول بأن كل ما فى الدولة من ذكاء قد تجمَّع وتركّز فى الحكام، وذلك بالرغم من أن إشادته المتكّررة بمهارة الصنّاع من حيث كفايتهم السياسية لا عمل لهم إلا الطاعة، وهذا لا يكاد يختلف عن القول بأنهم معدومو الكفاية السياسية. والمركز الذى عهد إليهم به لا سبيل إلى تقويمه ولو بالتعليم، إذ يلوح أنهم لا يحتاجون إلى تعليم لمزاولة النشاط السياسى، أو للمشاركة فى مظاهر الحكم الذاتى للجماعة. فهم فى هذا النطاق من حياة الدولة مجرّد نظارة أو متفرجين.

وكثيرًا ما عزيت هذه النتيجة، كما فعل إدوارد زيللر[١٢] إلى ضآلة شأن أرباب الصناعات والحرف اليدوية، إذا ما قورنوا بأرباب المهن الفكرية. ولكن الحق أن أفلاطون قد أبدى من الإعجاب الصادق بالمهارة فى الصناعة اليدوية أكثر مما فعل أرسطو، ونجد تفسير ذلك فى افتراض أن الحكومة الصالحة ليست إلا مسألة معرفة؛ وأن المعرفة دائمًا فى حوزة طبقة من الخبراء، شأنها فى ذلك شأن مهنة الطب. وفى رأى أفلاطون أن علاقة معظم الناس بحكامهم تشبه على الدوام علاقة المريض بطبيبه. ولقد تساءل أرسطو[١٣] عما إذا لم تكن هناك حالات يكون فيها الاهتداء بالمرانة والتجربة أفضل منه بمعارف الخبراء، فالشخص الذى يزمع أن يسكن بيتًا ما لا يحتاج مثلاً إلى بناء يفيده بأن هذا البيت مريح أم لا. على أن آراء أفلاطون عن المعرفة عندما كتب «الجمهورية» لم تترك إلا أهمية ضئيلة للمرانة أو الخبرة. ونتج عن ذلك أنه أخفق فى تفهم ناحية من أهم النواحى السياسية لنظام «دولة المدينة» التى رمى إلى تحسين حياتها المدنية. ولقد ساء ظنه بمبدأ التغير السعيد إلى حد جعله يندفع إلى نهاية الاتجاه المقابل، فلم ير للصنّاع أية مواهب للخدمة العامة فيما عدا مهنهم. فقد انقضى عهد حرية الأخذ والعطاء التى عرفتها اجتماعات ندوة المدينة ومجلسها كما سلف القول. وهذه الناحية من الشخصية الإنسانية التى قدرها الديمقراطيون الأثينيون أكثر من أى شىء آخر، يجب أن تمحى من عامة الجماهير، فتعيش هذه الجماهير - فيما يتعلق بأوجه النشاط الأعلى للحياة - تحت وصاية أحكم الرجال.

العدالة

تبلغ نظرية الدولة ذروتها فى «الجمهورية» عند تصوير فكرة العدالة. فالعدالة هى الوشيجة التى توطد الروابط فى المجتمع، وهى اتحاد يؤلّف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل واحد منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقًا لاستعداده الطبيعى ولدربته ومرانته. والعدالة فضيلة عامة وخاصة، لأنها هى التى تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء. فليس أحسن للرجل من أن يكون

له عـمل، وأن يكون صـالحًا لأداء هذا العـمل. كـمـا أنه ليس أحـسن للآخـرين والمـجـتـمع كله من أن يشـغل كل واحـد المـركـز الـذى هـو مـؤهـل لـه. وفى ذلك يقـول باركر[١٤].

«وعلى ذلك يمكن تعريف العدالة الاجتماعية بأنها مبدأ لمجتمع يتألف من صنوف مـخـتلفـة من الناس اندمـجـوا مـعًا بدافع حـاجـة كل منهم إلى الآخـر؛ وامتزاجهم فى مجتمع واحد، وانصراف كل منهم إلى وظيفته. مما ينشأ عنه مجموع يبلغ حد الكمال، إذ جاء ثمرة جماع العقل الإنسانى وصداه».

هذا هو قـول أفلاطون فى تعريف العدالة تعـريفًا أوليًا أنهـا «إعطاء كل فـرد مـاله» ذلك أن مـا «له» أو ما للفرد، هو أن يعمل بحسب حالته الكائنة بالفعل فى ضوء مؤهلاته ومرانه، على حين أن ما «عليه» هو أن يؤدى بأمانة الأعمال التى يتطلبها المركز الذى يشغله.

مثل هذا التعريف للعدالة يلفت نظر القارئ العصرى بما أغفله وبما تضمنه على السـواء. فـهو ليس تعـريفًا قـانونيًا للعدالة بأى مـعنى، فـقـد جـاء خلوًا ممـا يتضمنه اللفظ اللتينى (Ius)، أو اللفظ الإنجليـزى (Right) من معنى القـدرة على مباشـرة تصـرفات إرادية فى ظل حـماية القانون وبتأييد سلطة الدولة، وبانتفاء هذه الفكرة لا تعنى*العدالة لدى أفلاطون، إلا من بعيد، المحافظة على السلام العـام والنظام، وليس للنظام العـام الخـارجى على الأقل إلا نصـيب ضـئيل فى التجانس الذى يكون الدولة. فما توفره الدولة لرعاياها ليس الحرية والحماية كمقـومات للحياة، بل تهيئة فـرص التبـادل الاجتـماعى التى تحقق ضـرورات ومقتضيات الحياة المتحضرة. حقًا إن فى مثل هذه الحياة الاجتماعية حقوقًا كمـا أن فيـهـا واجبات، ولكن يتعـذر القول بأن هـذه الحـقـوق والواجبـات تخص الأفـراد بأى مـعنى خـاص. فهى حـقـوق وواجـبـات أكـثـر اتصـالاً بالخـدمـات أو الوظائف التى يُمارسهـا الأفـراد. فالتحليل إذن يجـرى على أسـاس أن الدولة قد نشـأت وليدة الحـاجات المتبادلة، ويسـتعمل بالتالى عبـارة «خدمات» لا عبـارة «سلطات» والحاكم نفسه ليس استثناء من القاعدة، لأنه قد اختص بالوظيفة التى أهلته لها حكمته. ففكرة السلطة أو القوة صاحبة السيادة ـ كما وصف الرومان

حكامهم - لم يكن لها نصيب فى نظرية أفلاطون السياسية، بل ولا فى فكر أى فيلسوف إغريقى.

بهذا يكمل العرض العام لنظرية أفلاطون عن الدولة، وقد بدأت بفكرة أن الخير يجب أن يعرف عن طريق البحث المنظم، ثم أقامت المجتمع على أساس هذه الفكرة مبيِّنة أن هذا المبدأ متضمن فى كل مجتمع. ويعتبر تقسيم العمل والتخصص فى المهن شرطًا للتعاون الاجتماعى، وأن مشكلة الملك الفيلسوف إنما هى تنظيم كل هذه الأمور على أحسن وجه. ولما كانت الطبيعة البشرية، فى صميمها وبالفطرة، اجتماعية، فإن أقصى فائدة للدولة تعنى كذلك أقصى فائدة للمواطنين، فالهدف إذن هو تحقيق التوافق التام بين الأفراد وما يرتقب شغله من وظائف الدولة الهامة. أمّا باقى مناقشات أفلاطون فيمكن اعتبارها متفرعة عما تقدم. والسؤال الوحيد الباقى يتعلّق بالوسيلة التى يستطيع بها السياسى تحقيق ذلك التوافق المطلوب. ويمكن أن يُقال بصفة عامة إن هناك طريقتين فقط لحل هذه المشكلة: فإما أن تُزال العوائق الخاصة التى تعترض الطريق إلى بلوغ مرتبة «المواطن الصالح»، وإمّا أن ترتقى المطالب الإيجابية الواجب توافرها فى المواطن الصالح. والطريقة الأولى تؤدى إلى النظرية الشيوعية، وتؤدى الثانية إلى نظرية التربية.

الملكية والأسرة

تتخذ شيوعية أفلاطون شكلين أساسيين يلتقيان فى إلغاء الأسرة. أمّا الشكل الأول فهو تحريم الملكية الخاصة على الحكام، سواء أكانت منازل، أم أرضًا، أم مالا، وجعلهم يعيشون فى المعسكرات ويتناولون طعامهم على مائدة مشتركة. وأمّا الشكل الثانى فهو إلغاء الزواج الفردى الدائم، والاستعاضة عنه بالإنسان الموجه وفقًا لمشيئة الحاكمين لإنتاج أصلح سلالة ممكنة، وهذا الربط بين الوظيفتين الاجتماعيتين من إنجاب الأطفال وإنتاج السلع وحيازتها، كان أيسر فهمًا فى مجتمع يعيش فى أساسه فى ظل نظام اقتصادى عائلى على خلاف مجتمعنا الحالى. فالتجديد الشامل فى ناحية يتبعه مباشرة تجديد شامل فى

الناحية الأخرى. على أن الشيوعية فى «الجمهورية» إنما تنطبق على فئة الحراس وحدها، أى الجنود والحكام، فى حين أتيح للصنّاع الاحتفاظ بأسرهم ومالهم من أملاك وأزواج، أمّا كيف يتسق ذلك النظر مع فكرة إفساح مجال الترقى من أدنى الدرجات إلى أعلاها، فأمر لا نجد له تفسيرًا، ولكن أفلاطون فى الحقيقة لم يكلف نفسه مشقة التبسط فى تفصيل خطته. وأعجب من ذلك أنه بصدد نظريته الخاصة بالملكية الفردية لا يقول شيئًا عن الأرقاء. حقًا إن دولة أفلاطون تبدو ممكنة بغير رق، نظرًا لأنه لم يخصص فيها عملاً للعبيد. وفى هذا الشأن تختلف دولة أفلاطون فى محاورة «القوانين» عن ذلك اختلافًا كبيرًا. ولهذا قال كونستنتين ريتر[١٥] (Constanttin Riter): إن الرِّق قد ألغى فى «الجمهورية» من حيث المبدأ ولكن لا يكاد يُصدق أن أفلاطون قصد إلى إلغاء نظام عالمى حينذاك (وهو الرِّق) دون أن يذكر ذلك. ولذلك فالأقرب إلى الاحتمال أن أفلاطون قد عدّ الرق أمرًا قليل الأهمية.

ولم يكن أفلاطون بأى حال هو الوحيد الذى آمن بأن النظام الذى يوجد هوّة اقتصادية بين مواطنى الدولة هو أخطر وضع سياسى. وقد كان الإغريق عامة جدّ صُرحاء فى التسليم بأن الدوافع الاقتصادية بالغة التأثير فى تحديد النشاط السياسى والاتجاهات السياسية، فقبل «الجمهورية» بمدة طويلة قسم يوريبيدس (Euripides) المواطنين إلى طبقات ثلاث هى: طبقة الأثرياء غير النافعين الذين لا ينقطع طمعهم فى المزيد من المال، وطبقة الفقراء المعدمين الذين يأكلهم الحقد، والطبقة المتوسطة أو طبقة الفرسان الأشدّاء حماة الدولة. وقد فهم الإغريق أن الدولة الأوليجاركية دولة تحكم بوساطة ذوى الحسب ولمصلحتهم، وهم الذين يتوارثون الثروة، وأن الديمقراطية حكومة بوساطة الكثرة ولصالحها، وهى كثرة لا تملك نسبًا عريقًا ولا ثروة. وكانت الفروق الاقتصادية مفتاح التفرقة السياسية، كما يتضح من آراء أفلاطون فى الأوليجاركية[١٦]، ومن ثم لم تكن أهمية الأسباب الاقتصادية بالنسبة للشئون السياسية فكرة جديدة ابتدعها أفلاطون، بل كان إيمانه بأن شدّة التفاوت فى الثروة لا يتمشى مع سلامة الحكم إنما يجارى الاعتقاد العام الذى خلقته تجارب الإغريق خلال أجيال عديدة. فقد

كانت أسباب اضطراب حياة أثينا السياسية راجعة إلى هذا السبب منذ أيام «سولون» على الأقل.

ولقد بلغ من شدّة اقتناع أفلاطون بوخامة أثر الثروة على الحكومات أنه لم يجد سبيلاً إلى القضاء على هذا الشر إلا بإلغاء الثروة نفسها بالنسبة للجنود والحكام. فلا وسيلة لمعالجة جشع الحكام إلا بتجريدهم من الحق فى تملك أى شىء، كما أن إخلاصهم لواجباتهم المدنية لن يفسح المجال للمناقشات الخاصة. وإن مَثَلَ إسبرطة، حيث حرم المواطنون من استعمال النقود ومن امتياز الاشتغال بالتجارة، كان له بغير شك وزنه فى وصول أفلاطون إلى هذه النتيجة. ومع ذلك فإن الأسباب التى استند إليها أفلاطون خليقة بإنعام النظر؛ فهو لم يكن يعنى أقل عناية بالقضاء على تفاوت الثروة لما فى ذلك من إجحاف بالأفراد، وإنما كان هدفه توفير أقصى قدر مُستطاع من الوحدة داخل الدولة، والملكية الفردية متعارضة مع ذلك الغرض. وهذا الأسلوب الجازم فى التدليل طابع مميِّز للفكر الإغريقى، فإن أرسطو بدوره عندما انتقد الشيوعية لم يبن نقده على أساس أنها غير عادلة، بل على أساس أنها لا تحقق الوحدة المرجوّة. وعلى ذلك كانت أهداف شيوعية أفلاطون سياسية بحتة. وهذا النحو من التفكير يناقض تمامًا أسلوب المذاهب الاشتراكية الحديثة فى البحث عن المجتمع المثالى أو المدينة الفاضلة. فأفلاطون لا يرمى إلى استخدام الحكومة لتحقيق المساواة بين الثروات، بل يسوى بين الثروات ليتفادى عامل قلق يعرقل سير الحكومة.

ويصدق هذا القول كذلك على ما قصده أفلاطون بإلغاء الزواج، ذلك أنه ينظر إلى العاطفة العائلية فى أشخاص بعينهم كمنافس قوى آخر للدولة ينال من الولاء للحاكمين، فانشغال الفرد بأبنائه نوع من الأثرة أشد خطرًا من شهوة التملك. كما ينظر إلى تدريب الأطفال فى المنازل الخاصة كوسيلة سيئة لإعداد النشء على الولاء الروحى الشامل الذى يحق للدولة أن تتطلبه، أمّا الزواج فلأفلاطون فيه أغراض أخرى بالإضافة إلى ما تقدم، فقد راعه ما لاحظه فى زواج الناس من مصادفة لا يسمح بها بالنسبة لتوالد أى حيوان من الحيوانات

المستأنسة، فلا بد لتحسين الجنس من إخضاع الأمر لمزيد من الرقابة ودقة الاختيار، وأخيرًا ربما كان القول بإلغاء الزواج يتضمن نقدًا لمركز المرأة فى أثينا، حيث كانت واجباتها تتلخص فى رعاية البيت وتربية الأطفال. وكان من رأى أفلاطون أن ذلك يحرم الدولة خدمات نصف حراسها، هذا فضلاً عن أنه لم ير فى الكفاية الطبيعية للمرأة ما يتفق وموقف أثينا منها، بدليل أن لكثيرات من النساء مثل صلاحية الرجال للمساهمة فى أعباء الحياة السياسية، بل وفى تكاليف العسكرية. فنساء طبقة الحراس يستطعن بالتالى المشاركة فى كل أعمال الرجال، مما يقتضى أن ينلن نفس التعليم، وأن يتحرّرن من الأعباء المنزلية البحتة.

وقد لا يستسيغ الذوق العصرى الأسلوب الفاتر غير العاطفى الذى عالج به أفلاطون الموضوع، متحدثًا عن توالد الحيوانات المستأنسة، وعن العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة، لا لأنه لم يول موضوع الجنس إلا القليل العارض من عنايته، إذ العكس هو الصحيح قطعًا. فالواقع أن أفلاطون يطلب قسطًا من الرقابة ومن ضبط النفس لم يتحقق قط فى أية مجموعة كبيرة من السكان. وإنما المسألة أنه يتنحّى ناحية من التفكير فى اندفاع ودون نظر كافٍ بما يكتنفها من صعاب ملموسة، ولو لم تذكر صراحة، فوحدة الدولة ينبغى لديه أن تُصان، ولكن تقف فى سبيل ذلك الملكية والأسرة، ومن أجل ذلك يجب إزالتهما. ولا ريب ها هنا فى أن أفلاطون إنما يستعمل لغة غلاة المفكرين النظريين الذين لا يتردّدون فى مسايرة منطق الدليل إلى حيث يقودهم. ويمكن القول إن رد أرسطو فى هذا الشأن لم يترك من حيث سلامة الإدراك مزيدًا لقائل، فقد أوضح أنه من الممكن أن توجد الدولة إلى حد يتلاشى معه وجودها كدولة، فالأسرة شىء، والدولة شىء آخر مختلف عنها، ومن الأفضل ألا تعمل إحداهما على أن تحاكى الأخرى محاكاة القردة.

التعليم

على الرغم من الأهمية التى علقها أفلاطون على الشيوعية كوسيلة لإزالة العقبات التى تعترض طريق السياسى، فإن أكثر اعتماده كان على التعليم لا على

الشيوعية. لأن التعليم هو الوسيلة الإيجابية التى يستطيع بها الحاكم تكييف الطبيعة البشرية على النحو الكفيل بإيجاد دولة متجانسة. وإن القارئ العصرى ليتعجّب من الحيّز الكبير الذى خص به التعليم، كما يعجب من العناية الفائقة التى بُذلت فى مناقشة أثر مختلف الدراسات. أو من الطريقة التى ذهب إليها أفلاطون فى صراحة، من أن الدولة هى أولاً وقبل كل شىء منظمة تعليمية. ولقد دعاها: «الشىء العظيم الأوحد»، فإذا صلح تعليم المواطنين استطاعوا فى يُسر أن يتبيّنوا حل الصعوبات التى تعترضهم، وأن يواجهوا الشدائد عند قيامها. وإن الدور الذى نيط بالتعليم فى دولة أفلاطون المثالية ليلفت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه موضوع البحث الأساسى فى «الجمهورية»؛ فقد ذهب روسو (Rousseau) إلى أن الكتاب لم يكن قط مؤلّفًا سياسيًا، بل كان أعظم ما كتب عن التعليم على الإطلاق. وبديهى أن ذلك لم يكن مصادفة عارضة، بل جاء نتيجة منطقية لوجهة النظر التى ألّف الكتاب تأييدًا لها. فإذا كانت الفضيلة هى المعرفة فلا جرم أن يستطاع تعليمها، وأن يكون نظام التعليم الذى يكفل ذلك هو الجزء الجوهرى فى الدولة الصالحة. فمن وجهة نظر أفلاطون يمكن بنظام تعليمى جيد تحقيق كل تقدم. أمّا إن أهمل التعليم، فإن أى عمل آخر تؤديه الدولة يكون غير ذى شأن.

فإذا سلمنا بمقدار أهمية التعليم ترتب على ذلك بالضرورة أن الدولة، لا تستطيع أن تترك شئون التعليم للحاجة الخاصة وأن يكون مصدرًا للتجارة، بل يتعيّن عليها أن توفر بنفسها الوسائل اللازمة لذلك، وأن تستوثق من أن المواطنين يحصلون فعلاً على الإعداد الذى يحتاجون إليه، وأن تتثبت من أن نوع التعليم الذى يعطى فعلاً يتلاءم مع رفاهية الدولة وتجانسها، وعلى ذلك فمشروع أفلاطون يستهدف نظام تعليم إجبارى خاضع لرقابة الدولة. أمّا منهاجه التعليمى فينقسم طبيعيًا إلى قسمين: التعليم الأولى الذى يشمل تدريب النشء حتى سن العشرين وينتهى عند بداية الخدمة العسكرية[١٧]، والتعليم الأعلى الذى يقتصر على فئة مختارة من كلا الجنسين، ويمكن أن يكونوا أعضاء بإحدى الطبقتين الحاكمتين، ويمتد هذا التعليم من سن العشرين إلى سن الخامسة والثلاثين.

ويجب النظر إلى هذين الفرعين من فروع التعليم منفصلين كما فعل أفلاطون نفسه.

ولعل مشروع التعليم الإجبارى الذى تتولاه الدولة كان أعظم تجديد هام اقترح أفلاطون إدخاله على نظم أثينا المألوفة. ويمكن أن يُفسَّر إصراره عليه فى «الجمهورية» بأنه انتقاد شائع للتقليد الديمقراطى الذى يترك لكل شخص الحرية فى أن يشترى لأطفاله نوع التعليم الذى يعجبه أو الذى يجده فى السوق. ونجده فى محاورة «بروتاجوراس» يبيّن بإسهاب أن الناس كثيرًا ما تكون عنايتهم بتربية وتدريب أبنائهم أقل من الحصول على نتاج خيولهم. ويمتد هذا النقد كذلك إلى إبعاد الأثينيين للمرأة عن التعليم. وإذ كان أفلاطون يؤمن بعدم وجود فارق نوعى بين المواهب الطبيعية للأولاد والبنات، فقد انتهى منطقيًا إلى القول بأنه يجب أن ينال كل من الفريقين نوعًا واحدًا من التعليم، وأن تكون للنساء أهلية التعيين فى الوظائف كالرجال على حد السواء. وغنى عن البيان أن هذا الكلام ليس بحال من الأحوال دفاعًا عن حقوق النساء، بل مجرّد خطة أريد بها تعبئة جميع المواهب الطبيعية لخدمة الدولة. وبالنظر لما للتعليم من أهمية للدولة، فإنه من الغريب أن نجد أفلاطون لا يبحث مطلقًا موضوع تدريب الصنّاع. بل إنه لم يوضح ما إذا كان مشروع التعليم الإجبارى يشملهم، وعلى أى وجه يكون ذلك. وهذه الحقيقة توضح كذلك التفكك والتعميم العجيبين فى النتائج التى انتهى إليها أفلاطون، نظرًا لأن ما رمى إليه دون شك من تشجيع الممتازين من أبناء الصنّاع يبدو أنه لا يمكن تحققه إطلاقًا إلا فى نظام تعليمى يقوم على التنافس الذى يستطاع معه انتقاء الأخيار. كما أنه من ناحية أخرى لم يستبعد الصنّاع، ومن ثم ترك المجال مفتوحًا لبحث مدى صحة ما ذهب إليه بعض الشرّاح ـ وبصفة خاصة زيللر (Zeller) ـ من اعتبار هذا الإهمال دليلاً على ما فى نزعة أفلاطون الأرستقراطية من ازدراء العمال. وعلى كل حال فهو على الأقل لم يركن إلى التعليم العام بمثل ركونه واعتماده على التعليم الخاص للشباب الموهوب.

وقد كان نظام التعليم الأولى الذى عرضه أفلاطون فى «الجمهورية» أقرب إلى مشروع إصلاحى لما كان عليه العمل حينذاك منه إلى ابتكار نظام جديد برمته، ويمكن القول بصفة عامة بأن هذا الإصلاح كان جمعًا بين الإعداد الذى كان يتحقق عادة لأبناء السادة من الأثينيين، وبين الإعداد الذى كان يسير تحت إشراف الحكومة للنشء فى إسبرطة، مع إحكام مراجعة النظامين وتنقيحهما تنقيحًا شاملاً، وعلى ذلك قسم منهاجه إلى قسمين: الألعاب الرياضية لتدريب الجسم، والموسيقى لتدريب النفس. ولقد قصد أفلاطون بالموسيقى بصفة خاصة دراسة روائع الشعر وتفسيرها، كما قصد الغناء والعزف على القيثارة. وقد بولغ فى تقدير تأثير إسبرطة على نظرية أفلاطون فى التعليم، وتتجلّى أبلغ صور هذا التأثير الإسبرطى فى تكريس التعليم حسب هذه النظرية للتربية الوطنية، أمّا مضمون النظرية فكان أثينيًا خالصًا، وكان هدفها تحقيق ثقافة أدبية وفكرية. ويصدق ذلك حتى بالنسبة للألعاب الرياضية التى إنما تقصد تربية القوة الجسمانية بصفة ثانوية، والتى يمكن أن تسمى «تدريب النفس عن طريق الجسم» تمييزًا لها عن تدريب النفس تدريبًا مباشرًا بواسطة الموسيقى. والغرض من الرياضة البدنية تلقين بعض الفضائل العسكرية كضبط النفس، والشجاعة التى يعرفها أفلاطون بأنها قوة البدن فى رقة. وعلى ذلك كانت خطة أفلاطون لإعداد النشء صدى للفكرة الأثينية عن تكوين الرجل المتعلم، لا صدى الفكر الإسبرطى. وما كان ليظن أن ينتهى أفلاطون إلى غير هذه النتيجة، وهو الفيلسوف الذى آمن بأنه لا خلاص للدول إلا بإفادتها من القوى العقلية المدربة.

ومع أن التعليم الأولى كان يتضمن بصفة أساسية الشعر والأدب الرفيع، إلا أنه لا يمكن القول بأن أفلاطون قد قصد بذلك على وجه الخصوص تقدير ناحية الجمال فى هذا المضمار، فهو إنما ينظر إلى هذه الدراسة كوسيلة من وسائل التعليم الخلقى والدينى، وعلى نحو يكاد يماثل نظرة المسيحيين إلى الإنجيل. ولذلك لم يكتف باقتراح تصفية الشعراء الأقدمين وإبعادهم، بل ذهب إلى وجوب إخضاع شعراء المستقبل لرقابة الحكام، حتى لا يقع بين أيدى الشبيبة ما يمكن أن يؤثر فيهم تأثيرًا خلقيًا سيئًا. ثم إن أفلاطون نفسه كان فنانًا

بالغًا حد الكمال، ولكنه كان تقليديًا فى تصوره للفن. وربما كان من الأصدق أن يُقال إنه حينما كتب عن الغرض الأخلاقى للفن، كشف عن نزعة من التزمُّت تكاد تبلغ حد التنسك، وتبدو غير متلائمة بصفة عامة مع طابع القرن الرابع الإغريقى وإن تكن هذه النزعة تتردد فى مواضع أخرى من تفكير أفلاطون. ويتصل ذلك من الناحية الفلسفية بالتباين الصارخ بين العقل والجسم، مما يبدو بأجلى صوره فى محاورة فيدون، التى انحدرت من أفلاطون إلى المسيحية. وربما كانت المسغبة التى فرضها أفلاطون على حكامه تُبيّن نفس هذا الاتجاه، ومن قبيل ذلك أيضًا ما جاء فى بدء بنائه لدولته المثالية من تفضيل للدولة البدائية غير المترفة، وكذلك ما ذهب إليه فى أسطورة الكهف، من أن الفيلسوف قد يلزم إجباره على الهبوط من عالم التأمل إلى حيث يشترك فى تدبير شئون الناس. ومن الواضح أن حكم الفلاسفة قد يصبح بسهولة حكم القديسين. وربما كان أقرب مثل واقعى لدولة أفلاطون المثالية هو نظام الأديرة.

ومما لا شك فيه أن أكثر المقترحات الواردة فى «الجمهورية» طرافة وأبرزها طابعًا، هو نظام التعليم العالى الذى تعد بمقتضاها نخبة مختارة من الطلاب بين سن العشرين وسن الخامسة والثلاثين لتتولى أسمى مناصب الطبقة الحارسة. وقد أبرزت بما فيه الكفاية تلك الصلة التى تربط بين مثل هذه الفكرة عن التعليم العالى وبين إنشاء «الأكاديمية»، ووضع البرنامج التام الخاص بعلم أو من الحكم ولم يكن فى نظام التعليم الإغريقى ما يستطيع أفلاطون الاعتماد عليه، فلم يكن هناك بد من إنشاء الأكاديمية، التى يعد التفكير فى إنشائها من وحيه الخالص ومما تمتاز به فلسفته.

كان الغرض من التعليم العالى للحراس مهنيًا، وقد اختار أفلاطون لمنهج هذا التعليم الدراسات العلمية الوحيدة التى كانت معروفة لديه، وهى الرياضيات والفلك والمنطق، ومما لا شك فيه أنه اعتقد أن هذه الدراسات المضبوطة هى المدخل الملائم الوحيد إلى دراسة الفلسفة. ويغلب على الظن أنه توقع أن يؤدى بحث الفيلسوف الخاص عن مثال الخير إلى نتائج فى مثل دقة العلوم الرياضية وإحكامها. ولهذا السبب فإن الفكرة العامة عن

الدولة المثالية تبلغ ذروتها حقًا فى مشروع تعليم يحتضن مثل هذه الدراسات، ويضطلع ببحوث جديدة، ويضع معارف جديدة فى تناول الحاكمين. ولسنا فى حاجة، لكى نقدر جلال هذه الفكرة، إلى الاعتقاد بأن أفلاطون كان على حق فيما تطلع إليه من إيجاد علم للسياسة يبلغ فى إحكامه إحكام الرياضيات ودقتها، فإن من عدم النصفة أن يطالب أفلاطون بأكثر من أن يحاول متابعة الطريق الذى شقه بيديه وأيدى تلاميذه، والذى خلق من الرياضيات أصدق أثر يرمز إلى العقل البشرى.

استبعاد القانون

قلّ أن يوجد بين الكتب التى تزعم بلوغ مرتبة المراجع فى السياسة، كتاب يضاهى «الجمهورية» فى إحكام التدليل أو إبداع التنسيق. ولعل كتابًا من تلك الكتب لم يتضمن مثل اتجاهات «الجمهورية» الفكرية فى جرأتها، وفى أصالتها، وفى إثارتها للتفكير. وهذا الطابع هو الذى جعل «الجمهورية» كتاب كل عصر، وقد استلهمت منه العصور اللاحقة أكثر اتجاهاتها تنوُّعًا. ولهذا السبب نفسه ترجع أهمية هذا الكتاب العظمى إلى أنها عامة شائقة أكثر منها نتيجة محاكاة خاصة. وكانت الجمهورية أعظم ما كتب عن المدينة الفاضلة أو الطوبيا (Uto-pia) واقتفى أثرها سائر زُمرة الفلاسفة الباحثين عن الطوبيا[١٨] ولكن أفلاطون لم يحفل بهذا الجانب من الكتاب إلا قليلاً حتى كاد يغفل المضى فى معالجة تفاصيل المشروع، وذلك لأن روعة «الجمهورية» الحقيقية هى روعة العقل الحر الذى لا تغله التقاليد، ولا تقيده حماقة النفس البشرية وعنادها، ذلك العقل القادر على تسخير تلك القوى الكامنة فى التقاليد والحماقات نفسها وتوجيهها نحو حياة عقلية. وستظل الجمهورية إلى الأبد صوت كل دارس، وقِبلة كل مفكر يرى فى المعرفة والاستنارة القوى التى يجب أن يستند إليها التقدم الاجتماعى، والواقع من ذا الذى يستطيع أن يتكهّن بحدود المعرفة كقوة سياسية ومدى ما تستطيع الجماعة أن تستخدمه فى حل مشاكلها حين تسخر قوة العقل المدرب تدريبًا علميًا تسخيرًا كاملاً؟.

ومع ذلك فلا مفرّ لنا من القول بأن أفلاطون، كمعظم المفكرين، قد بسط فى «الجمهورية» المشكلة التى يعالجها تبسيطًا جاوز به ما يحتمله نطاق العلاقات البشرية. فالحكم المطلق المستنير ـ وأفلاطون على حق إذ يذهب إلى أن الحكومة المستنيرة بالعقل لا يمكن أن تكون إلا حكومة القلة ـ لا يكفى فيه مجرّد افتراض أن كلمته هى الكلمة الأخيرة فى الشئون السياسية. والفرض بأن الحكم ليس إلا مجرّد معرفة علمية، وأنه ينبغى أن يتركه جمهرة الناس فى أيدى قلة من الخبراء ذوى التدريب الرفيع، يسقط من الحساب الاقتناع الراسخ بأن ثمة قرارات معيّنة ينبغى للإنسان أن يتخذها بنفسه لنفسه. وما من شك فى أن هذه ليست حجة لتبرير تدخل الجماهير وتخبطها، حيث لا يعنى هذا التدخل إلا اختيار وسائل مرتجلة للأهداف المقررة. على أن منطق أفلاطون يفترض أن اختيار الأهداف يطابق تمامًا اختيار الوسائل المحققة للأهداف المتفق عليها. وهذا المنطق يبدو بكل بساطة مغايرًا للحقيقة. فإن موازنته بين «الحكم» و«الطب»، وهى موازنة استرسل فيها إلى أقصى حد، من شأنها أن تهبط بالسياسة إلى أمر ليس من السياسة فى شىء. فالفرد البالغ، كإنسان مسئول وإن لم يبلغ مبلغ الفلاسفة، ليس قطعًا بالرجل المريض الذى لا يحتاج إلا إلى عناية متخصصة. فهو يحتاج ـ فيما يحتاج ـ إلى امتياز العناية بأمر نفسه، والتصرُّف مع أقرانه من الناس تصرُّف مسئول مع مسئولين. فالمبدأ الذى يبسط التبعية السياسة إلى مثال واحد هو العلاقة بين مَن يعلمون وبين مَن لا يعلمون، هو مبدأ أكثر بساطة من الحقائق كما هى فى واقع الأمر.

وليس أقل مما تقدّم شأنًا ما أغفلته الجمهورية، ونعنى بذلك ناحية القانون وأثر الرأى العام. وأفلاطون منطقى فى هذا الإغفال، فإن حجته لا تستقيم إذا هو أخذ هذه الناحية فى الاعتبار. فإذا كانت مؤهلات الحاكمين مقصورة على علمهم الأسمى، فإن حكم الرأى العام على أفعالهم إما أن يكون غير ذى موضوع، وإمّا أن يكون ادعاء استشارته هو مجرّد مناورة سياسية ماكرة يمكن بها ضبط «تذمر الجماهير»، وكذلك فإن من الحماقة أن تُغلّ يد الملك الفيلسوف بأحكام قانون، كما أنه من الحماقة إلزام الطبيب الخبير بتحرير تذكرة وصف الدواء

على غرار الوصفات الواردة فى المراجع الطبية. على أن هذه الحجة فى الحقيقة ليست إلا مصادرة على المطلوب، إذ إنها تزعم أن الرأى العام ليس إلا تمثيلاً مشوّشًا لما يعرفه الحاكم من قبل بصورة أكثر وضوحًا، وأنه لا معنى للقانون أكثر من إيجاد أقل القواعد ارتجالاً لتلائم متوسط الحالات. وليس هذا وصفًا بل تصويرًا ممسوخًا. وكما قال أرسطو فإن معرفة الشر بالاستعمال والتجربة المباشرة تختلف من حيث نوعها عن معرفة العالم لها. ويحتمل أن يكون ما يعبِّر عنه الرأى العام هو بالذات تلك الخبرة المباشرة بضغط الحكومة وأثقالها، وبتأثير ذلك على مصالح الناس وأهدافهم، كما يحتمل كذلك ألا يتضمن القانون مجرّد قاعدة متوسطة، بل أن يتضمن أيضًا تجمع نتائج التطبيق العقلى لأقضية مادية. وكذلك المثل الأعلى للفصل العادل فى الأقضية التى تماثلها.

وعلى أية حال فإن دولة «الجمهورية» المثالية كانت ببساطة إنكارًا للإيمان بدولة المدينة السياسية، بما استهدفته من حرية المواطنين، وما أملته من أن يمكن كل فرد من المساهمة فى أعباء الحكم ومميزاته فى الحدود التى تسمح بها مؤهلاته، ذلك لأن هذا المثل الأعلى إنما أسس على اعتقاد راسخ بوجود فارس حاسم ـ من الناحية الأدبية ـ بين الخضوع لسلطان القانون والخضوع لإرادة مخلوق آخر من بنى البشر حتى ولو كان هذا الشخص الآخر حاكمًا بأمره وانفرد بالحكمة والخير. والفارق بينهما أن الخضوع فى الحالة الأولى يتمشى مع الشعور بالحرية والكرامة، بعكس الأمر فى الحالة الثانية. ولقد كان شعور الإغريقى بالحرية فى ظل القانون فى دولة المدينة هو بالذات العنصر الذى شُيِّد عليه أسمى القيم المعنوية. كما كان هذا الشعور هو الذى يُميِّز فى ذهنه بين الإغريقى والبربرى. وينبغى التسليم بأن هذا الاعتقاد قد انتقل من الإغريق إلى المثل المعنوية العليا فى معظم الحكومات الأوروبية. وقد عبّر عن ذلك بمبدأ (أن الحكومات إنما تستمد سلطانها العادل من رضا المحكومين)، ومع غموض مدلول هذا الرضا، فلا يسهل تصوُّر احتمال اختفاء هذا المبدأ، ومن أجل ذلك فإن إغفال أفلاطون للقانون فى دولته المثالية، لا يمكن تأويله إلا على أنه أخفق

منه فى الكشف عن جانب معنوى غريب من جوانب الجماعة نفسها التى أراد أن يبلغ بها حد الكمال.

ويتضح فى الوقت نفسه أن أفلاطون ما كان ليستطيع أن يدخل القانون كعنصر جوهرى من عناصر الدولة بغير أن يعيد بناء هيكل فلسفته كلها، تلك الفلسفة التى لم تكن الدولة المثالية إلا جزءًا من أجزائها. فلم يكن إغفال القانون نزوة عابرة، بل كان نتيجة منطقية لفلسفته نفسها، إذ لو كان للمعرفة العلمية دائمًا الامتياز على الآراء الشعبية - كما افترض أفلاطون - لما كان هناك محل لاحترام القانون، ذلك الاحترام الذى يجعل له السيادة فى الدولة. والقانون من جملة التقاليد، إذ ينشأ مع العرف والعادة. وهو ثمرة التجربة التى تنمو الهوينى مع تلاحق التجارب. ولا يمكن للحكمة المتولدة عن التبصُّر العقلى النافذ فى الطبيعة أن تتنازل عن دعواها أمام دعوى القوانين، ما لم يكن للقانون سبيل إلى نوع من الحكمة يخالف ذلك النوع الذى يوجد فى العقل العلمى. ومن ثم فإذا كان أفلاطون مخطئًا فى محاولته تحويل قلب نظام الدولة عن طريق نظام التعليم، وإذا كان من شأن ذلك أن يحمل التعليم ما لا يستطيع، فقد تحتاج المبادئ الفلسفية إلى إعادة النظر فيها، وبصفة خاصة فى التباين الصارخ بين الطبيعة والتقاليد، وبين العقل والتجربة. وقد شك أفلاطون فى أن يكون ذلك كذلك، أو على الأقل أن نظريته فى «الجمهورية» لم تنفذ إلى أعماق سائر المشاكل التى يبحثها. وقد أدى ذلك الشك بأفلاطون فى أواخر حياته إلى أن يلتمس للقانون موضعًا فى الدولة، وإلى أن يصوغ فى «القوانين» مثالاً آخر للدولة تكون القوة الحاكمة فيه للقانون لا للمعرفة.

هوامش الفصل الثالث

(١) إن رواية مغامرة أفلاطون فى صقلية ترجح صحة الخطابات الثالث والسابع والثامن من الناحية التاريخية، بل تكاد تقطع بنظرية نسبتها إليه، وتوجد الآن أدلة كافية على ذلك.

(٢) الخطاب السابع ٣٢٥ د - ٣٢٦ ب، كتبه أفلاطون عام ٣٥٣ ق. م. والعبارة الأخيرة فى الخطاب هى صدى للفقرة المشهورة فى الجمهورية (٤٧٣ د) التى يتحدث فيها عن الفلاسفة حين يصبحون ملوكًا.

(٣) النواميس فى كتابات العرب المتقدمين. (المترجم)

(٤) يشير إلى تشبيه أفلاطون للطاغية الجاهل فى أول الكتاب التاسع من الجمهورية بالحيوان المتوحش الذى يرضى شهواته ولا يخضع لحكم العقل، والحيوان الأكبر هو الإنسان حين يتصرّف بغير عقل. (المترجم)

(٥) تاريخ النظريات السياسية فى العصور القديمة والوسطى (١٩٠٥) ص ٣٢.

(٦) سيرتوماس هيث: أرسترخس السامسى، ١٩١٣، الفصلان ١٥، ١٦.

(٧) انظر الفرق بين علم الفلك بالذات وبين التحليق فى النجوم (الجمهورية ٥٢٩ - ٥٣٠ حـ) والفرق بين العلم والتخمين فيما أورده أفلاطون خاصًا بتعليم الرياضيات العالية (٥٢٢ حـ - ٥٢٧ حـ).

(٨) يلاحظ أن المؤلف يستعمل لفظ نموذج (type) فى مقابل المثال الأفلاطونى (idea). (المترجم)

(٩) (Data of Ethics) الفصل الخامس عشر.

(١٠) الجمهورية ٣٧٠ حـ.

(١١) الجمهورية ٣٦٨ د، حيث يتحدث أفلاطون عن وجوب بحث العدالة فى الدولة قبل أن تبحث فى الفرد، لأن عدل الدولة «أكبر»، ويضرب المثل بكتابين، أحدهما كبير وحروفه كبيرة، والآخر صغير وحروفه دقيقة، فقراءة «الكتاب الأكبر» أسهل وأوضح. (المترجم)

(١٢) أفلاطون والأكاديمية القديمة، ترجمة ألين وجودوين، ١٨٨٨، ص ٤٧٣.

Plato and the Old Academy. Trans. by S. F. Alleyne and Alfred Goodwin (1888) p. 473.

(١٣) كتاب السياسة، ٢، ١١، ١٢٨٢.

(١٤) باركر: نظرية الإغريق السياسية، أفلاطون والسابقون عليه، ١٩٢٥، ص ١٧٦.

E. Barker, Greek Political Theory, Plato and his Predecessors (1925) p. 176.

(١٥) أفلاطون، حياته ومؤلفاته ومذهبه، ١٩٢٣، المجلد الثانى، ٥٩٦.

Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre (1923) Vol. II p. 596.

(١٦) الجمهورية ٥٥١ د.

(١٧) الأرجح أن الخدمة العسكرية الإجبارية للشبان الأثينيين بين سن الثامنة عشرة والعشرين لم تكن قد طبقت عندما كتب أفلاطون هذا، وإن كانت أدخلت بعد ذلك بسنين قليلة كما يفترض "Wilamowitz" استنادًا إلى كتاب «القوانين». انظر: (Aristoteles und Athen, 1893, Vol. I, pp. 191 ff.).

(١٨) فى الأصل Utopian philosophers (المترجم)

الفصل الرابع
«السياسى» و«القوانين» لأفلاطون

إن صورة فلسفة أفلاطون السياسية الأخيرة كما جاءت فى «السياسى» و«القوانين» قد تلت اتجاهاته وراءه التى ضمنها «الجمهورية» بسنين كثيرة جداً. والتشابه واضح بين الكتابين المذكورين، فى حين تتباين نظريته فيهما تمامًا مع نظريته الواردة فى «الجمهورية». وما نجده فى «السياسى» و«القوانين» هو آخر ما وصلت إليه تأملات أفلاطون فى موضوع دولة المدينة. وما من شك فى أن كتاب «القوانين» كان إنتاجه فى شيخوخته، فهو ينم بإجماع النقاد عن تدهور فى قواه، ولو أن هذا القول قد بولغ فيه أحيانًا كثيرة. وليس هناك مجال للمقارنة بين «الجمهورية» و«القوانين» من حيث النفحة الأدبية، إذ من المسلم به أن كتاباته المبكرة كانت من هذه الناحية أروع ما كتب فى سجل المؤلفات الفلسفية كافة، على حين تصعب بصورة واضحة قراءة كتاب «القوانين»، إذ جاء الحديث فيه مشتتًا لا ترابط فيه، حتى مع أقصى التسامح والتسليم بأن أسلوب الحوار الذى كتب به يسمح بشىء من حرية التصرُّف فى إرسال الكلام إرسالاً. ففى الكتاب حشو وفيه تكرار كثير. وأقرب تفسير مقبول لذلك ما هو متواتر من أن المؤلف لم يراجع كتابه المراجعة الأخيرة، حقًا فيه فقرات جيدة اعتبرها بعض العلماء المختصين كأجود ما كتب أفلاطون على الإطلاق، ولكن يتضح من دراسته أن أفلاطون عندما كتبه كان قد فقد الكفاية اللازمة، أو الاهتمام الواجب به.

وبسبب هذه الشوائب فى أسلوب «القوانين» كان إقبال القُرّاء عليه ضئيلاً إذا قورن بـ «الجمهورية»؛ وربما اضطرب الأمر على النقاد فخلطوا بين انحطاط

مستوى الأسلوب الأدبى للكتاب وتدهور المستوى الفكرى لواضعه. وهذا خطأ بدون شك، فإن الفلسفة السياسية فى «القوانين» تفتقد تلك القوة الفكرية الفيّاضة التى نجدها فى «الجمهورية»، ولكننا من ناحية أخرى نرى أن أفلاطون قد حاول فى الصياغة التالية لنظريته أن يواجه الحقائق الواقعية بطريقة لم يعمد إليها من قبل، ويرجع إلى ذلك جزئيًا ما يلاحظ من افتقار الكتاب إلى الترتيب، فلم يسر فيه المؤلف على هدى نسق فكرى واحد، بقدر ما تقلب نهجه تبعًا لموضوعات البحث المعقدة المتشابكة. أمّا «الجمهورية» فكتاب لكل زمان، نظرًا لأن عمومية المبادئ التى عالجها تجعلها فى معظمها غير متأثرة بمرور الزمن. أمّا الطابع المتأخر لفكر أفلاطون فقد كان أقوى تأثيرًا فى تقدّم الفلسفة السياسية على أيدى خلفائه فى العالم القديم. ومصداق ذلك أن أرسطو مثلاً عندما شرع فى وضع كتاب «السياسة» لم يعتمد على «الجمهورية» بمثل ما اعتمد على «السياسى» و«القوانين». ومن الصعب أن يبالغ الإنسان فى أهمية الأثر الذى كان «للقوانين» فى مناقشة المسائل السياسية البحتة فى صورها النظرية، كتكوين الدول وتنظيمها السياسى، وبخاصة ما يعرف باسم «الدولة المركبة».

العودة إلى القانون

أفضى الاتجاه الفكرى الذى اتبعه أفلاطون فى «الجمهورية» إلى نظرية يخضع بمقتضاها كل شىء لذلك المثل الأعلى الذى جسمه فى شخص الملك الفيلسوف، الذى ينحصر سنده لتولى السلطة فى كونه الوحيد الذى يعرف ما هو خير للناس وللدولة. وقد نتج عن التوسع فى هذا المنحى من التفكير أن استبعد القانون كلية من الدولة المثالية، كما نتج عنه أن صوّرت الدولة على أنها مجرّد مؤسسة تعليمية فرضت فيها على أغلبية المواطنين وصاية دائمة يتولاّها الحاكم الفيلسوف، وكان هذا التصوير جد مناقض لما تغلغل فى عقائد الإغريق عن قيمة الحرية فى ظل القانون، ومن وجوب اشتراك المواطنين فى حكم أنفسهم. ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية فى وضعها الأول محدودة الأفق

لالتزامها مبدأ واحدًا، كما كانت مقصورة فى التعبير عن المثل العليا لدولة المدينة. وكان هذا الارتياب الذهنى الذى راوده سببَ الاتجاهات التى اتخذتها آراؤه فيما بعد. ويدل عنوان محاورة «القوانين» على أنه قد قصد إلى استعادة مكانة القانون الأدبية فى تقدير الإغريق، وهى المكانة التى حاول أفلاطون أن يفقده إياها. والفارق الجوهرى بين نظرية «الجمهورية» ونظرية «القوانين» هو أنه وفقًا للأولى يضطلع بالحكم فى الدولة المثالية رجال مختارون اختيارًا خاصًا ومدربون تدريبًا معيّنًا، ولا يغلّ أيديهم أى نوع من القواعد التنظيمية العامة؛ على حين نجد الدولة المثالية فى المحاورة الثانية خاضعة للقانون الذى يسود الحاكم والمحكوم على السواء. بيد أن هذا الاختلاف فى النظر بين الكتابين يتضمن تعديلات بالغة فى جميع المبادئ الأساسية التى يقوم عليها الحكم، وهى تعديلات بعيدة المدى لم يستطع أفلاطون أن يساير منطقها للنهاية.

وقد درج الناس على نسبة ذلك التحوُّل فى نظرية أفلاطون السياسية إلى ما أصابه من خيبة أمل عندما حاول الاشتراك فى إدارة شئون سراقوسة. وربما كانت هذه التجربة الفاشلة قد كشفت لأفلاطون بقسوة عن الحقائق الواقعية فى الحياة السياسية. ومع ذلك فمن المستحيل افتراض أنه ذهب إلى سراقوسة متوقعًا أن يعثر فيها على دولة مثالية يحكمها ملك فيلسوف. فلما خاب ظنُّه عدل من آرائه الأولى. فقد قال أفلاطون نفسه عكس ذلك فى الخطاب السابع، حيث جاء فى نصيحته لأتباع ديون ما يلى: «لا تدعوا صقلية ولا أية مدينة حيثما كانت تخضع لسادة من البشر، بل للقوانين. ذلكم هو مذهبى، واعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والمسودين جميعًا، وعلى أحفادهم وجميع ذريتهم»[(١)].

ومع أن هذا القول قد كتب سنة ٣٥٣ ق. م. فأفلاطون يقول كذلك إن ما أوصى به من تشكيل لجنة تشريعية تضع القوانين الجديدة هو نفس ما كان ينوى هووديون تنفيذه معًا[(٢)]. وعلى هذا فمن الواضح أن تجربة سراقوسة كانت فى البداية تستهدف إيجاد دولة تسير على أوضاع قانونية. أمَّا اللجنة التشريعية المذكورة - وكانت أداة شائعة لدى الإغريق لسن قوانين المستعمرات - فهى المسوغ الأدبى لوضع «القوانين». وإذا لاحظنا أن «السياسى» قد وضع فى الفترة

التى اتصل فيها أفلاطون بديون (من سنة ٣٦٧ إلى سنة ٣٦١) تبيَّن لنا أن مجرّد البحث فى مزايا وعيوب القانون فى الحكومات، إنما يكشف عما خامر أفلاطون من تشكك فى إمكان تطبيق النتائج التى سبق أن وصل إليها فى «الجمهورية». ومن ثم فلا حرج فى أن نستخلص من ذلك أن معتقدات أفلاطون لم تتحوّل قط تحولاً مفاجئًا، وأنه كان يحس خلال سنوات عديدة أنه من الصعوبة بمكان إسقاط القانون من حساب الدولة المثالية.

ومن ناحية أخرى فمن المقطوع به كذلك أن أفلاطون لم يسلم قط تسليمًا نهائيًا بأن النظرية التى ذهب إليها فى «الجمهورية» نظرية خاطئة، وأنها حقيقة بأن تهجر. فلقد كرّر القول بأن هدفه من «القوانين» هو أن يصف الدولة التالية فى المرتبة للدولة المثلى، كما يربط أحيانًا بين هذا القول وبين أقوى ما سطره عن أهمية القانون. فالناس بدون القوانين: «لا يختلفون البتة عن أشدّ الحيوانات وحشية» - كما قال - ومع ذلك إذا ظهر حاكم كفء انتفت الحاجة إلى حكم القوانين: «إذ ليس ثمة قانون ولا شرعية أعظم من المعرفة شأنًا»[٢]. وعلى ذلك يكون أفلاطون قد ظل حتى النهاية مقتنعًا بأنه يجب فى الدولة المثالية حقًّا أن يسود حكم العقل خالصًا، ومتجسمًا فى الملك الفيلسوف الذى لا يقيده قانون أو عرف. ومن المحتمل أن أفلاطون لم يكن قط على ثقة تامة بإمكان تحقق مثل أعلى كالذى كان ينشده، ولكنه قد اقتنع مع الزمن باستحالة تحقيق ذلك. فقد كانت الدولة الخاضعة لحكم القانون فريسة على الدوام للعجز الكامل فى الطبيعة البشرية. وبذلك لم تكن دولة كهذه جديرة بأن تقف على قدم المساواة مع الدولة المثالية. وقد ذهب أفلاطون صراحة إلى أنه فى حالة تعذُّر المعرفة اللازمة لتكوين الملك الفيلسوف، يصدق ما يحسه الشعور العام من تفضيل الحكومة الخاضعة للقانون على حكومة يسوسها قوم هم الحكام الذين نعلمهم. فالصلة بين النظريتين لا تبعث مطلقًا على الرضا. فالمثل الأعلى منطقيًا لا تشوبه شائبة، ولكنه عمليًا غير قابل للتحقيق، هذا فى حين أن الدولة التى دون الدولة المثلى غير مستحيلة التحقيق، ولكنها مزعزعة الأساس.

والواقع أن هذه الصعوبة الخاصة بأفضل دولة وبالدولة التى تليها فى الأفضلية إنما نشأت مباشرة عن مشكلة أساسية فى فلسفة أفلاطون. اضطر لمواجهتها فى مواضع عدة خلال الحقبة الأخيرة من حياته، ولم يوافق قط إلى حلها. فلم يكن الأمر إذن مجرّد تساؤل عما إذا كانت لديه فكرة كبيرة عن القانون كعنصر من عناصر الحكم. فإذا كان اتجاه تفكيره فى «الجمهورية» (بالإضافة إلى مجموع المبادئ الفلسفية) سليمًا، فإن الدولة لا يكون فيها محل للقانون، وعلى عكس ذلك إذا لم يكن بد من إيجاد محل للقانون، فإن ذلك لا يتأتى إلا بإدخال تعديل بعيد المدى على جملة فلسفته، مع التسليم بمبادئ من شأنها على الأقل أن تعقد هذه الفلسفة تعقيدًا كبيرًا. وقد أوجدنا هذا الوضع أمام معضلة عسيرة. وليس أدل على عظمة أفلاطون الفكرية من أنه أدرك وجود هذه المعضلة وتحدث عنها. ويبدو أنه ما من ناقد منذ أرسطو أثار اعتراضًا ضد أفلاطون إلا وكان هذا الاعتراض من وحى كتابة أفلاطون نفسه.

وقد جاء إسقاط القانون من حساب الدولة المثالية نتيجة لتلك الحقيقة المزدوجة، وهى أن مهنة الحكم قد عرفت بأنها فن يعتمد على العلم الصحيح، وأن هذا العلم يفهم - على غرار الرياضيات - كإدراك عقلى من النوع الذى لا تزيده المعرفة الواقعية المحسوسة شيئًا، أو فى القليل لا تزيده تلك المعرفة شيئًا أكثر من مجرّد التوضيح. ووراء هذه النظرية افتراض أن العقل والإدراك الحسى أمران على الأقل مختلفان، بل وربما كانا متعارضين. فالمعرفة بالمثال (النموذج) مستحيلة ما دام المفكّر محوطًا ومقيدًا بكل هذا الخليط المشوّش مما تنقله إليه الحواس، وذلك كاستحالة معرفة الحقيقة فى علم الفلك، ما دام المرء يعتقد أن حركة الكواكب الواقعية هى الحركة التى يبدو أنها كذلك.

وفى باب علم الأخلاق تتضمن معرفة الخير استقلالاً يشبه ذلك الاستقلال عن الميول والشهوات الوثيقة الاتصال بالجسد. وهذا التمييز بين الجسم والنفس - الذى قد يتطوّر إلى تعارض واضح بين الطبيعة العليا والطبيعة السفلى فى الإنسان - هو عامل من عوامل الاضطراب فى فكر أفلاطون، بالرغم من أنه لم يسلم قط بصفة نهائية بجميع النتائج التى يمكن أن تتفرّع عن هذا التمييز.

وفى نطاق السياسة فى العصر الحاضر يحسب القانون الوضعى - وهو القانون كما هو كائن فعلاً وكما يمارسه الناس فى مجتمع واقعى - فى جانب الحواس والميول. وربما كان هذا القول أقرب إلى فهم الإغريق منه إلى فهمنا اليوم، نظرًا لأن القانون الإغريقى كان أكثر اعتمادًا على العرف والعادة منه فى الأنظمة الحالية، حيث توجد هيئة خاصة مهنتها القضاء، وتتوافر بدرجة متفاوتة عناصر فقه علمى. وعلى أى حال فإن حكمة القانون هى حكمة التجارب. لأنه يتلمس سبيله على هدى السوابق التى تتعاقب واحدة تلو الأخرى، ويضع القواعد التى تتلاءم مع الحالات والمسائل حسب ظهورها، دون أن يصل البتة إلى إدراك جامع مانع للمبادئ التى تقوم عليها. وقصارى القول إن هذه الحكمة تختلف تمام الاختلاف عن الفن كما كان يتصوّره أفلاطون، أى التطبيق الإرادى لما ثبت علميًا من مسببات تؤدى إلى غاية متوقعة واضحة المعالم. وكانت المشكلة وليدة التعارض بين الطبيعة والتقاليد تعارضًا كان نقطة البدء فى بحثه. لأنه إذا كان القانون وليد التقاليد (والكلمتان فى اللغة اليونانية لفظ واحد)[٤]، وكان لا يمكن تجاهله كعنصر من عناصر الحكم، فكيف تيسر إقامة المنظمات على أساس من العقل والمنطق، حيث يؤكد تحقيقها الحد الأقصى من الخير الطبيعى.

على أن هذه المسألة ليست مسألة تاريخية عفى عليها الزمان، بل لا تزال لها أهميتها حتى اليوم. فكيف يتسنى لمجتمع منظم ومنسق أن يتواءم مع مثل هذه القوى السيكولوجية الهائلة التى تمثلت فى عبقرية القانون الرومانى أو القانون العام الإنجليزى؟ إن الشئون العادية فى الحياة، بما فيها من تقديرات واحتمالات متغايرة على مرّ الأيام، إنما تتفاعل فى بوتقة العرف والعادة، وهذه البوتقة تتغير بلا شك، ولكن ببطء ودون أن يكون ذلك وفقًا لخطة مرسومة، بل دون أن يكون ذلك التغيير متوقعًا فى جملته، لأن هذه البوتقة هى بالذات التى يحدث فى باطنها كل تنظيم وتقدير. فأمور الحياة على الجملة ليست منافية للعقل بل لا عقلية، ولو أن بعض أجزائها يبرز على الدوام ويظهر على أنه القوى المنافية عقلاً للتقاليد أو العُرف، تلك القوى التى تقف فى سبيل أى تغيير معقول للنظام القائم. فهل لنا أن نفسّر أسس الحياة القائمة على العُرف، وهى القيم والمثل

العليا المعتادة التى ينظم الناس على مقتضاها مآربهم الشخصية ومعاملاتهم مع الآخرين على أنها عدو العقل، وأنها العقبة الكؤود فى سبيل خلق فن للمعيشة والحكم. الواقع أن هذا هو الافتراض الذى تستند إليه الدولة المثالية فى «الجمهورية» والذى اضطر أفلاطون إلى الخروج على أعز ما حرص عليه من المثل العليا السياسية للدولة. ولكن إذا لم يكن العُرف والعادة هما العدو اللدود، وإذا لم يكن ما اصطلح عليه الناس مضادًا للطبيعة، فكيف يمكن تفسير كل منهما على أنه يكمل الآخر؟ هل يمكن لرجل أن يدين بالخضوع لسيدين؟ ألا يتحتم أن يلتزم أحدهما ويعرض عن الآخر؟ لقد أخذ أفلاطون عن سقراط ـ ولم يتحوّل عن ذلك طيلة حياته ـ أنه يجب عليه أن يلتزم جانب العقل، ولكن ضَعُفَ إيمانه بضرورة الاستخفاف بشأن العُرف. وقد كانت المشكلة فى نظريته السياسية المتأخرة مشكلة المكانة التى يجب أن تكون للقانون فى الدولة.

القيد الذهبى للقانون

تتجلّى هذه المعضلة فى «السياسى» حيث لا تعد هذه المحاورة فى الحقيقة وقبل كل شىء كتابًا سياسيًا، بل تدريبًا على فن التعريف، وحيث نرى السياسى محور البحث الذى وقع عليه اختيار أفلاطون، ولكن هذا الاختيار لم يأت عفوًا. حقًا أن النتيجة التى انتهى إليها البحث هى أن السياسى فنان أكبر مؤهلاته المعرفة؛ وقد شبّه بالراعى الذى يسوس قطيعًا من البشر ويدبر أمره، أو هو بالأحرى رب الأسرة الذى يدبر شئونها لخير أفرادها جميعًا. وهنا يجب أن نسجل أن هذه الحجة هى نقطة الابتداء فى كتاب «السياسة» لأرسطو، الذى أبان فى مطلعه بأن الأسرة والدولة نوعان متميزان من الجماعات، وأن الأسرة بالتالى ليست مماثلة بالضبط للحكومة المدنية. ووجه الخلاف بين الأمرين أوسع مما يبدو فى ظاهره، وقد ظل باطراد مثار نزاع بين أنصار الحكومة المطلقة من ناحية، وأنصار الحكومة الحرة من ناحية أخرى. والمشكلة بالطبع هى ما إذا كان يفترض أن الرعية تعتمد على الحكام كما يعتمد الأطفال على الوالدين، أم يفترض أن الرعية مسئولة، وأنها تحكم نفسها بنفسها. وليس المعنى الذى أجاب

أفـلاطون به على هذا السـؤال فى المـقـال الأول من الأهمـيـة، بل كـونه نـاقش الـمـوضـوع. وقـد زعم فـى «الـجـمـهـورية» أن الـسـيـاسـى فـنـان له حق الحكم، لأنه الوحـيـد الذى يعرف ما هـو خيـر، أمّا فى «السياسى» فقد بسط هذا السؤال، وجعل من الافتراض المذكور فى «الجمهورية» مادة لتعريف دقيق مفصل.

وقد دعم هذا التعريف بتدليل قوى يؤيد الحكم المطلق، إذا كان الحاكم فنانًا حقًا فى حكمه، فقال[٥]:

«هذا الحكم هو أسلم صور الحكم، وهو وحده الحكم الحقيقى، حيث نجد الحكام متمكنين من العلم حقًا وليست عليهم سيماؤه فقط. وسواء فى ذلك أحكموا بالقانون أم بغير قانون، وسواء رضى رعاياهم أم لم يرضوا»[٦].

ولا شك فى صعوبة القـول بأن تسيـر الحكومة بغـير قـانون، ولكن يجب أن يواجه القانون بصفة تقريبية الحالات العادية، فغُلّ يد الحاكم الخبير حقًا عبث، كغل يد الطبـيب بإلزامـه بمـا هو وارد فى الكتب وهو يعلم من الطب مـا يؤهله لتأليف هذه الكتب. وهذه الحجة هى التى ما برحت تساق لتسويغ الحكم المطلق المسـتـنيـر منذ أيام أفـلاطون إلى يومنا هذا. فـإذا أرغم الناس «على خـلاف القـوانين المسطورة والتقـاليـد الموروثة على أن يفعلوا مـا هو أعـدل وأشـرف وأفضل مما كانوا يفعلون من قبل»[٧] فمن الخطل أن يُقال إنهم قد أسىء إليهم. لأنه من غير المنتظر أن يعرف الكثيرون ما هو خير للدولة. وهنا يظهر لنا ما افترضه كتاب «الجمهورية» بصورة صريحة وتصبح نتيجته مقبولة تمام القبول. ففى الدولة المثالية لا يعتبر رضا الرعية من العدة التى يتزوّد بها الحكام، مادامت حرية الرعية بمقتضى العُرف والتقاليد القانونية لا تنتج غير عرقلة الحرية الفنية لحاكم يعرف فنه.

ومع هذا فإن أفلاطون لم يكن صادق الرغبـة فى التمسك بكل نتائج الرأى الذى انتهى إليه، أو أنه على الأقل كان مدركًا تمام الإدراك أن هناك وجهًا آخر للموضـوع، ويتضح ذلك من كـون تعـريفـه للسـيـاسـى يبـرز الفـارق بين الملك والطاغية فى هذا الشأن بالذات. فالطاغية يحكم بالقوة قومًا مرغمين، على

حين نرى أن للملك الصالح أو السياسى من القدرة الفنية ما يجعل حكمه أمرًا مرغوبًا فيه(٨). ولا وسيلة للتوفيق بين هذين الوضعين، ولكن الواضح أن أفلاطون لم يرغب فى التجاوز عن أيهما. وليس من الظلم إكراه الناس على أن يكونوا أحسن حالاً مما جرت به التقاليد، ولكنه مع ذلك لم يستطع التغلب على كراهية الإغريق للحكومة التى لا تعتمد إلا على القوة. وتذكّرنا عبارته بفصاحة بيانه عندما هاجم الطغيان والطاغية فى الكتابين الثامن والتاسع من «الجمهورية»، وذلك لأسباب تجاوز مجرّد افتقار الطاغية إلى الصلاح، وقلة احترامه للروابط المعتادة بين الناس.

ويتضح كذلك من تقسيم أفلاطون للدول فى «السياسى» أنه قد ابتعد قليلاً عن الموقف الذى اتخذه فى «الجمهورية». ويلفت النظر هنا أمران: أولهما أن الدولة المثالية قد استبعدت نهائيًا من عداد الدول المستطاع تحققها، والأمر الثانى أن الديمقراطية قد خصّت برعاية أكبر فى «السياسى» عنها فى «الجمهورية». ففى المؤلَّف الأول حيث لم يعنه مطلقًا، أو لم يعنه إلا قليلاً، تقسيم الدول، نجده يضع الدولة المثالية فى القمة، ونجد الدول الواقعية مرتبة كأدوار متعاقبة يتولّد الواحد منها عن فساد الآخر. فالتيمقراطية(٩) (Ti-mocracy) أو الدولة العسكرية هى مظهر انحلال الدولة المثالية، وحكومة الأقلية الأوليجاركية (Oligarchy) أو حكومة الأثرياء، هى انحلال التيمقراطية، والديمقراطية تنشأ عن فساد حكم الأقلية، كما تظهر الحكومة الاستبدادية - وهى فى ذيل القائمة - عند فساد الحكومة الديمقراطية، أمّا فى «السياسى» فنرى محاولة لوضع تقسيم أكثر إحكامًا. فالدولة المثالية أو الحكم الفردى البحت الذى يسوده الملك الفيلسوف شىء «إلهى»، ولذلك فهى من الكمال بحيث لا تتلاءم مع أحوال البشر. وهى تتميّز عن جميع أشكال الدول الواقعية بأن الحكم فيها للمعرفة، وبأن لا حاجة فيها إلى القانون. وهذه هى الدولة فى «الجمهورية»، وقد وضعت فى المكان اللائق بها، وهو أنها «نموذج ثابت فى السماء» يحاكيه البشر دون أن يبلغوه. وقد توصّل إلى تقسيم الدول الواقعية بمزاوجة كل فئتين إحداهما مع الأخرى، ففرع عن التقسيم الثلاثى التقليدى

فرعين لكل قسم، تبعًا لكونه موافقًا للقانون أو مخالفًا إياه. وبهذه الطريقة يصل أفلاطون إلى التقسيم السداسى المتضمن ثلاثة أنواع تدين للقانون وثلاثة أخرى مقابلة تتنكر له، وهز ذلك التقسيم السداسى الذى أخذ به أرسطو فيما بعد فى كتاب «السياسة». وهكذا يكون حكم الفرد مصدرًا للحكومة الملكية وللحكومة الاستبدادية، كما تتولّد عن حكم الأقلية الحكومة الأرستقراطية وحكومة الأوليجاركية، وذلك فى حين يعترف أفلاطون للمرة الأولى بصورتين للديمقراطية، وهما الصورة المعتدلة والصورة المتطرفة. والأكثر عجبًا أن أفلاطون هنا يجعل الديمقراطية أصلح الدول التى لا قانون لها، بالرغم من كونها أسوأ الدول الخاضعة للقانون. وعلى ذلك تكون كل من هاتين الصورتين للديمقراطية أفضل من الأوليجاركية. ومن المؤكد أن أفلاطون قد اتجه نحو الموقف الذى اتخذه فيما بعد فى «القوانين»، الذى يصف الدولة ذات المقام الثانى فى الأفضلية بأنها محاولة للجمع بين الملكية والديمقراطية. وفى هذا اعتراف ضمنى بأنه لا يمكن فى الدول الواقعية تجاهل أهمية الرضا الشعبى، ومساهمة الأفراد فى الحكم.

يجب إذن أن تفهم نظرية أفلاطون الجديدة صراحة على أنها دولة تالية فى الأفضلية، مع ما تتضمنه من تعارض غير مقبول بين مدينة سماوية ومدينة أرضية، لأن ما تجمع للبشرية من ذكاء ليس كافيًا فى تحقيق فكرة الملك الفيلسوف، لذلك كان أفضل حل فى طريق البشر هو الاعتماد على الحكمة التى يمكن أن تتمثل فى القانون، وعلى نزعة النفس الفطرية نحو الحكمة الكامنة فى العادة والعُرف. وتتكشف المرارة التى قَبِل أفلاطون معها هذا الحل الوسط عند قوله متهكمًا: الآن يجب تبرير إعدام سقراط[١٠]، وعلينا أن نتصوّر الدولة وما فيها من قوانين موروثة على أنها نوع من المحاكاة للمدينة السماوية. وعلى الأقل لا شك فى أن القانون أفضل من الهوى، وأن صلاح الحاكم الخاضع للقانون أفضل من تلك الإرادة التحكمية التى تصدر عن طاغية مستبد، أو عن حكومة بلوتقراطية (Plutocracy) أو عن حكم الغوغاء، ولا ريب كذلك فى أن القانون هو على العموم قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان بدونها - مهما تكن طبيعته -

أحط من الحيوانات المتوحّشة. ومع ذلك فإن هذا القول، الذى يذكرنا بأرسطو، هو بالنسبة إلى أفلاطون مسألة عقيدة لم تستطع فلسفته أن تسوغها تسويغًا صحيحًا، ومن هذا الوجه الذى تقابل فيه فلسفته بين العلم والظن.

ولم يتردد أفلاطون فى تسجيل ذلك الإيمان فى إحدى الفقرات الأخّاذة من كتاب «القوانين»، حيث يقول:

«فلنفرض أن كل واحد منا، نحن المخلوقات الحيّة، إن هو إلا دمية بارعة صنعتها الآلهة، ولسنا ندرى أكان غرضها من ذلك اللهو أم الجد. ولكننا نعلم حق العلم أن ما فينا من انفعالات هى كالأوتار أو الحبال التى تجذبنا، وأنها لتعارضها فيما بينها تجرّنا إلى أفعال متضادة. فنبلغ الحد الذى يفصل بين الخير والشر. وهنا يحدثنا العقل أن كل واحد منا يجب أن يتمسك على الدوام بخيط واحد فقط من جملة تلك القوى الدافعة له، وألا يدعه يفلت منه بأى حال من الأحوال، وأن يُقاوم شد الخيوط الأخرى: هذا الخيط هو الحاكم الذهبى، هو حكم العقل المقدس الذى يسمى القانون المشترك للمدينة (Poleos koinon nomon) وهو خيط ليِّن لأنه من الذهب. أمّا الخيوط الأخرى فهى خيوط من حديد صلبة شبيهة بنماذج من كل نوع(١١). يجب إذن أن نتعاون دائمًا على اتباع قيادة(١٢) القانون الحسنة (Kalliste agoge tou nomou)، لأن العقل (Logismou) ما دام حسنًا بالذات، فإنه يستدل فى رفق لا فى عنف، ويحتاج فى قيادته إلى مَن يعينه على انتصار الجنس الذهبى الموجود فينا، على غيره من الأجناس(١٣)».

يجب إذن أن ترتبط أطراف الدولة التى تضمنتها نظرية أفلاطون الأخيرة «بالخيط الذهبى للقانون»، وهذا يعنى أن المبدأ الخلقى الذى يقوم عليه تنظيمها يختلف عنه فى «الجمهورية». ويمكن القول بأن القانون الآن هو ممثل العقل الذى عمل أفلاطون على جعله أسمى ما فى الدولة المثالية، والذى ظل بعده أسمى قوة فى الطبيعة. وتبعًا لذلك كانت أهم الفضائل فى الدولة المثالية هى العدالة، وتقسيم العمل والتخصص فى الوظائف الذى يضع كل إنسان فى المركز الذى يصلح له، و«يعطيه ما له». بمعنى أن تُتاح له فرصة الوصول بجميع مواهبه إلى ذروة الازدهار، واستثمارها إلى أقصى الحدود. وفى دولة «القوانين» نرى الحكمة

تتبلور فى القانون - أو قل إنها تتجسّد فيه - وليس من الممكن تحقيق هذا التوافق المرن بين الفرد والدولة، ولكن المفروض فى القواعد التنظيمية التى تضعها القوانين أنها «فى جملتها» تكون أحسن ما هو مستطاع. لذلك كانت أسمى فضيلة فى مثل هذه الدولة هى الاعتدال أو ضبط النفس، أى الميل إلى التقييد بالقانون، أو روح الاحترام نحو هيئات الدولة ونظمها، واستعداد المرء لإخضاع نفسه لقواه المشروعة.

وينتقد أفلاطون فى الكتب الأولى من «القوانين» انتقادًا مرًّا تلك الدول، التى من قبيل إسبرطة، والتى اتخذت من الفضيلة الرابعة، وهى الشجاعة، الهدف الرئيسى من التدريب، وأخضعت بذلك سائر الفضائل المدنية الأخرى للنجاح العسكرى. وهكذا نرى بوضوح أنه أصبح أقل تقديرًا لإسبرطة منه حين تحدث عنها بمناسبة الدولة التيمقراطية التى تكلم عنها فى «الجمهورية»، وأنه استهجن الحرب فى صراحة تامة مبيّنًا عدم جدواها كغاية تستهدفها الدول، ذلك أن غاية الدولة هى الانسجام أو الائتلاف فى كل من العلاقات القائمة فى الأسرة أو العلاقات الخارجية، وإذا قصر الجهد عن تحقيق ذلك الانسجام الكامل الناجم عن التخصص فى الوظائف فى الدولة المثالية، فأفضل ضمان لهذا الانسجام هو الخضوع للقانون، فدولة «القوانين» إذن هى دولة تشيد على التوسط أو الاعتدال باعتبار أنه أهم فضائلها، وتسعى إلى تحقيق الانسجام بالتزام روح الطاعة للقانون.

الدولة المختلطة

من الواضح إذن أن أفلاطون أخذ يتلمس مبدأ للتنظيم السياسى يحقق النتيجة المبتغاة، وهو مبدأ يقوم فى نظريته الجديدة بالدور الذى قام به مبدأ تقسيم العمل وتقسيم المواطنين إلى ثلاث طبقات، فى نظريته السابقة التى أوردها فى «الجمهورية». والواقع أنه كشف[١٤] عن مبدأ توارثه تاريخ النظريات السياسية، وحظى بتأييد معظم المفكرين الذين تعرّضوا لمشكلة التنظيم فى مدى قرون كثيرة. وهذا المبدأ «الدولة المختلطة» التى وضعت لكى تحقق

الانسجام بطريق التوازن بين القوى، أو بطريق الجمع بين عدة مبادئ مختلفة الاتجاه جمعًا يفضى إلى تلاشى هذه الاتجاهات بعضها فى بعضها الآخر. وهكذا يكون الاستقرار ناتجًا عن تعارض القوى السياسية. وهذا المبدأ هو الأصل الذى تولّد عنه مبدأ فصل السلطات المشهور، الذى أعاد منتسكيو اكتشافه بعد ذلك بقرون، على أنه جوهر الحكمة السياسية الكامنة فى الدستور الإنجليزى. أمّا عند أفلاطون فالدولة المختلطة التى بين معالمها فى «القوانين» يُقال إنها جمع بين مبدأ الحكمة فى النظام الملكى، ومبدأ الحرية فى النظام الديمقراطى. ومع هذا لا يمكن القول بأنه ظفر بتحقيق التأليف الذى كان يجول بخاطره، بل لا يمكن القول كذلك بأنه قد ظل مخلصًا لمثال الدستور المختلط، فقد لبث اتجاه أفلاطون مشتتًا على وجه لا رجاء فيه، حتى جنح فى النهاية إلى ذلك الاتجاه الأكثر ملاءمة؛ والذى سبق أن بسطه فى «الجمهورية».

ومع ذلك فإن طريقته فى التمهيد إلى مبدأ الدولة المختلطة والدفاع عنه، كان لها أعظم الأثر فى تقدم هذا البحث فيما بعد. ولما كانت محاورة «القوانين» تبحث فى الدول الواقعية، فقد رأى أفلاطون أن منهج الاستدلال المنطقى الخالص أو الاستدلال النظرى، وهو المنهج الذى اصطنعه فى «الجمهورية»، أصبح لا محل له فى «القوانين»، لأن المشكلة أصبحت تتعلق بنهوض الدول وسقوطها، وبالأسباب الواقعية لا المثالية لعظمتها وانحلالها. ولهذا شرع أفلاطون فى الكتاب الثالث من «القوانين» يبسط أول محاولة من محاولات لا يحصرها العد، لوضع نوع من التاريخ الفلسفى يتتبع أطوار تقدم المدنية، ويحدد مراحلها العصيبة التى اجتازتها، ويعين أسباب الرقى والانحطاط، ثم يستخرج بتحليل ذلك سائر قوانين الاستقرار السياسى التى يجب على السياسى الحكيم مراعاتها، حتى يتمكّن من التحكم فى التغييرات التى تكتنف الجماعة الإنسانية، وتوجيه هذه التغييرات وفق ما يريد، ويلاحظ أفلاطون، فى فقرة تذكّرنا بأرسطو، أن الحياة الإنسانية محكومة بأمور ثلاثة: الله، والحظ، والفن. وأن الفن يجب أن يعمل بالاشتراك مع الظروف[١٥]. حقًا ليس فى التاريخ الميثولوجى الذى كتبه أفلاطون ما ينم عن الاعتماد على قواعد البحث الدقيق.

ومع ذلك فإن هذه الإشارة فى «القوانين» إلى ضرورة ربط دراسة السياسة بتاريخ الحضارة كانت أجدى من ذلك المنهج التحليلى والقياسى الذى يسود «الجمهورية»، فقد وضعت أساس تلك التقاليد الصحيحة للبحوث الاجتماعية؛ وبخاصة طريقة البحث التى تلقاها أرسطو وهذبها.

وليست خطة أفلاطون فى التاريخ الفلسفى للجنس البشرى حاسمة، لأنها استهدفت أكثر من غاية، وضمّت أكثر من مبدأ. فهى تعتمد قبل كل شىء على الفكرة الشائعة لدى الإغريق عن الاتجاه الذى تطوّرت إليه نظمهم الخاصة. ففى مبدأ الأمر كان الناس يعيشون كالرعاة فى أسر منعزلة، وتنقصهم الصناعات التى تستخدم فيها المعادن، كما تنقصهم الفوارق الاجتماعية وكثير من مساوئ الحياة المتمدنة. ويتخيّل أفلاطون ذلك العهد فى صورة «عصر طبيعى» كان الناس يعيشون فيه بسلام، لأنه لم تكن قد ظهرت بعد الحرب التى تظهر بوجود جماعة أعظم طموحًا من غيرها. وكانت قد ظهرت فى كتابات أفلاطون فكرة «الحالة الطبيعية»، وهى الخرافة الكبيرة التى نجدها عند المتأخرين من فلاسفة السياسة. وكلما تكاثر الناس عددًا، واتسع نطاق الزراعة، وابتدعت صناعات يدوية جديدة، تجمّعت الأسر فى قرى. فيظهر فى النهاية السياسى الذى يوحّد بين القرى ويجعلها مدنًا. وهذا النهج من التطوُّر هو الذى استند إليه أرسطو فى الفصول الافتتاحية من كتاب «السياسة» ليبرز الوظيفة التى تمتاز بها المدينة باعتبار أنها هى التى تضطلع بإمكانيات الحياة المتمدنة.

ومع ذلك فقد استهدف أفلاطون غرضين آخرين على الأقل، يُعد أحدهما عرضيًا إلى حد ما، ويُعد الآخر أوثق صلة بظهور الدستور المختلط. فهو يعرض فى نقده لإسبرطة، ويرد أسباب سقوطها إلى نظامها العسكرى المحض، لأن «الجهل خراب الدول». ولكنه كان يرغب قبل كل شىء فى أن يبيّن كيف كانت سلطة الملكية القائمة على العسف وما يصاحبها من طغيان سببًا فى الانحلال كما يتجلى مثال ذلك بوجه خاص فى دولة الفرس؛ وكيف أدّت ديمقراطية أثينا الطليقة العنان إلى إهلاك نفسها بالتطرُّف فى الحرية. وكانت كل دولة منهما تستطيع أن تزدهر لو قنعت بالتزام الاعتدال، فتقوم السلطان بالحكمة أو تعدل

الحرية بالنظام، لأن الإفراط فى كلتا الحالين هو الذى أدّى إلى الخراب. فها هنا إذن المبدأ الذى يجب أن تُقام عليه الدولة الفاضلة. فإن لم تكن الدولة ملكية فيجب على الأقل أن تشتمل على مبدأ الملكية، وهو مبدأ الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون. وكذلك إن لم تكن الدولة ديمقراطية فيجب أن تشتمل على المبدأ الديمقراطى، ألا وهو مبدأ الحرية والسلطة اللتين تشارك الجماهير فيهما، مع الخضوع بطبيعة الحال للقانون.

ويمكن تعميم هذه الحجة؛ فقد سلم الناس منذ أقدم العصور بدعاوى كثيرة تطالب بالسلطان - مثل حق الآباء على الأبناء، والشيوخ على الشباب، والأحرار على العبيد، والأشراف على الأخساء، والأقوياء على الضعفاء، والحكام المختارين بالقرعة على غيرهم من المواطنين(١٦) - وقد تتعارض بعض هذه الحقوق مع بعضها الآخر فتتجم عن ذلك أسباب الشقاق. ومن رأى أفلاطون بطبيعة الحال أن الحق «الطبيعى» الوحيد فى السلطة هو حق الحكماء على مَن هم دونهم حكمة، ولكن هذا الأمر يتعلّق بالدولة المثالية. وترجع المشكلة فى الدولة الثانية إلى اختيار هذه الحقوق المسلمة، والجمع بينها لنحصل منها فى النهاية على أفضل حكم يخضع للقانون؛ وهذا يعنى فى الواقع أن أفلاطون يقترب من الحكمة بعض الشىء بالاعتماد على حق السن والحسب والثروة، وهى ظواهر يجوز لأول نظرة اتخاذها دليلاً على مقدرة أعلى من المتوسط، مع بعض التساهل فيما يختص بالقرعة إرضاء للديمقراطية.

ومن الواضح أن إنشاء مدينة تنطبق عليها هذه الأوصاف يتطلب النظر إلى العوامل الكامنة المادية والاقتصادية والاجتماعية، وهى عوامل يتوقف الدستور فى وجوده عليها، ما دامت الدولة المختلطة عند أفلاطون ليست مجرّد توازن بين القوى السياسية. وتبعًا لذلك نراه يبدأ بالبحث فى الموقع الجغرافى للمدينة، وأى ظروف خاصة بالمناخ والتربة أنسب من غيرها. وهنا مرّة أخرى يكشف عن مبدأ أصبح مأثورًا، بل يكاد يكون جزءًا من تقاليد النظرية السياسية عند مؤرخ الفلسفة. وهو أثر ما كان مباشرًا، كما يظهر فى ملاحظات أرسطو التى يمهّد بها إلى تخطيط الدولة الفاضلة. ويرى أفلاطون أن أفضل موقع ليس

ما أشرف على الساحل، بسبب ما تجلبه التجارة الخارجية من مفاسد، وبصفة أخص نظرًا إلى أن التجارة الخارجية تعنى وجود أسطول، والأسطول يعنى وجود قوة فى يد جماهير الشعب. ويستند هذا الرأى إلى النظر فى تاريخ أثينا، ويتفق حكمه بمضار القوة البحرية مع ما سبق أن حكم به على مضار القوة العسكرية فى إسبرطة. أمّا المثل الأعلى فهو الجماعة التى قوام حياتها الزراعة، وتعيش فى أرض تفى بحاجاتها ولكن فيها وعورة، وهذا النوع من الأرض هو الذى ينجب أشد السكان بأسًا وأكثرهم اعتدالاً. وهذا يذكّرنا بإعجاب كثير من فلاسفة القرن الثامن عشر بأهل سويسرا، كما يُبيِّن لنا الشك عينه فى مذهب الدولة القائمة على التجارة وتلك القائمة على الصناعة. ويعتقد أفلاطون كذلك أن اشتراك أفراد المدينة فى الجنس واللغة والقانون والدين أمر مرغوب فيه، بشرط ألا تزيد فى رجحان كفة العُرف رُجحانًا كبيرًا.

النظم الاجتماعية والسياسية

أهمّ نظام اجتماعى من ناحية الدلالة السياسية هو ملكية الأرض والانتفاع بها. وقد كان هذا هو رأى أفلاطون فى «الجمهورية» ـ ولو أنه حاول فى تلك المحاورة أن ينشئ دولة يمثل التعليم فيها مكان الصدارة ـ وظل متمسكًا به عندما حاول البحث فى الدول الواقعية. فهو لا يخفى فى «القوانين» أنه مازال يعتقد أن الشيوعية هى النظام المثالى، ولكنها أسمى مما يمكن أن تصل إليها الطبيعة البشرية. وبناء على ذلك نراه يتخلّى بسبب الضعف الإنسانى عن هذين الأمرين الرئيسيين فيسمح بقيام الملكية الخاصة والأسرة الخاصة. بيد أنه لايزال يحتفظ برأيه فيما يختص بمساواة المرأة فى التعليم، ومشاركتها فى الواجبات العسكرية وغيرها من الواجبات المدنية، ولو أنه لا يذكر الآن شيئًا عن توليها المناصب العامة. وهو يقبل صلة الزواج الدائمة التى يقتصر فيها على زوجة واحدة ـ فى ظل رقابة عامة شديدة ـ على أنها الوضع الشرعى للزواج. وأمّا الملكية الخاصة التى سمح بها أفلاطون فقد قيدها بشروط ثقيلة من حيث مقدارها ومن حيث أوجه الانتفاع بها، متبعًا فى ذلك بوجه عام نفس القواعد

السارية بالفعل فى إسبرطة. وقد حدّد عدد المواطنين بخمسة آلاف وأربعين، واشترط أن تقسم الأراضى إلى عددٍ متساوٍ من القطع يجوز توريثها، ولا يجوز قسمتها أو نقل ملكيتها. ويستهلك الناس محصول الأرض جماعة فى ندوات عامة، وبهذا يتساوى الناس من حيث ملكية الأرض. أمّا فلاحة الأرض فلا يقوم بها إلا الرقيق. أو إن شئت اصطلاحًا أدق وصفًا فهم عبيد الأرض serfs الذين يدفعون أجرها فى صورة حصة من غلتها.

أمّا الملكية الشخصية، من جهة أخرى، فهو يسمح بأن تكون غير متساوية ولكن مقدارها محدود، ذلك أن أفلاطون يحرم على أى مواطن أن يتملّك ملكًا شخصيًا تزيد قيمته على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض. والغرض من هذا التحديد أن تستبعد عن الدولة تلك الفوارق الصارخة بين الأغنياء والفقراء، والتى دلّت تجارب الإغريق على أنها السبب الرئيسى فى المنازعات المدنية. والواقع مع هذا أن حق الانتفاع بالممتلكات الشخصية مقيَّد بحدود ضيّقة تشبه الحدود المقيّدة لمقدارها. فالمواطنون لا ينبغى لهم أن يشتغلوا بالصناعة أو التجارة، أو أن يكون لأحدهم حرفة أو مهنة. وجميع هذه الضروب من النشاط التى لا يمكن الاستغناء عنها، يضطلع بها الأغراب المقيمون فى المدينة أحرارًا دون أن تكون لهم صفة المواطنين. وللدولة أن تسك عملة رمزية فقط (ربما كانت شبيهة بنقود إسبرطة الحديدية)، ويحرم أخذ فائدة عن القروض. وقد بلغت هذه القيود حد تحريم حيازة الذهب والفضة. وأحالت هذه القيود التى تفتق عنها ذهن أفلاطون حق المواطن فى تملك ملكه إلى ما يشبه قصة ذلك الرجل الذى دعى إلى وليمة فاخرة حتى إذا أتاها لم يجد طعامًا.

ويدلّنا تحليل الأوضاع الاجتماعية الموصوفة فى «القوانين» على أن أفلاطون لم يتخل حقيقة عن خطة تقسيم العمل التى سبق له أن بسطها فى «الجمهورية» على أنها المبدأ الأساسى لكل جماعة. وكل ما أتى به أنه عرض تقسيمًا جديدًا للعمل يحل محل طبقات المواطنين الثلاث فى النظرية السابقة، والتقسيم الجديد أشمل لأنه ينطبق على جميع سكان الدولة، بيد أنه يشبه التقسيم السابق تمامًا فى أنه جامع مانع. وهو ينص على أن الزراعة هى المهنة الخاصة بالعبيد،

والتجارة والصناعة بطبقة الأحرار غير المواطنين، أمّا جميع الوظائف السياسية فهى امتياز للمواطنين دون غيرهم. ومن الواضح أيضًا أن هذه الخطة تشبه تلك التى جاءت فى «الجمهورية» فى أنها تتجنّب المشكلة الأساسية بدلاً من حلّها. والمشكلة هى مشكلة المشاركة، وهى كما قال عنها بركليس فى خطبة الرثاء: أن نهتدى إلى طريقة يستطيع بها سواد الناس أن يعنوا بأمورهم الخاصة، ويشاركوا مع ذلك فى المصالح العامة. وهذا هو، اسميًا، الحل الذى ينشده أفلاطون. ولكن ما ينتهى إليه هو دولة تقتصر فيها الرعوية صراحة على طبقة من الأشخاص المميزين الذين يتيسّر لهم أن يعهدوا بشئونهم الخاصة - ذلك السعى البغيض لكسب الرزق - إلى العبيد والأجانب. وهذا بالتأكيد ما لم تكن عليه الديمقراطية أيام بركليس، فإن الحدود التى تفصل بين الطبقات فى «الجمهورية» أقل وضوحًا فى معالمها من تلك التى فى «القوانين». فقد كانت الأولى خطوطًا تفصل بين المواطنين، ولو أن الجانب الاقتصادى من السكان ليس مؤلفًا من المواطنين على الإطلاق، وبذلك تقوم الدولة صراحة على الامتياز الاقتصادى. ولا ينقص من صدق ذلك أن المزايا التى يؤثرها أفلاطون هى من قبيل الأمان من الفقر لا من الغنى.

وليس من الضرورى الدخول فى تفصيلات الدستور السياسى الذى يشيده أفلاطون فوق نظامه الاجتماعى. فهو يحسب حساب أهم أنواع النظم السياسية التى كانت قائمة فى كل مدينة إغريقية: ندوة المدينة والمجلس والقضاة. ومما هو جدير بالملاحظة الطريقة التى يحاول بها تنفيذ فكرة الدستور المختلط، فالوسيلة إلى اختيار القضاة هى الانتخاب - وفى رأى الإغريق أنها طريقة أرستقراطية - وكانت هذه الانتخابات تستغرق عمليًا واجبات الجمعية العامة للمواطنين. وكان المجلس الأعلى للقضاة - الذين أطلق عليهم أفلاطون هنا اسم «حراس القانون» بدلاً من الحراس - جماعة مشكّلة من سبعة وثلاثين عضوًا يختارون بالانتخاب على ثلاث درجات، ويتكوّن من اقتراع أول للترشيح ينتخب فيه ثلثمائة من المرشحين، يليه اقتراع ثان ينتخب فيه مائة من بين الثلثمائة، يعقبه اقتراع نهائى ينتخب فيه سبعة وثلاثون من المائة. ولكن أعجب العمليات

الانتخابية هى تلك التى يختار بوساطتها مجلس الثلثمائة والستين، ومن الواضح أن هذه الطريقة موضوعة صراحة لترجيح أصوات ذوى اليسار. فالمواطنون ينقسمون إلى أربع طبقات حسب مقدار ممتلكاتهم الشخصية، وهى وسيلة اصطنعها أفلاطون عن الدستور الأثينى، وكان سولون قد استنبطها فى زمن متقدم على الديمقراطية. وتفصيل ذلك أنه لما كانت الممتلكات الشخصية لا يجوز أن تزيد على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض، فهناك أربع طبقات من الملاك، أدناها تتألّف من أولئك الذين لا تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصتهم من الأرض، وتليها طبقة الذين تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصة الأرض ولا تزيد على قيمة حصتين اثنتين، وهلّم جرًا. ومن المفروض أن أدنى هذه الطبقات يجب أن تكون أكثرها عددًا، وأن تكون أعلاها أقلها عددًا، ومع هذا فإن أفلاطون يخصص لكل منها ربع أعضاء المجلس(١٧)، وهذا يُشبه إلى حد كبير الدستور البروسى الأول الذى كان يقضى بتخصيص ثلث عدد مقاعد مجلس النواب لكل طائفة من ثلاث طوائف من الناخبين، تؤدى كل واحدة منها ثلث الضرائب المحصلة، ويتمادى أفلاطون فى ترجيح أصوات المواطنين الأثرياء بتقرير جزاء على عدم التصويت لا يسرى على الطبقات الدنيا من الملاك. ونظام طبقات الملاك له أثره فى الدستور، لأن بعض المناصب لا تسند إلا إلى الفئة أو الفئات العليا. وفيما يختص بهذا المجلس لا نرى غير رخصة واحدة للديمقراطية، تلك هى أن عدد الأشخاص المنتخبين ضعف عدد المقاعد التى يشغلها الأعضاء، ويرجع الاختيار النهائى إلى القرعة.

وقد يكون من غير المفهوم أن يعد أفلاطون هذا الدستور تأليفًا بين الملكية والديمقراطية، مع أن الجانب العملى الفعّال فيه هو ولا ريب نظام طبقات الملاك. فالرخصة الوحيدة فيه للديمقراطية طفيفة جدًا، ولم تتقرر إلا كرهًا «بسبب تذمُّر الجماهير». وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو ـ على الأقل ـ كان يرى أنه لا وجود لأى عنصر من عناصر الملكية فى الدستور المبيّن فى «القوانين»، وهذا الدستور ليس سوى أوليجاركية وديمقراطية، والميل فيه إلى الأوليجاركية أعظم. حقًا كان ما يهدف إليه أفلاطون هو ضمان رجحان العناصر الموالية للقانون، مع

مساواة تتناسب مع الكفاية. ولكن النتيجة التى ينتهى إليها دستوره هى ترجيح كفة أصحاب الأملاك الشخصية. ولكنه هو نفسه يقول: إن الرجل الشحيح مع أنه بلا ريب غير صالح[١٨] قد يكون أغنى من رجل صالح يحب الإنفاق فى وجوه البر[١٩]. ولهذا فليس من الواضح أكان يمكن أن يتفق فى الرأى مع أرسطو فى الإيمان بأن الموسرين أفضل فى المتوسط من الفقراء، مع العلم بأن أرسطو أيضًا أدخل نصاب الملكية فى نظام دولته التى سمّاها دولة الطبقة الوسطى. والواقع أيضًا، كما سبق القول، إن أفلاطون يرفع فى «السياسى» من شأن الديمقراطية، ولو جانبت القانون، فوق الأوليجاركية. لهذا كان من المستحيل التوفيق بين خطط أفلاطون فى الحكم وبين مقاصده ونياته. ويظهر أنه عندما بلغ مرحلة وضع الدستور وجد أن الفوارق فى الملكية واضحة ويمكن الاستناد إليها. وليست الفوارق فى الفضيلة كذلك.

النظم التعليمية والدينية

لا حاجة بنا إلى الإفاضة فى بيان الخطة الأخيرة للتعليم، التى استأثرت بقسط كبير من عناية أفلاطون فى «القوانين». فالصورة العامة للمنهج الدراسى، مثل اشتماله على الموسيقى والألعاب الرياضية، لا تزال عظيمة الشبه بما كانت عليه فى «الجمهورية»، ولا يزال حذره من الشعراء يتجلّى فى الرقابة الشديدة على الأدب والفن، وبقى تعليم النساء على قدم المساواة مع الرجال، كما كان شطرًا مهمًا من الخطة، ولا يزال تعليم جميع المواطنين إجباريًا. أمّا التغييرات فأخطرها شأنًا هو أنه يبذل عناية أكثر فى تنظيم التعليم، وأنه اضطر، بالنظر إلى أن الدولة لم تعد بعد معهدًا للتعليم، إلى النظر فى تنسيق نظام التعليم مع سائر نُظم الحكومة. أمّا عن التغيير الأول فنحن نلاحظ أنه يعمل على وضع نوع من المدارس المنظمة العامة، يقوم فيها المعلمون بالأجر بتدريس منهج مفصّل كامل يشمل المرحلتين الأولية والثانوية. وأمّا عن علاقة هذا النظام بالدولة فإنه يجعل الموظف الذى يتولّى أمور المدارس رئيسًا لجميع الموظفين. فنظرية التعليم فى القوانين، على خلاف ما كانت عليه فى «الجمهورية»، هى نظرية لنظام خاص بمعاهد التعليم.

ويبدو عند أفلاطون مثل هذا الميل إلى وضع النظم فيما ذكره عن الدين وعلاقته بالدولة. وربما كانت مغالاته فى الاهتمام بأمر الدين من علائم الشيخوخة، وهو أمر لم يتعرّض له فى «الجمهورية» بأكثر من إشارة عابرة. وما من شك فى أن الإسهاب الواضح الذى استطرد فيه إلى بحث ناحية الدين، فى الكتاب العاشر من القوانين، هو أكثر النواحى إثارة للأسف فى إنتاجه العبقرى. وذلك بالرغم من عدم خلو هذا البحث من طابع التأثير الذى يصاحب ما يصدر عن وحى العقيدة المتغلغلة. فالدين من وجهة نظر «القوانين» يجب أن يخضع لتنظيم الدولة ورقابتها، شأنه فى ذلك شأن التعليم. ويحرم أفلاطون تبعًا لذلك أى نوع من العبادات الدينية الخاصة، ويقضى بتحريم إقامة الشعائر إلا فى معابد عامة على أيدى كهنة ترخص لهم الدولة بذلك وهو فى هذا متأثر من جهة بنفوره من بعض الصور المنحرفة للدين التى يلاحظ عليها أنها تجتذب الصرعى ولا سيما من النساء، وهو متأثر من جهة أخرى بالشعور بأن الديانة الخاصة تباعد بين الناس وبين ولائهم للدولة. ولا يقف تدخله فى تنظيم الدين عند حد الشعائر العامة، فقد أصبح مقتنعًا بأن العقيدة الدينية شديدة الصلة بالسلوك الفاضل، أو بوجه أخص أن بعض صور الإلحاد تقوم بلا مراء على نزعة منافية للأخلاق. وبناء على هذا يذهب أفلاطون إلى أنه من الضرورى تزويد الديانة بنوع من العقيدة، وتزويد الدولة بقانون للهرطقة لعقاب الملحدين. وهذه العقيدة بسيطة، فهى تحرم الكفر الذى يميز منه أفلاطون ثلاثة أنواع: إنكار وجود الآلهة، وإنكار أن الآلهة تعنى بأمر سلوك البشر، والاعتقاد بأن الآلهة ترضى بسهولة عمّا يُرتكب من الذنوب - وجزاء الكفر هو السجن، وقد يكون الإعدام فى الأحوال الخطيرة - وهذه المقترحات شديدة المنافاة لما اعتاده الإغريق، وتلصق بكتاب «القوانين» وصمة كونه أول دفاع عقلى عن الاضطهاد الدينى.

وتختتم «القوانين» بأمر بعيد كل البُعد عن الغرض الذى كان أفلاطون يسعى إليه، وعن الدولة التى رسمها لتحقيق ذلك الغرض. ففى الصفحات القلائل الأخيرة يضيف إلى الدولة منظمة أخرى، لا نكاد نجد لها ذكرًا من قبل،

وهى لا تقصر عن الاتساق مع المنظمات الأخرى للدولة وحسب، بل تتناقض كذلك مع الغرض من إنشاء دولة تكون كلمة القانون فيها هى العليا. هذه المنظمة هى ما يدعوه أفلاطون «المجلس الساهر» Nocturnal Council، وهو جماعة تتشكّل من العشرة الأكبر سنًا من بين السبعة والثلاثين الذين يتألّف منهم مجلس الحراس، ومن الرئيس المشرف على التعليم، ومن عدد معيّن من الكهنة يختارون خاصة لما هم عليه من فضيلة. وهذا المجلس مع أنه خارج عن دائرة القانون فإنه مزوّد بالسلطة اللازمة لمراقبة وإدارة جميع المنظمات القانونية فى الدولة. والمفروض فى أعضائه أنهم حاصلون على العلم اللازم لنجاة الدولة. ويقول أفلاطون فى خاتمته الأخيرة: إن المجلس يجب تأسيسه بادئ ذى بدء، ثم تودع الدولة بين يديه. وواضح أن المجلس الساهر يقوم مقام الملك الفيلسوف فى «الجمهورية»، وأن إدخاله فى «القوانين» اعتداء صارخ على الولاء للدولة ذات المقام الثانى. ولكن المجلس ليس هو الملك الفيلسوف بالضبط، فإن ورود ذكره بعد إنشاء جريمة الهرطقة، وبعد إنشاء طبقة من الكهنة الرسميين، يجعل المجلس الساهر تفوح منه رائحة المبادئ الكهنوتية، ومما يزكى هذه الرائحة أن طبيعة الحكمة التى يعزوها أفلاطون إلى أعضاء هذا المجلس ذات صفة دينية واضحة.

الجمهورية والقوانين

إذا ألقينا نظرة على فلسفة أفلاطون السياسية فى جملتها، وفى صلتها بالبحث المباشر للموضوع، وجب أن نعد نظرية الدولة فى «الجمهورية» بداية خاطئة. فكل ما قدّمته «الجمهورية» بصدد نظرية دولة المدينة هو تحليل كامل للمبادئ العامة التى يقوم عليها المجتمع - مثل طبيعة المجتمع، باعتبار أنه تبادل مشترك للخدمات تنمو فيه القدرة الإنسانية حتى تبلغ، على حدٍ سواء، إشباع المطالب الشخصية، وتحقيق أسمى طراز للحياة الاجتماعية. وقد تناول أفلاطون هذا الرأى بالبحث فى «الجمهورية» فى عبارات تكاد تعتمد اعتمادًا تامًا على مذهب سقراط، القائل بأن الفضيلة هى العلم بالخير، وقد أقيم هذا العلم

على مثال منهج الرياضيات القياسى المحكم. ولهذا السبب تصوّر أفلاطون العلاقة بين الحاكمين والمحكومين على أنها كالعلاقة بين العلماء والجهّال، ثم أفضى هذا الرأى بدوره إلى إقصاء القانون من الدولة، إذ لم يكن هناك مكان فى نظرية المعرفة عند هذه المرحلة من مذهبه لنمو الحكمة المتدرّج عن طريق التجربة والعادات. ومع ذلك فقد زيف حذف القانون المثال الأخلاقى لحرية المواطنين، وكان ذلك المثال هو الجوهر الحقيقى لدولة المدينة.

ثم إن سعى أفلاطون فى فلسفته المتأخرة نحو رد القانون إلى مكانه فى الدولة كان على الدوام سعيًا فاترًا تنقصه الحماسة، وينقصه الحسم إلى حد ما، كما يتبيَّن ذلك من المحاولة غير المقنعة التى أراد بها التوفيق بين سبق آرائه ولاحقها، حين يصف الصورة الأخيرة للدولة بأنها ليست إلا دولة تالية للدولة الفاضلة. والصعوبة الحقيقية هى أن هذه المراجعة كانت تتطلب من أفلاطون إنشاءً جديدًا كاملاً لعلم النفس حتى يهيئ للعادة مكانًا هامًا، وإنشاء جديدًا لنظرية المعرفة حتى يفسح للتجربة والعُرف مجالاً. ومع ذلك فقد كانت دراسة الدولة فى «القوانين» هى التى أوحت بالمراجعات المطلوبة، لأن أفلاطون فى هذا الكتاب لجأ إلى تحليل دقيق حقًا، تناول فيه النظم والقوانين الواقعية، وأوصى بربط مثل هذه الدراسات بالتاريخ. وأثار كذلك فى «القوانين» مبدأ التوازن - أى الملاءمة بين المطالب والمصالح - على أنه الوسيلة الصالحة لتكوين دولة دستورية. وإذا قارنّا الدولة المثالية المجرّدة المذكورة فى «الجمهورية» بدولة «القوانين» وجدنا أن الدولة الأخيرة هى التى تحمل حملة صادقة على مشكلة دولة المدينة، وتلك المشكلة هى التوفيق بين مصالح ذوى الأملاك وبين مصالح الديمقراطية التى يُمثلها العدد الغفير من الجمهور. ومن هذه النقاط التى أثارها أفلاطون فى «القوانين» ابتدأ أرسطو بحثه، حتى يكاد يصطنع فى معظم الأحوال الإشارات المتناثرة فى صفحات «القوانين»، منميًا إياها بفحوص تجريبية أعظم عمقًا وشواهد تاريخية أكثر اتساعًا، وذلك دون أن يهجر المبادئ العامة الواردة فى «الجمهورية» التى ما فتئت تقدم المادة لنظريته فى الجماعة. وقد سعى أرسطو فى مذهبه الفلسفى العام إلى أن يقدم مجموعة متماسكة من القواعد المنطقية، تفسّر النهج الذى سلكه وتسوغه.

هوامش الفصل الرابع

(١) ٣٣٤ د.

(٢) ٣٣٧ د.

(٣) ٧٨٤ هـ، ٨٧٥ حـ.

(٤) القانون باللغة اليونانية يسمى nomos نوموس، وقد عُرِّبت قديمًا فقيل ناموس وتجمع على نواميس، وكتاب افلاطون يسمى النوامى nomoi وهكذا عرفه العرب. (المترجم)

(٥) السياسى ٢٩٣ حـ. عن ترجمة Fowler.

(٦) «السياسى» من محاورات الشيخوخة، وشخصياتها ثيودورس الإيلى، وسقراط، وكان شابًا. ونجد قبل هذا النص الذى جاء على لسان ثيودورس، أن الطبيب يقوم بالعلاج لأنه «يعرف» فن العلاج، بصرف النظر عن الطريقة التى يعالج بها، وبصرف النظر عن فقره أو غناه. فكذلك السياسى أو الحاكم يجب أن «يعرف» أولاً المبادئ النظرية للحكم. (المترجم)

(٧) ٢٩٦ حـ، د.

(٨) ٢٧٦ هـ.

(٩) دولة يشترط فيها نصاب فى الملكية لكل صاحب مركز ظاهر، أو هى حكومة أصحاب المال واللفظة فى اليونانية مركبة من timé أى الثروة، وKrateïn أى الحكم. (المترجم)

(١٠) السياسى ٢٩٩ ب - حـ.

(١١) التقابل بين الذهب والحديد هو الذى ذهب إليه أفلاطون فى الجمهورية. (٤١٥ - ١) وميز الأجناس على أساسه، متبعًا فى ذلك هزيود. وعبارة القوانين فى هذا الموضع تومئ إلى تلك الإشارة (عن تعليق إدوارد دى بلاس على الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(١٢) فى اليونانية (agoge) تفيد الجذب أو المنهج أو القيادة، وفى الترجمة الإنجليزية Leading- string وفى الفرنسية Traction (المترجم).

(١٣) القوانين ٦٤٤ د - ٦٤٥ آ عن ترجمة بيرى (Bury) الإنجليزية. (وقد استعنا فى ترجمة هذا النص بالترجمة الفرنسية الحديثة التى قام بها إدوارد دى بلاس وصدرت عام ١٩٥١، وكذلك بالنص اليونانى). (المترجم)

(١٤) أكبر الظن أن أفلاطون لم يكتشف الدولة المختلطة. انظر إشارة أرسطو إلى نظريات أخرى للدولة المختلطة (السياسة، ١٢٦٠ ب، ٣٢). وقد ترجع هذه الإشارة إلى كتّاب سابقين. ومهما يكن من شىء فإن «القوانين» أول صورة باقية للنظرية.

(١٥) القوانين ٧٠٩ آ - حـ. ليس المقصود بالفن عند أفلاطون الفن الجميل، بل الصناعة على الإطلاق، التى تبرز فيها صنعة أو عمل الإنسان. أما حديثه عن الحظ، chance (tykhe) باليونانية، والفرق بينه وبين المناسبة والظروف occasion (Kairos) فيوضحه هذا المثل الذى يورده فى القوانين، حيث يقول إن الملاح عند هياج البحر يعمل على تسيير السفينة بأمرين هما فنه والظروف. (المترجم)

(١٦) القوانين ٦٩٠ آ - د. انظر أيضًا قائمة مماثلة لهذه الحقوق فى كتاب السياسة لأرسطو ٣، ١٢ - ١٣، ١٢٨٣ آ، ١٤.

(١٧) القوانين ٧٤٤ هـ، ٧٥٦ ب - هـ - وانظر الدستور المصري في روما كما وصفه شيشرون في الجمهورية، الكتاب الثاني ٢٢، ٣٩ - ٤٠.

(١٨) السياسة ٢، ٦، ١٢٦٦ أ، ٦.

(١٩) القوانين ١٧٤٢ - ب.

مراجع مختارة

الفصل الرابع

SELECTED BIBLIOGRAPHY

"Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century". By Ernest Barker. In the Cambridge Ancient History, Vol. VI (1927), ch. 16.

Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2nd ed. London, 1925, chs. 6-17.

"Fact and Legend in the Biography of Plato". By George Boas. In the Philos. Rev., Vol. LVII (1948) p. 439.

"The Athenian Philosophical Schools". By F. T. Cornford. In the Cambridge Ancient History, Vol. VI (1927), ch. II.

The Laws of Plato. Ed. by E. B. England. 2 vols. Manchester, 1921. Introduction.

Plato and his Contemporaries: A Study in Fourth- Century Life and Thought. By G. C. Field. London, 1930.

Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. III. Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1905. Book V, chs. 13, 17, 20.

Plato's Thought. By G. M. A. Grube. London, 1935. ch. 8.

The Authorship of the Platonic Epistles. By R. Hackforth. Manchester, 1913.

Paideia: The Ideals of Greek Culture. By Werner Jaeger. Eng. Trans. By Gilbert Highet. 3 vols. New York, 1939- 44. Book IV.

Essays in Ancient and modern Philosophy. By H. W. B. Joseph. Oxford, 1935, chs 1 - 5.

Knowledge and the Good in Plato's Republic. By H. W. B. Joseph. London, 1948.

Discovering Plato. By Alex Koyré. Eng. Trans. By Leonora. G. Rosenfield. New York, 1945.

Studies in the Platonic Epistles. By Glenn R. Morrow. Illinois Studies in Language and Literature. Urbana, Illinois, 1935.

"Plato and the Law of Nature". By Glenn R. Morrow. In Essays in Political Theory. Ed. By Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.

Lectures on the Republic of Plato. By Richard L. Nettleship. Ed. By Lord Charnwood. London, 1914.

The Open Society and its Enemies. By K. R. Popper. 2 vols. London. 1945. Vol. I.

The Essence of Plato's Philosophy. By Constantin Ritter. Eng. Trans. By Adam Alles. London, 1933.

What Plato Said. By Paul Shorey. Chicago, 1933.

Plato the Man and His Work. By A. E. Taylor. 3rd ed. New York, 1929.

الفصل الخامس
أرسطو ـ المثل العليا السياسية

فى حوالى التاريخ الذى طلب فيه «ديون» من أفلاطون أن يضطلع بتجربة سراقوسة لتثقيف ديونيسيوس الصغير، ورفع مستوى حكومته، التحق بأكاديمية أفلاطون أعظم تلاميذه وهو أرسطو. ولم يكن أرسطو من أهل أثينا، بل من أهل ستاجيرا فى تراقيا، حيث وُلد سنة ٣٨٤ ق. م. وكان والده طبيبًا، وربما كان ذلك من أسباب اهتمام أرسطو الواضح فى جميع مؤلفاته بالبحوث البيولوجية. ولهذا التخصص ألحق والد أرسطو بالبلاط المقدونى. وأكبر الظن أن أرسطو إنما التحق بمدرسة أفلاطون لأنها كانت قبل كل شىء أصلح مكان فى بلاد الإغريق لمواصلة الدراسات العليا المتقدمة. فلما دخلها لبث عضوًا بها طيلة حياة أفلاطون ـ أى مدة عشرين عامًا ـ فتأثر ذهنه حتمًا بطابع تعاليم أفلاطون، وآية ذلك ما يتجلّى فى كل صفحة من كتاباته الفلسفية اللاحقة. فلما توفى أفلاطون سنة ٣٤٧ ق. م. غادر أرسطو أثينا، وظل مدى الاثنتى عشرة سنة التالية يتقلّب فى مختلف المناصب. وإلى هذه المدة تُنسب أولى كتاباته المستقلة. وفى سنة ٣٤٣ اختير معلمًا للأمير الصغير الإسكندر المقدونى، بيد أن الباحث لا يقف فى كتاباته السياسية على ما ينبئ بتأثر أفكاره بإقامته فى مقدونيا، ويبدو أن خياله قصر عن إدراك الأهمية الثورية لفتح الإسكندر لبلاد الشرق، بما أدى إليه هذا الفتح من مزج المدنيتين الإغريقية والشرقية. ولا شك أن الخطة السياسية التى انتهجها تلميذه الأمير المقدونى كانت منافية تمامًا لكل ما لقنه إياه فى علم السياسة. وفى سنة ٣٣٥ ق. م. افتتح أرسطو مدرسته الخاصة فى أثينا، وهى ثانية المدارس الفلسفية الأربع الكبرى. وفى خلال الاثنتى عشرة سنة التى تلت

ذلك التاريخ وضع أغلب مؤلفاته، وإن كان من المحتمل أن بعض ما تضمنته كان قد بدأه قبل ذلك. وقد عاش أرسطو سنة واحدة بعد وفاة تلميذه العظيم الإسكندر. ثم أدركته المنية فى يوبويا (Euboea) سنة ٣٢٢ ق. م. وكان قد غادر أثينا فرارًا من الاضطرابات المعادية لمقدونيا، التى حدثت بعد موت الإسكندر.

علم السياسة الجديد

تعرّض كتابات أرسطو مشكلة جد مغايرة لتلك التى تضمنتها محاورات أفلاطون. فإن معظم مؤلفات أرسطو الموجودة بين أيدينا الآن - إذا أغفلنا الأجزاء الباقية من كتاباته الشعبية المبكرة - لم تكن كتبًا مستكملة ومعدّة للنشر. بل كان يستعملها فى التدريس، ولو أنه من المحتمل أن تكون أجزاء هامة منها قد حرّرت قبل افتتاح اللوقيون (Lyceun). والواقع أنها لم تنشر فى صورتها الحالية إلا بعد أربعة قرون من وفاته، بيد أنها ظلت ملكًا للمدرسة، واستعان بها دون شك مَن جاء بعده من المعلمين. ويلوح أن أرسطو قد قضى جل الاثنتى عشرة سنة التى كان فيها على رأس اللوقيون، فى توجيه عدد من مشروعات البحث الواسعة التى ساهم معه فيها تلاميذه، مثال ذلك البحث المشهور عن التاريخ الدستورى لمائة وثمان وخمسين مدينة إغريقية، من بينها دستور أثينا الذى اكتشف سنة ١٨٩١ - وهو الدستور الوحيد الباقى من بينها - ويُلاحظ أن هذه البحوث (ولم يكن بحث التاريخ الدستورى المذكور إلا واحدًا منها) كانت دراسات تاريخية أكثر منها فلسفية، وكانت بحوثًا تجريبية أصيلة، وعلى ضوء هذه التجارب كان أرسطو يدخل بين الفينة والفينة ما يعنّ له من إضافات إلى كتاباته التى كان قد أعدها قبل افتتاح المدرسة.

ومن ثمّ لا يمكننا أن نعتبر كتابه السياسى العظيم المسمى «السياسة» كتابًا مستكملاً على النحو الذى كان يفعله أرسطو لو أنه وضعه لجمهور القراء. وقد ثار الشك بالفعل فيما إذا كان أرسطو قد رتب بنفسه هذا الكتاب بوضعه الراهن، أو أن ذلك الترتيب من صنع مَن تولّوا نشره اعتمادًا على مجموعات عديدة من المخطوطات[1]. ذلك لأن المشاكل التى تعرّض لها البحث كانت

واضحة لا تخفى على فطنة القارئ، أمّا حل هذه المشاكل فموضوع آخر. وقد عمد بعض الناشرين فيما بعد إلى تغيير ترتيب الأبواب رغبة فى تحسين التبويب، ولكن لا يمكن لأى تغيير فى الترتيب أن يجعل من كتاب «السياسة» مؤلّفًا تامًا موحدًا. فالكتاب السابع، الذى يتناول فيه أرسطو موضوع إنشاء دولة مثالية، من الواضح أنه يتابع خاتمة الكتاب الثالث، فى حين نجد أن الكتب الرابع والخامس والسادس التى تتناول الدول الواقعية لا المثالية تؤلف مجموعة قائمة بذاتها؛ ولذلك جرت العادة على وضع الكتابين السابع والثامن بعد الكتاب الثالث، وعلى وضع الكتب الرابع والخامس والسادس فى نهاية المؤلف. بيد أننا نرى نوعًا من الارتباط بين البحث فى الملكية قبيل نهاية الكتاب الثالث، وبين البحث فى حكومة الأقلية أو الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية فى الكتاب الرابع. وأيًّا كان الترتيب الذى نتبعه فى قراءة هذا الكتاب فلا مفرّ من ملاقاة بعض الصعوبات فى القراءة، وربما أصاب «روس» فيما ذهب إليه من أن القارئ ينبغى له على كل حال أن يتقبّل الكتاب كما هو بصورته التقليدية.

ولعل أحسن تأويل ساقه النُقّاد حتى الآن فى تفسير «السياسة» هو ذلك الذى قال به فيرنر ييجر (Werner Jaeger). ومع أن هذا التأويل لم يقم عليه دليل إلا أنه يعرض طريقة معقولة لتطوُّر فلسفة أرسطو السياسية. فكما يقول ييجر إن كتاب «السياسة» كما وصلنا من عمل أرسطو وليس من صنع أحد الناشرين. ولكن نص الكتاب دُوِّن على مرحلتين ولذلك يجرى فى تيارين أساسيين. فهناك أولاً جزء يتناول الدولة المثالية والنظريات السابقة بشأنها، وهذا الجزء يشمل الكتاب الثانى[٢]، وهو بحث تاريخى للنظريات الأسبق ويمتاز خاصة بنقد أفلاطون، والكتاب الثالث وهو دراسة لطبيعة الدولة والرعوية، وإن كان قد قصد به إلى التقديم لنظرية فى الدولة المثالية. والكتابان السابع والثامن فى إقامة الدولة المثالية. ويرجع ييجر هذه الكتب الأربعة إلى تاريخ لا يجاوز كثيرًا رحيل أرسطو من أثينا بعد موت أفلاطون، وهناك من الناحية الثانية دراسة للدول القائمة فعلاً، وبخاصة الديمقراطية وحكومة الأقلية، مع أسباب انهيارها وأفضل السبل لتحقيق استقرارها، وهذه الدراسة تستغرق الكتب الرابع والخامس

والسادس. وهذه يرجعها ييجر إلى تاريخ تالٍ لافتتاح اللوقيون[٣] مقترضًا أنها تمثل عودة إلى الفلسفة السياسية على أثر - أو خلال - البحث التاريخى للدساتير المائة والثمانية والخمسين كما سلف القول. أمّا الكتب الرابع والخامس والسادس فقد أدخلها أرسطو وسط النصوص الأصلية، مما أدى إلى ضخامة ما كتبه عن الدولة المثالية، بحيث صار مطولاً عامًا فى علم السياسة. وأخيرًا يعتقد ييجر أن الكتاب الأول إنما كتب بعد سائر الكتب ليكون بمثابة مقدمة عامة لهذا المطوّل الضخم، ولو أنه ألحق بالكتاب الثانى بصورة سريعة غير موفقة. وبذلك يكون كتاب «السياسة» فى رأى ييجر قد قصد به أن يكون رسالة فى علم واحد، ولكن لم يُعد واضعه كتابته من جديد، وهى إعادة كان لا بد منها لتوحيد أجزاء هذا المؤلّف وتنسيقها، والتى امتد تدوينها فترة طويلة قاربت خمسة عشر عامًا.

فإذا صح رأى ييجر هذا، فإن كتاب «السياسة» يمثل مرحلتين فى تفكير أرسطو تتميزان بذلك المدى البعيد الذى بلغه أرسطو فى التحرُّر من سلطان أفلاطون على تفكيره، أو ربما كان الأفضل أن يُقال إن أرسطو بلغ ذلك المدى للاهتداء إلى منوال للتفكير والاستقصاء خاص به دون سواه وفيه مميزاته الشخصية. ففى المرحلة الأولى كان لا يزال يتصوّر الفلسفة السياسية على أنها إقامة دولة مثالية على الأسس التى تم وضعها فعلاً، وبخاصة فى كتابى «السياسى» و«القوانين»، وقد ظل أثر اهتمام أفلاطون البالغ بالأخلاق سائدًا فى هذه المرحلة. فالإنسان الصالح والمواطن الصالح هما شىء واحد بعينه، أو هكذا يجب أن يكونا. وغاية الدولة إنما هى إيجاد أسمى طراز خلقى للحياة الإنسانية. ولا نظن أن أرسطو قد هجر عامدًا هذا النظر ما دام قد أبقى على البحث الخاص بالدولة المثالية كجزء هام من أجزاء كتاب «السياسة». على أنه قد لاح له فى وقت غير بعيد من افتتاح اللوقيون إمكان وجود علم أو فن للسياسة على نطاق أوسع بكثير، وأن العلم الجديد يجب أن يكون عامًا بحيث يتناول الحكومات بأشكالها الواقعية والمثالية على السواء، كما يجب أن يلقن فن حكم الدول وتنظيمها أيًا كان نوعها وبأى أسلوب يختار. وبناء على هذا لم يكن العلم

السياسى العام الجديد تجريبيًا ووصفيًا فقط. بل أريد له أن يكون من بعض الوجوه مستقلاً عن أى غرض أخلاقى، إذ إن السياسى قد يفتقد الخبرة الفنية بالحكم، ولو لم تكن الدولة التى يحكمها دولة فاضلة. وطبقًا لهذه الفكرة الجديدة اشتمل علم السياسة فى مجموعه على الإحاطة بالخير السياسى النسبى والمُطلق على السواء، وكذلك الإحاطة بالأساليب السياسية التى قد تستخدم للوصول إلى غايات قد تكون وضيعة، بل قد تكون شرًا. وهذا التوسُّع فى تعريف الفلسفة السياسية هو أظهر ما تميّز به تفكير أرسطو.

وإذن فمن الممكن تقسيم وصف نظرية أرسطو السياسية إلى قسمين يكون مصدر القسم الأول منهما الكتاب الثانى والثالث والسابع والثامن. والمسائل التى أثيرت فيه هى العلاقات بين آرائه وآراء أفلاطون فى أول محاولة له لإنشاء فلسفة مستقلة، لا سيما تلك المقترحات التى كانت ـ على قدر ما يمكن استبانته منها ـ طلائع للخطوة الأخيرة التى بزّ بها أفلاطون. أمّا مصدر القسم الثانى منهما، فالكتب الرابع والخامس والسادس، والمسائل التى أثيرت فيه هى آراؤه النهائية عن أنواع الحكومات، ونظريته عن القوى الاجتماعية الكامنة وراء التنظيم السياسى والتغيرات السياسية، ووصفه للوسائل التى يعمل بها السياسى، وأخيرًا نجد فى أوائل فصول الكتاب الأول كلمة أرسطو الأخيرة فى المشكلة الفلسفية الكبرى التى شغلته هو وأفلاطون، ألا وهى التمييز بين الطبيعة وبين المظاهر أو التقاليد، وقد انحاز إلى فكرة الطبيعة، وهى الفكرة التى هداه إليها تفكيره السياسى فى أنضج مراحله.

أنواع الحكم

وتبعًا للنهج الذى التزمه أرسطو فى معالجة سائر الموضوعات فى كتابه عن الدولة يعرض لما سبق أن دوّنه غيره من الكتاب فى هذا الصدد. وأكثر ما يسترعى الاهتمام هنا هو نقده لأفلاطون، ما دام القارئ يتوقّع حتمًا أن يجد هنا سبيله إلى تعرُّف الخلافات التى كان أرسطو مقرًا بوجودها بينه وبين أستاذه أفلاطون. ولكن النتيجة تنتهى إلى خيبة ظن القارئ ولا تشفى غلته.

ففيما يختص بكتاب «الجمهورية» نراه قاطعًا فى اعتراضاته على إلغاء الملكية الخاصة وإلغاء الأسرة. وقد سبقت لنا الإشارة إلى هذه الاعتراضات بما فيه الكفاية. وأمّا نقده لكتاب «القوانين» فيصعب تفسيره، فهو يتناول إلى حد كبير مسائل تفصيلية، بل إن عرضه للمسائل قد جاء أحيانًا غير دقيق إلى درجة تبعث على الدهشة. ويأخذنا العجب إذا ما لاحظنا أن الموضوعات التى ناقشها أرسطو فى بنائه للدولة المثالية تكاد تكون جميعها واردة فى «القوانين»، بل إن التشابه الكبير فى التفاصيل الصغيرة نجده حرفيًا فى بعض الأحوال(٤). فمن المؤكد إذن أنه عندما كتب ذلك لم يكلف نفسه عناء تحليل ما ورد بكتاب «القوانين» وبيان مناقضته لمبادئه. وتنبئ نغمة النقد بما عسى أن يكون سببًا له، إذ يبدو أن أرسطو كان يشعر بأن كتابى أفلاطون السياسيين - بل ربما كان يشعر بذلك نحو فلسفته عامة - كانا باهرين ملهمين، إلا أن فيهما إغراقًا فى التطرُّف والنزعة النظرية. فهما - كما يقول - عمل غير عادى ويمتازان على الدوام بالأصالة. ولكن يبدو أن السؤال الذى كان يجول بخاطره هو: «هل هما مما يمكن الاطمئنان إليه؟»، وقد كشف عن أسس اختلافه مع ما جاء فيهما بغمزة فكاهية جافة، تلخص أبلغ تلخيص ذلك التباين الرئيسى بين مزاجى أرسطو وأستاذه أفلاطون، إذ قال:

«فلنذكر أنه لا ينبغى لنا أن نهمل شأن تجارب العصور، فإن هذه الأمور لو كانت صالحة لما بقيت مجهولة على مرّ السنين طوال هذه الحقب المديدة، لأنه ما ترك الأول للآخر شيئًا، ولو أن الأشياء التى عرفت لم يضم بعضها إلى بعض فى كثير من الأحيان، وفى أحيان أخرى لم ينتفع الناس بالمعارف التى بين أيديهم(٥)».

وقصارى القول إن عبقرية أرسطو كانت أكثر رصانة وإن كانت أقل أصالة. فهو يشعر أن الابتعاد بالفكر عن محيط التجارب المألوفة ربما تضمن شيئًا من المغالطة فى ناحية من نواحيه، ولو بدا سليمًا من الناحية المنطقية.

هناك فارق أساسى بين أفلاطون وأرسطو، يتجلّى فى كل المواضع المتعلقة بالدولة المثالية فى كتاب «السياسة». ذلك أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية

هو ما اعتبره أفلاطون دائمًا الدولة الثانية فى ترتيب أفضل الدول. وأن ما سبقت الإشارة إليه من رفض أرسطو للشيوعية يدلّ على أنه لم يتقبل قط، ولو كمثل أعلى، تلك الدولة المثالية الواردة فى جمهورية أفلاطون. فقد كان مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستورى لا الاستبدادى، حتى ولو كان ذلك الاستبداد هو الاستبداد المستنير الذى يصدر عن الملك الفيلسوف. ولهذا قَبِل أرسطو منذ البداية وجهة نظر كتاب «القوانين»، ومؤداها أن القانون فى أية دولة صالحة يجب أن يكون هو السيد الأعلى وليس أى شخص كائنًا من كان. وقد تقبل هذا الرأى لا على أنه تسليم بالضعف البشرى، بل على أنه من صميم الحكم الصالح، وأنه بالتالى من خصائص الدولة المثالية. وهو يرى أن العلاقة بين الحاكم الدستورى وبين رعيته تختلف عن أى نوع آخر من أنواع الخضوع، وذلك لأنها لا تتنافى مع احتفاظ كل من الطرفين بحريته. وهى لهذا السبب تقتضى قدرًا من المساواة الأدبية أو التشابه النوعى بينهما، وذلك بالرغم من الفوارق المؤكدة التى لابد من وجودها.

ولهذا التمييز بين أنواع الحكم المتباينة من الأهمية لدى أرسطو ما جعله يعود إليه المرة بعد المرة، ومن المؤكد أن هذا التمييز كان موضع اهتمامه الخاص منذ عهد مبكرٍ[٦]. فسلطة الحاكم الدستورى على رعاياه جد مختلفة عن سلطة السيد على عبيده، لأن المفروض فى العبد أنه يختلف بطبيعته، فهو نوع أدنى من المخلوقات ولد وضيعًا وغير كفء لأن يحكم نفسه. ومن المؤكد أن أرسطو يعترف أن هذا الرأى لا يصدق فى الواقع فى حالات كثيرة، ولكنه على كل حال هو النظرية التى يبرر الرق على أساسها. ولهذا كان العبد آلة حية يمتلكها السيد ليستعملها برفق، وإن كان هذا الاستعمال دوامًا لمصلحة السيد. وتختلف السلطة السياسية أيضًا عن تلك السلطة التى يُمارسها الرجل على زوجته وأولاده، ولو أن هذه السلطة الأخيرة تطبق قطعًا لمصلحة التابعين ولمصلحة الوالد سواءً بسواء. وقد اعتبر أرسطو أن فشل أفلاطون فى التفريق بين علاقات الأسرة وبين السلطة السياسية هو أحد أخطائه الجسام، إذ إن هذا الخطأ قد حدا به إلى التوكيد فى محاورة «السياسى» بأن الدولة هى كالأسرة

وإنما على نطاق أكبر. فالطفل ليس رشيداً؛ ومع أنه يحكم لصالحه الخاص إلا أنه ليس مع ذلك على قدم المساواة مع والده. أمّا حالة الزوجة فليست واضحة لديه وضوحًا كافيًا، ولكن يبدو أن أرسطو كان يعتقد أن النساء يختلفن فى الطبيعة عن الرجال، وهذا يستتبع القول بأنهن أقل مرتبة. وهذا الاختلاف لا يوقفهن على قدم المساواة المطلقة التى هى وحدها قوام العلاقات السياسية. فالدولة المثالية إذن، إن لم تكن ديمقراطية فإنها تشتمل فى الأقل على عنصر ديمقراطى، فهى «جماعة من الأنداد ينشدون أصلح حياة ممكنة»[٧]. وتفقد صفتها الدستورية أو الصفة السياسية من أساسها إذا بلغ التنافر بين أعضائها درجة تحول دون احتفاظهم بمميزات أو فضائل مشتركة.

حكم القانون

يتصل الحكم الدستورى فى الدولة اتصالاً وثيقًا كذلك بمعرفة ما إذا كان الأفضل أن يكون الحكم لأصلح رجل أو لأصلح القوانين، لأن الحكومة التى تستشير الفضلاء من رعاياها هى كذلك حكومة متفقة مع القانون. وتبعًا لذلك قبل أرسطو سيادة القانون عنوانًا على الدولة الصالحة لا لمجرّد ضرورة منكودة وحجته فى ذلك أن أفلاطون أخطأ - فى محاورته «السياسى» - عندما جعل الحكومة بواسطة القانون، والحكومة بواسطة الحكام العقلاء، نوعين متناوبين من أنواع الحكم، ذلك لأن أرشد الحكام لا يمكنه أن يستغنى عن القانون، لأن فى القانون صفة موضوعية وطابعًا مجرّدًا، مما لا يمكن توافره لأى إنسان مهما يكن فاضلاً. فالقانون هو «العقل مجرّدًا عن الهوى»[٨]. وأمّا المقابلة التى اعتاد أفلاطون أن يعقدها بين السياسة والطب فخطأ. والعلاقة السياسية إذا كانت تستهدف الحرية يلزم ألا تتضمن تخلّى الفرد كلية عن تقديره للأمور وعن مسئوليته، وهى بصورتها هذه ممكنة إذا ما تحدّد الوضع القانونى لكل من الحاكم والمحكوم. إن سلطة القانون المنزّهة عن العواطف والنزعات لا تأخذ مكان القاضى، وإنما تضفى على سلطته صفة أدبية لا يمكن أن تتحقق بدونها. والحكم الدستورى يتمشى مع كرامة الرعايا وعزتهم. فالحاكم الدستورى - كما

يقول أرسطو أحيانًا ـ يحكم رعاياه برغبتهم ويحكمهم بإرادتهم، وبذلك يختلف كل الاختلاف عن الدكتاتور (الطاغية). وهذه القيمة الأدبية التى أراد أرسطو إبرازها سراب خادع يمثل خداع فكرة رضاء المحكومين فى النظريات الحديثة. ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يشك فيها كحقيقة.

وللحكم الدستورى ـ كما يفهمه أرسطو ـ عناصر رئيسية ثلاثة:

أولها: أنه حكم يستهدف الصالح العام أو صالح الجمهور، وبذلك يتميّز عن الحكم الطائفى أو الحكم الاستبدادى اللذين يستهدفان صالح طبقة واحدة أو صالح فرد واحد.

وثانيها: أنه حكم قانونى، بمعنى أن الحكومة تُدار فيه بمقتضى قواعد تنظيمية عامة لا بمقتضى أوامر تحكمية؛ وأنها كذلك، وبمعنى أعم، لا تستطيع أن تستخف بالعادات المرعية أو العرف الدستورى.

وثالثها: أن الحكومة الدستورية حكومة رعية راضية، فتتميّز بذلك عن الحكومة الاستبدادية التى تستند إلى محض القوة.

على أن أرسطو وإن ذكر بجلاء هذه الخصائص والمقوّمات الثلاثة للحكم الدستورى، إلا أنه لم يبحثها فى أى موضع من الكتاب بحثًا منظمًا يمكن معه معرفة ما إذا كانت هى جماع مقومات الحكم الدستورى، وما هى علاقة كل واحدة منها بالأخرى، وقد أدرك أرسطو أنه من المحتمل ألا يتوافر فى حكومة ما إلا اثنان فقط من هذه المقومات الثلاثة، فمثلاً قد يحكم طاغية حكمًا استبداديًا ولكن الصالح العام. كما قد تتحيّز حكومة قانونية لطبقة واحدة بعينها. ولكن الحكم الدستورى لم يظفر من أرسطو قط بتعريف شاف.

وليس إصرار أرسطو على أفضلية الحكم الدستورى إلا نتيجة لأخذه جديًا ما جاء فى «القوانين» من أن القانون قد لا يُنظر إليه على أنه مجرَّد ضرورة موقوتة، بل باعتباره شرطًا جوهريًا للحياة الفاضلة المتمدّنة. وفى كتاب «السياسة» فقرة تمهيدية كتبها أرسطو وفى ذهنه حتمًا بعض عبارات أفلاطون المأثورة، حيث يقول: «إن الإنسان فى كماله أفضل الحيوانات، فإن جانب القانون والعدالة صار

شرها جميعًا»[٩]. ولكن هذا الرأى فى القانون مستحيل ما لم نفترض تزايد الحكمة تبعًا لتكاثر التجارب تدريجيًا، وأن هذا الرصيد المتزايد من الإدراك الاجتماعى إنما يتبلور فى القانون والعادات. ولهذه النقطة أهمية فلسفية جوهرية، لأنه إذا كانت الحكمة والمعرفة هما امتياز العلماء فإن ما عسى أن يجنيه الرجل العادى من تجاربه لن يعدو مجرّد رأى لا يعوّل عليه، ومن ثم لا ينتهى جدل أفلاطون إلى جواب. وإذا نظرنا إلى القضية من وجهها العكسى، فإن فلسفة أفلاطون إن أخطأت بإهمالها تجارب العصور ترتب على ذلك القول بأن هذه التجارب تمثل نموًا حقيقيًا فى المعرفة، مع أن هذا النمو إنما يتمثّل فى العادات أكثر منه العلوم، وينجم عن حُسن البداهة أكثر منه عن تلقين العلم. ولذلك يجب التسليم بأن الرأى العام ليس مجرّد قوة لا مندوحة عنها، بل إنه أيضًا ـ إلى حدٍ ما ـ أصل له ما يسوغه من أصول الحياة السياسية.

ويقول أرسطو إن من الممكن فيما يتعلّق بسن القانون الاحتجاج بأن الحكمة الجماعية لشعب من الشعوب أسمى حتى من حكمة أعقل المشرعين. ويستطرد فى التفريع عن هذه الحجة إلى أبعد من ذلك عندما يناقش الكفاية السياسية للمجالس الشعبية. فالأفراد فى خضم الجماعة يكمل بعضهم بعضًا بصورة فريدة، ذلك بأن يفهم أحدهم جزءًا من مسألة، ويُفهم الآخر جزءًا غيره، فيحيطون فى مجموعهم بالموضوع كله، وهو يوضح ذلك بتوكيد حقيقة ـ ربما كانت غير تامّة الوضوح ـ هى أنه يمكن آخر المطاف الاعتماد على الذوق الشعبى فى الفنون، على حين يرتكب الخبراء أخطاء فاضحة فيما يصدرونه من أحكام. ومن هذا القبيل أيضًا تفضيله الواضح للقانون العرفى على القانون المكتوب، بل إنه على استعداد للتسليم بأن اتجاه أفلاطون إلى إلغاء القانون يصبح مزية إذا انصب الإلغاء على القانون المدوّن وحده. ولكنه يتمسك باستحالة التسليم بأن علم أعقل الحكام يمكن أن يفضل القانون العُرفى. فالتفريق الحاد بين الطبيعة والعُرف بذلك التطرُّف المنطقى الذى ساق سقراط وأفلاطون إليه مذهبهما المتطرّف فى تسويد الفكر أو العقل قد هدمه أرسطو، فإن عقل السياسى فى دولة فاضلة لا يمكن فصله عن العقل الكامن فى قوانين وعادات الجماعة التى يحكمها.

وفى الوقت نفسه يتفق المثل الأعلى السياسى لأرسطو مع المثل الأعلى لأفلاطون من حيث إيجاد هدف أخلاقى باعتباره الغاية الأسمى للدولة. ولم يغير أرسطو قط رأيه فى هذا الشأن، حتى بعد أن وسع تعريفه للفلسفة السياسية ليتضمن بحثه كتابًا عمليًا يكون بين أيدى الحُكّام الذين يتولّون حكومات جد بعيدة عن المثالية. فالهدف الحقيقى للدولة ينبغى أن يشمل ارتقاء مواطنيها خلقيًا، لأن الدولة يجب أن تكون شركة بين قوم يعيشون معًا لتحقيق أفضل حياة ممكنة، فهذه هى «صورة» أو «مفهوم» الدولة. وإن قصارى جهد أرسطو للوصول إلى تعريف، إنما قام على اقتناعه بأن الدولة وحدها تتصف (بالاستكفاء الذاتى). بمعنى أنها هى وحدها تهيئ فى داخلها جميع الظروف التى يتسنّى فى ظلها الوصول إلى أسمى مرتبة من الارتقاء الخُلقى. وقد حصر أرسطو أيضًا مثله الأعلى ـ كما فعل أفلاطون من قبل ـ فى دولة المدينة، تلك الجماعة الصغيرة المتقاربة التى تكون فيها حياة الدولة هى حياة مواطنيها الاجتماعية، التى تعلو على مصالح الأسرة والدين والصداقات الشخصية. وإن تضمنتها جميعًا فى دراسته للدول الواقعية، فليس هناك ما يدل على أن اتصاله بفيليب وبالإسكندر، قد مكّنه من إدراك المغزى السياسى للغزو المقدونى للعالم الإغريقى ولبلاد الشرق، كما لم يحمله الفشل السياسى الذى أصاب دولة المدينة على أن تفقده هذه الدولة فى نظره طابعها المثالى.

وعلى ذلك فنظرية أرسطو فى المثل العليا السياسية إنما تقوم على أساس ما تكوّن لديه من آراء بسبب اتصاله بأفلاطون، فهى تنبعث من المجهودات التى بذلها فى اقتباس العناصر الأساسية لنظرية أفلاطون كما أوردها فى «السياسى» و«القوانين»، مع التعديلات التى استدعتها ضرورة جعل النظرية جلية متماسكة. ويصدق ذلك بوجه خاص على ذلك الركن البارز من نظرية أفلاطون المتأخرة، القائلة بأن القانون يجب أن يؤخذ على أنه عنصر من العناصر التى لا غنى عنها فى تكوين الدولة. وإذا كان ذلك صحيحًا فلا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار ظروف الطبيعة البشرية التى تجعل هذا النظر صحيحًا، فيتعيّن التسليم بأن القانون يتضمن حكمة حقيقية، ويجب أن يفسح المجال فيه بحيث يسع ما تتأثر به

العادات الاجتماعية من تراكم هذه الحكمة، وكذلك الحاجات الخلقية التى تجعل القانون ضرورة، وينبغى أن يندمج كجزء من المثل الأخلاقية للدولة، فالحكم السياسى الحقيقى يجب أن يتضمن من ناحية الرعية عوامل الخضوع للقانون والحرية والرضا، وهى عوامل تصبح من خصائص الدولة المثالية نفسها، لا من خصائص الدولة التالية لها فى الأفضلية.

ولسنا بحاجة إلى مزيد من القول عن دولة أرسطو المثالية نفسها. والحق أن هدفه الذى جاهر به - وهو إنشاء دولة مثالية - لم يخرج قط إلى عالم الوجود، ولا يسع القارئ إلا أن يشعر بأن أرسطو لم يكن متحمّسًا لذلك. فكان ما كتبه ليس مؤلفًا عن موضوع الدولة المثالية، بل عن المثل العليا للدولة. وأمّا تصويره للدولة المثالية الذى شرع فيه فى الكتابين السابع والثامن، فيبدو أنه لم يتمّه أبدًا، ولهذا مغزاه؛ وبخاصة إذا صح القول بأن هذين الكتابين مأخوذان عن المسودات الأولى لكتاب «السياسة». والحياة الفاضلة تتطلّب ظروفًا مادية وعقلية على السواء. وإلى هذه الظروف بنوعيها يوجه أرسطو عنايته، وقد استمد بيانها من «القوانين» وتشمل أمورًا تتعلّق بالسكان اللازمين من حيث عددهم وصفاتهم، كما تتعلّق بأصلح الأقاليم من حيث المساحة والطبيعة والموقع. على أن ذلك لا يعنى أن أرسطو يتفق على الدوام مع أفلاطون، فهو مثلاً أكثر منه تفضيلاً لأن يكون الموقع مطلاً على البحر أو أن يشارفه. على أن الخلاف بينهما إنما يظهر فى التفاصيل، أمّا جوهر القائمة التى تعدد هذه الظروف المطلوبة فيشبه جوهر ما اقترحه أفلاطون من قبل. وإلى جانب ظروف الحياة المادية يرى أرسطو كما يرى أفلاطون، أن أهمّ قوة تساعد على تكوين الرعايا هى التعليم الإلزامى. وتختلف نظرية أرسطو العامة فى التعليم عن نظرية أفلاطون، كما يمكن أن ينتظر، وذلك فى زيادة اهتمام أرسطو بتكوين العادات الحسنة، وهو بذلك يضع العادة بين الطبيعة والعقل، ويعدها الأمور الثلاثة التى تجعل الناس فضلاء. وقد كان هذا التغيير لازمًا نظرًا إلى الأهمية التى لا بد أن تكون للعادات فى دولة خاضعة للقانون. ولقد أفرد أرسطو كل مناقشة لمعالجة التعليم الحر، وأظهر ازدراء أعظم من ازدراء أفلاطون للتعليم الذى يبغى المنفعة. ومما يلفت

النظر خلو بحثه من خطة للتعليم العالى شبيهة بتلك التى تكون جزءًا هامًا من كتاب «الجمهورية»، وقد يكون هذا الإغفال نتيجة لعدم استكمال المؤلف للكتاب. ويلاحظ كذلك أن حكومة الدولة المثالية تُوحى بتأثره بما جاء فى «القوانين». والملكية الفردية عند أرسطو مباحة، على أن يكون الانتفاع بها على المُشاع. الأرض يفلحها الأرقاء. وتسقط عن الصنّاع صفة المواطن، على أساس أن الفضيلة لا يمكن توافرها لقوم يستنفدون وقتهم فى عمل يدوى.

النزاع بين المثالى والواقعى

سردنا حتى هذه المرحلة المثُل العليا السياسية لأرسطو، دون التساؤل عن المتناقضات والصعوبات التى تواجهنا عندما نريد ربط هذه المثل العليا بالنظم والمؤسسات القائمة فعلاً فى المدن. فمثل أرسطو الأعلى فى ذاته يكاد يكون استنتاجيًا كمثل أفلاطون سواء بسواء، ويبدو أنه لم يهتد إليه عن طريق تحليل جدلى لعيوب النظرية السابقة. ولكن من الجلّى أن التناقض مع التطبيق الفعلى ومع الغايات التى تتوخاها الحكومات فى الواقع، أخطر بالنسبة لأرسطو مما هو بالنسبة لأفلاطون، الذى لم يفترض قط أن المثل الأعلى يجب أن يتجسم فى صورة عملية ليكون صحيحًا، ولم يذهب قط إلى وجود شىء من الحكمة فى العادات على النحو الذى ذهب إليه أرسطو فى نظريته. فإذا عجزت الحقائق الواقعة عن أن تتواءم مع الحقيقة المثالية كان فى استطاعة أفلاطون دائمًا - شأنه فى ذلك شأن الرياضى أو الصوفى - أن يندب حظ هذه الحقائق الواقعة لقصورها عن بلوغ مرتبة المثالية. أمّا أرسطو فلم يكن فى موقف يسمح له أن يكون حاسمًا كأفلاطون، بسبب اعتماد فلسفته على بداهة العقل السليم والحكمة المتوارثة على مرّ العصور. ولذلك قد يكون مصلحًا، ولكنه لا يكون ثوريًا أبدًا. ولابد أن فكره قد اتجه فى الجملة إلى أن المثل الأعلى، وهو يسلم بأنه قوة مؤثرة، يجب أن يظل قوة فى داخل التيار الفعلى لشئون الحياة تسايره ولا تتعارض معه، وأن الحكمة الكامنة فى العادات الجارية يجب - إن صح القول - أن تكون مبدأً هاديًا يقيد من مرونة الظروف الواقعية وقابليتها للتكيف ليسمو

بها تدريجيًا إلى مستوى أرفع. وهذا هو نظر أرسطو عن الطبيعة، والذى انتهى إليه نتيجة لتأملاته ودراساته للمشاكل الاجتماعية والبيولوجية. على أن أرسطو لم يطمئن قط إلى الرأى الذى انتهى إليه فى هذه المشكلة حتى حين وضع مؤلفه عن الدولة المثالية، وآية ذلك ما يلمسه القارئ من تعقيد فى الكتاب الثالث، الذى تصدّى فيه إلى بحث أخطر المسائل التى أثيرت فى المؤلف كله. وتدل خاتمة هذا الكتاب على أنها وضعت كمقدمة لدولة مثالية. إلا أن الكتابين السابع والثامن يدلان على أن أرسطو وجد أن المضى فى تنفيذ هذه الخطة لن يكون محل رضا، ولذلك لم يستكمله أبدًا، وعندما عمد إلى توسيع النسخة الأولى من كتابه لم يعمد إلى توسيع ما كتبه عن «الدولة المثالية»، بل لجأ إلى إضافة الكتب الرابع والخامس والسادس. وهذه الكتب تسترعى الانتباه بطابعها الواقعى هدفًا وأسلوبًا، وإن تكن استرسالاً فى مناقشة اتجاهات بدأ فى معالجتها فى الكتاب الثالث. ونستطيع أن نطمئن إلى هذه النتيجة، وهى أن فكرة إقامة دولة مثالية قد قلّ تجانسها تدريجيًا مع مزاج أرسطو فى التفكير كلما تقدّم به العمر، وأن نستنتج كذلك أنه فى النهاية وجد فى الكتاب الثالث مقدمة لسلسلة من البحث لم يكن فى الأصل قد انتوى اتباعها. وتبيّن هذه النتيجة مطالعة الكتاب الثالث ذاته؛ كما يتسّم به هذا الكتاب من تعقيد يرجع - جزئيًا على الأقل - إلى أن المقدّمة التى يكتبها أرسطو عن الدولة المثالية لا مناص من اشتمالها على دراسة مستفيضة لنظم الحكم المعمول بها فى الدول القائمة فعلاً، وكثيرًا ما يصبح أرسطو أكثر اهتمامًا بالبحث التجريبى منه بالغرض الأصلى الذى اختطه لنفسه. وقصارى القول إن الأسباب التى حملت أرسطو على وضع الكتب الرابع والخامس والسادس بعد الكتاب الثالث فى الترتيب، كانت أسبابًا سليمة، وإن كان يرجح أنها لم تكن نفس الأسباب التى حدت به إلى تحرير الكتاب الثالث فى مبدأ الأمر. وهكذا نما الكتاب حتى جاوز نطاقه الأصلى، وإن يكن هذا التجاوز وليد مباحث كانت ماثلة فى ذهن المؤلف من بادئ الأمر.

وليس من العسير تصوُّر طبيعة الصعوبة التى واجهها أرسطو بصفة عامة. فإن المثل الأعلى السياسى الذى تلقاه من أفلاطون كان يفترض أن المدينة

والمواطن اصطلاحان متلازمان، وآية ذلك هذه الأسئلة الثلاثة التى استهل بها الكتاب الثالث، وهى: ما هى الدولة؟ ومَن هو المواطن؟ وهل فضيلة الرجل الصالح هى بعينها فضيلة المواطن الصالح؟ ثم مَن يقول إن الدولة هى ترابط بين الناس من أجل تحقيق أفضل حياة خلقية، وإن طراز الحياة التى تحياها جماعة من الناس مشاركة بينهم إنما تتوقّف على أى نوع من الناس هم، وأى الغايات يستهدفون، وكذلك فإن أهداف الدولة تحدّد الأشخاص الذين يكونون أعضاء فيها، كما تحدّد نوع الحياة التى يستطيعون أن يحيوها كأفراد. ومن هذه الناحية يكون الدستور - كما يقول أرسطو - تنظيمًا للمواطنين، أو أنه - كما يقول فى موضوع آخر - نوع من الحياة. ويكون شكل الحكومة تعبيرًا عن نوع الحياة الذى وجدت الدولة لترعاه. فطبيعة الدولة الخلقية لا تتحكم فى طبيعتها السياسية والقانونية فحسب، بل تتضمنها تضمنًا تامًا. وهكذا ينتهى أرسطو إلى أن الدولة تبقى ما بقى شكل حكومتها؛ إذ إن تغيير شكل الحكومة معناه فى دستورها أو فى «نوع الحياة» المنطوى عليه هذا الدستور والذى يسعى المواطنون إلى تحقيقه. والقانون، والدستور، والدولة، وشكل الحكومة تتجه جميعًا نحو الاندماج معًا، إذ نجدها من الناحية الأخلاقية تتصل جميعًا وعلى قدم المساواة بالهدف الذى هو سبب وجود الجماعة.

وليس هنالك اعتراض حاسم على استهداف تكوين دولة مثالية، لأن مثل هذه الدولة سوف يسودها أسمى نوع ممكن من الحياة، وقد افترض أفلاطون على الأقل أن تفهم مثال الخير من شأنه الاهتداء إلى هذا النوع الأسمى. ولكن الوصول إلى مثال الخير أولاً، ثم اتخاذه معيارًا لنقد وتقدير الحياة وأنواع الدول القائمة فعلاً، هو بالذات سبب يأس أرسطو. ومن الناحية الأخرى إذا بدأ الإنسان بملاحظة الدول القائمة فعلاً ووصفها وجد فوارق حتمًا فيما بينها. فالرجل الصالح والمواطن الصالح لا يمكن أن يتطابقا بصورة عامة - كما يقول أرسطو - إلا فى دولة مثالية، إذ ما لم تكن أهداف الدولة هى أسمى ما يمكن أن يُستهدف، فإن تحقيقها سيتطلب من المواطنين نوعًا من الحياة أدنى مرتبة من الحياة المثالية. ففى الدول القائمة فعلاً لا بد من وجود أنواع مختلفة من

المواطنين لهم أنواع مختلفة «من الفضيلة». وعلى هذا النحو أيضًا نجد أرسطو عندما يُعرِّف المواطن بأنه الشخص الصالح للاشتراك فى الجمعية الشعبية وللجلوس فى مقاعد المحلَّفين - وهو تعريف مؤسس على نظام أثينا - يرى لزامًا أن يبيّن فى الحال أن هذا التعريف لا يصلح إلا لدولة ديمقراطية. وكذلك نراه عندما يذهب إلى أن ذاتية الدولة تختلف باختلاف شكل حكومتها، يتبع ذلك القول محذِّرًا بأن هذا لا يسوغ أن تتنكّر الدولة الجديدة للديون أو الالتزامات التى تعهّدت بها الدولة التى سبقتها، وعلى ذلك فثمة أوجه تفرقة لا بد من مراعاتها عند التطبيق العملى. فالدستور ليس طريقة حياة للمواطنين فحسب، بل هو أيضًا تنظيم للموظفين لكى يضطلعوا بالشئون العامة، ولذلك فإن نواحيه السياسية لا يمكن أن تطابق تلقائيًا الغرض الخلقى منه. وإن مجرّد ملاحظة هذه الجوانب المتشابكة للموضوع ليشعر بمدى الصعوبات التى تكتنف إنشاء دولة مثالية تتخذ معيارًا للحكم على الدول جميعها.

ويحس الإنسان بمثل هذا التعقيد عندما يتكلّم أرسطو عن تقسيم أشكال الحكومات، فإذا به يتخذ نفس التقسيم السداسى الذى أورده أفلاطون فى «السياسى». فبعد أن ميَّز بين الحكم الدستورى والحكم الاستبدادى على أساس أن أولهما حكم لصالح المجموع، وأن الثانى حكم لصالح الطبقة الحاكمة وحدها، طُبِّق هذا التقسيم على التقسيم الثلاثى التقليدى، فنجمت عن ذلك من ناحية مجموعة من ثلاث دول صالحة أو دستورية: هى الحكومة الفردية (أو الملكية تجوّزًا) والأرستقراطية والديمقراطية المعتدلة. ونجمت من ناحية ثانية مجموعة أخرى من ثلاث دول غير صالحة (أو استبدادية): هى حكم الطاغية، وحكم الأقلية (الأوليجاركية)، والحكومة الديمقراطية المتطرفة (أو حكم الغوغاء). والفارق الوحيد بين معالجة كل من أفلاطون وأرسطو للموضوع - وهو فارق يبدو غير ذى شأن - هو أن الأول يصف الدول الدستورية بأنها تلك التى تخضع للقانون، ويصفها الثانى بأنها تلك التى تحكم للصالح العام. وفى ضوء ما أورده أرسطو من تحليل لمعنى الحكومة الدستورية لا بد أنه رأى أن الوصفين يكادان يؤديان إلى نتيجة واحدة. ومع هذا فإنه ما يكاد يتم تقسيمه السداسى حتى يبادر

بالتبيه إلى ما يحيط هذا التقسيم من صعوبات جدية. أولاها أن التقسيم الشائع المبنى على أساس عدد الحاكمين إنما هو تقسيم سطحى، ولا يبيّن - إلا عرضًا - قصد العاملين به. فما يفهمه الكافة من حكومة الأوليجاركية هو أنها حكومة الأغنياء، كما تفهم الديمقراطية على أنها حكومة الفقراء. ولئن كانت كثرة الفقراء وقلة الأغنياء أمرًا حقيقيًا، إلا أن هذا لا يجعل النسبة العددية هى التى تخلع على كل من هذين النوعين صفته. فجوهر الموضوع هو أن هناك سببين متميزين لتولى الحكم، يعتمد أولهما على حقوق الملاك، ويستند الثانى إلى سعادة أغلبية الناس[١٠].

الدعاوى المتنازعة على السلطة

ذهب هذا التصحيح للتقسيم القديم لأشكال الحكومات بأرسطو إلى مدى بعيد، لأنه يبعث على التساؤل عن دعاوى المطالبة بتولى السلطة فى الدولة، وعن وسيلة تنسيق هذه الدعاوى إن تعددت، بحيث تصونها وتحافظ عليها جميعًا. ولقد سبق القول بأن أسئلة مماثلة عرضت لأفلاطون. ويلاحظ أن هذه الأسئلة لا تتعلق فى الحقيقة بموضوع الدولة المثالية، ولم يفترض ذلك أفلاطون نفسه، وإنما تتعلّق بالمزايا النسبية للدول القائمة، وبالدعاوى النسبية كذلك للطبقات المختلفة فى الدولة الواحدة، وقد يُقال إن للحكمة والفضيلة دعوى مطلقة فى تولى السلطة، أو على الأقل إن هذا هو ما ذهب إليه أفلاطون ولم ينكره أرسطو. ولكن هذه نقطة أكاديمية، فليس موضع النزاع إيجاد مبدأ أخلاقى عام، إنما يدور حول الطريقة التى يمكن بها الاقتراب من هذا المبدأ فى التطبيق العملى. فعلى حد قول أرسطو يقرّ الجميع بأن الدولة يجب أن تحقق أكبر نصيب ممكن من العدالة، وبأن العدالة أيضًا تعنى نوعًا من المساواة. ولكن هل معنى المساواة أن يقدر كل شخص بواحد، وألا يقدر إنسان بأكثر من ذلك كما يفترض الديمقراطيون؟ أم أنها تعنى أن صاحب الملكيات والمصالح الواسعة، أو صاحب المركز الاجتماعى الرفيع، والتعليم الممتاز ينبغى أن يعد بأكثر من واحد كما يعتقد دعاة حكم الأقلية أو الأوليجاركية؟ وإذا سلمنا بأن الحكومة يجب أن

يتولاها الحكماء والفضلاء من الحكام فأين نودع السلطة حتى نبلغ الحكمة، والفضيلة، أو على الأقل - أقرب شيء مُستطاع إليهما؟

وعندما يوضع السؤال على هذا النحو يلاحظ أرسطو نوًا أن السؤال النسبى يتطلب جوابًا نسبيًا، ويقول إن الثروة ليس لها سند أخلاقى مطلق لتولى الحكم لأن الدولة ليست شركة تجارية ولا تعاقدًا كما قال ليقوفرون السفسطائى (Ly-cophron the Sophist) من قبل. ومن السهل كذلك التدليل على أن عد كل الناس بواحد ليس إلا مجازًا مستساغًا، ولكن هل يمكن القول من ناحية أخرى بأن الثروات لا حقوق لها؟ لقد كان أرسطو يعتقد أن مغامرة أفلاطون فى هذا الاتجاه ثبت إخفاقها، وأن ديمقراطية تقوم على السلب والنهب لا يمكن على أى حال أن تكون أشرف من حكومة الأوليجاركية الاستغلالية، وأن للثروات الشخصية أو الملكيات الخاصة اعتبارات أدبية من الأهمية بحيث لا يجوز لإنسان أن يسقطها كلية من حسابه، إذا أراد أن يكون واقعيًا. فطيب المولد وكمال التربية وحُسن الصلات مع الفراغ أمور لا ينبغى إهمالها كسند للنفوذ السياسى، وهى جميعها صفات تتفق إلى حد ما مع الثروة. وللديمقراطى كذلك حجته وسنده فى المطالبة بالحكم، فإن عدد الناس الذين يتأثرون بالحكم الديمقراطى هو دون شك اعتبار أدبى لا جرم يدخل فى تقدير شئون السياسة وعواقبها. وفضلاً عن ذلك فإن الرأى العام الرشيد هو فى الغالب - وكما اعتقد أرسطو - الصواب بعينه دائمًا، فى حين يخطئ أحكم الحكماء أحيانًا. وخلاصة هذا الجدل أنه ما من دعوى لتولى الحكم إلا ويمكن الاعتراض عليها، ومن ناحية أخرى فليس بين هذه الدعاوى المألوفة واحدة إلا ولها نصيب من الوجاهة وإنه لعسير أن نجد فى هذه النتيجة ما يمكن أن يعزّز فكرة إنشاء دولة مثالية، ومع ذلك فما من شك فى أن أرسطو قد تناول هذا الجدل الخالد حول المبادئ الخلقية السياسية بحصافة رأى منقطعة النظير. والواقع أن هذه الدراسة لدعوى كل من الديمقراطية والأوليجاركية قد حدت بأرسطو فيما بعد إلى أن يترك جانبًا ما شرع فيه من التنقيب عن الدولة المثالية، مكتفيًا بما هو أكثر تواضعًا من ذلك، وهو البحث عن أفضل نظام للحكم تستطيع أغلب الدول إدراكه.

وإن ما انتهى إليه الرأى من أنه ليس لأية طبقة سند مطلق فى تولى السلطة العامة ليعزّز مبدأ سيادة القانون، إذ إنه ـ لتجرّده عن الأشخاص ـ أقل تعرّضًا للهوى من أى فرد، بيد أن أرسطو برغم تغلغل هذه العقيدة لديه، فإننا نجده يعترف بأنه حتى هذا الرأى لا يمكن الجزم بصحته على وجه الإطلاق، لأن القانون متصل بالدستور، وبالتالى لا ينتظر فى دولة فاسدة إلا أن تكون قوانينها فاسدة كذلك. وعلى ذلك ليست الشرعية فى ذاتها إلا ضمانًا نسبيًا للخير، وهذا الضمان يفضل القوة أو النفوذ الشخصى، ولكن من المحتمل جدًا أن يكون مع ذلك ضمانًا لا يعول عليه. فالدولة الصالحة يجب أن تحكم وفقًا للقانون ولكن هذا لا يعنى أن كل دولة تحكم وفق القانون تكون دولة صالحة.

ويبدو أن أرسطو كان يعتقد أن الملكية والأرستقراطية هما وحدهما اللتان يصح لهما الادعاء بأن تعتبرا دولتين مثاليتين. وإن كان أرسطو لم يقل على الأرستقراطية إلا النزر اليسير، غير أنه تكلم عن الملكية بشىء من الإفاضة. وهذا البحث بالذات عن الدولة المثالية المفترضة يدل دلالة قاطعة على قلّة ما لديه من قول عن هذا الموضوع، ويتصل فى جلاء بما جاء فى الكتاب الرابع من عود إلى البحث فى الديمقراطية والأوليجاركية بحثًا واقعيًا. فالملكية من ناحية هى أفضل شكل للحكومة، لو وجد الملك الحكيم الفاضل. فالملك الفيلسوف الذى تحدث عنه أفلاطون هو أدنى الناس إلى الحق المطلق فى تولى السلطة العامة، ولكنه يصبح حينئذ إلهاً بين البشر، ويكون من السخرية أن يسمح لأحد غير هذا الإله الفانى بأن يضع له القانون، كما أنه ليس من العدل فى شىء أن نُباعد بينه وبين الجماعة، وبذلك لا مندوحة من أن يسمح له بأن يحكم. على أن أرسطو لم يكن كامل الثقة بأن لمثل هذا الرجل حقًا غير مجرح فى تولى الحكم؛ ذلك لأنه يعلق أهمية بالغة على ما يجب أن يقوم بين المواطنين من مساواة فى الدولة الواحدة، مما جعله يتساءل ما إذا كان يجوز أن يستثنى من هذه المساواة حالة توافر الفضيلة الكاملة. وموضوع المساواة هذا يعنى كل صور الحكم، سواء أكانت صالحة أم فاسدة. ومع ذلك فإن أرسطو ظل على استعداد للاعتراف بأن الملكية تصلح للجماعة التى تعلو فيها أسرة واحدة علوًا كبيرًا فى

الفضيلة وفى الدولة السياسية. والحقيقة أن الحكومة الملكية المثالية بالنسبة لأرسطو ليست إلا مسألة أكاديمية، ولولا ما كان لأفلاطون على تفكيره من تأثير ما تعرّض لذكرها بتاتًا. وهو يقرر أن الملكية التى تحكم وفقًا للقانون ليست فى الحقيقة دستورًا مطلقًا[11]، وإذا التزمنا حرفية هذا القول أدى شرط اعتراف الحكومة الصالحة بسيادة القانون إلى عدم جواز اعتبار الملكية شكلاً للحكومة الصالحة. والملكية على الطراز المثالى حرية بأن تكون نظامًا لحكم الأسرة لا للحكم السياسى. وما ساق أرسطو إلى بحثها إلا أخذه بتقسيم أفلاطون السداسى.

وعندما ينتقل أرسطو إلى دراسة الحكومات الفردية القائمة نراه يتغاضى كلية عن الدولة المثالية؛ فهو يعرف نوعين قانونيين منها: هما ملكية إسبرطة والدكتاتورية، ولكن ليست لأيهما صفة الحكم الدستورى. كما يعرف أرسطو نوعين من دساتير الحكم الفردى هما: الملكية الشرقية، وملكية عصر البطولة، وهذا بالطبع ضرب من التخمين ويتجاوز فى الحقيقة نطاق تجربة أرسطو. أمّا الملكية الشرقية فهى بعبارة أصح شكل من أشكال الطغيان، ولو اعتبرت قانونية بالمعنى البربرى، نظرًا لأن الآسيويين كانوا أرقّاء بطبيعتهم، ولم يكونوا ليعارضوا حكومة استبدادية. وعلى ذلك فالملكية كما عرفها أرسطو تشبه فى جوهرها تلك الحكومة التى كانت فى بلاد الفرس. ومع هذا فليس مغزى هذا البحث فيما يسجله عن الملكية بقدر ما يبدو فى تفريقه بين أنواعها المختلفة. ومن الواضح أن تقسيم الدول السداسى قد فقد دلالته لدى أرسطو، بالقياس إلى ما أولع به من الدراسة التجريبية لواقع عمل الحكومات. وعند هذه النقطة بالذات عاد فى الكتاب الرابع إلى استئناف البحث فى الحكومة الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية، أو بعبارة أخرى إلى أشكال الحكومات الإغريقية.

والآن تتضح الأسباب التى حالت بين مثل أرسطو العليا السياسية وبين تحقيق الدولة المثالية. فقد كانت الدولة المثالية تمثل مذهبًا فى الفلسفة السياسية ورثه أرسطو عن أفلاطون، ولكنه كان فى الواقع قليل التجانس مع عبقريته، وكلما شق أرسطو لنفسه طريقًا مستقلًا فى التفكير والاستقصاء ازداد جنوحًا

إلى تحليل الدساتير القائمة فعلاً ووصفها. وإن تلك المجموعة الضخمة التى ضمت مائة وثمانية وخمسين تاريخًا دستوريًا والتى وضعها هو وتلاميذه، لنعتبر نقطة تحوُّل فى تفكيره، وتنم عن أفق أوسع فى تفهم النظريات السياسية. على أن هذا لا يعنى أن أرسطو قد تحول إلى الوصف وحده، فإن جوهر النظرة الجديدة هو المزج بين الاستقصاء التجريبى وبين اعتبارات النظرية للمثل العليا السياسية، فالمثل الأخلاقية - من سيادة القانون لا الحرية، والمساواة بين المواطنين، والحكومة الدستورية، والتقدم الإنسانى نحو الكمال فى حياة متمدنة - كانت دائمًا عند أرسطو هى الغايات التى من أجلها توجد الدولة. والشىء الذى كشف عنه أرسطو هو أن هذه المثل كانت معقدة فى تحقيقها غاية التعقيد، وكانت تتطلب أقصى الجهد فى التوفيق بينها وبين الظروف الكائنة فعلاً فى الحكومة الواقعية. فالمثل العليا يجب ألا تحلق فى السماء على غرار مثال أفلاطون، بل تكون قوى تعمل فى أوساط غير مثالية وعن طريقها.

هوامش الفصل الخامس

(١) مثال ذلك أن أرنست باركر فى كتابه «الفكر السياسى لأفلاطون وأرسطو ١٩٠٦ ص ٢٥٩» يعتقد أن ثلاث مذكرات منفصلة للمحاضرات التى كان يلقيها أرسطو قد جمعت فى كتاب «السياسة». أما روس (Ross) فى كتابه عن أرسطو ١٩٢٤ ـ ص ٢٣٦، فيسميها «جمع لخمس رسائل منفصلة».

(٢) أرسطو ١٩٢٣ بالألمانية، وصدرت الترجمة الإنجليزية بقلم روبنسن ١٩٣٤، انظر الفصل العاشر.

(٣) لاحظ الإشارة إلى مقتل فيليب المقدونى سنة ٣٣٦ ق. م.، ٥، ١٠، ١٣١١ ب ٢، وهو يضع مجمع الدساتير بين ٣٢٩ و٣٢٦.

(٤) هناك بيان كبير بهذا التقابل فى كتاب باركر ـ نظرية الإغريق السياسية، أفلاطون وسابقوه سنة ١٩٢٥ صفحة ٣٨٠.

(٥) السياسة ٢، ٥، ١٢٦٤ (ترجمة جويت)

(٦) انظر كتاب السياسة ٣، ٦، ١٢٨٧ ب، ٣١، حيث يشير أرسطو إلى محاوراته الأولى الشعبية، مع أنه قبل ذلك بأسطر قليلة (١٢٧٨ ب، ١٨) يشير إلى مناقشة فكرة الأسرة فى الكتاب الأول، ولو أن الموضوع من الواضح أنه واحد.

(٧) ٧، ٨، ١٣٢٨، ٣٦.

(٨) ٣، ١٦، ١٢٨٧ أ ٣٢.

(٩)١، ٢، ١٢٥٣ أ، ٣١. وانظر القوانين ٨٧٤ هـ.

(١٠) القوانين ٦٩٠ أ.

(١١) المعنى نظام حكم أساسى. (المترجم)

الفصل السادس

أرسطو - حقائق السياسة الواقعية

تكشف الفقرات الافتتاحية من الكتاب الرابع من «السياسة» عن توسُّع ملموس فى تصوُّر أرسطو للفلسفة السياسية. فمن رأيه أن كل علم أو فن ينبغى له أن يحيط بالموضوع إحاطة كاملة، فمدرب الألعاب الرياضية (الجمناستيك) ينبغى فى الحقيقة أن يكون فى وسعه تكوين البطل الرياضى القويم، ولكنه ينبغى كذلك أن يكون قادرًا على الإشراف على التربية الرياضية لأولئك الذين لا يستطيعون أن يصلوا إلى مرتبة الأبطال، وأن يكون فى وسعه تخيُّر أنسب التدريبات لمن هم فى حاجة إلى نوع من المرانة. ومثل هذا القول يجب أن يصدق بالنسبة إلى العالم السياسى، فيجب أن يعرف ما هى أفضل حكومة بصرف النظر عما يعترض قيامها من عقبات واجبة التذليل. وبعبارة أخرى ينبغى له أن يعرف تمامًا كيف يمكن إقامة دولة مثالية. ولكنه يجب أن يعرف كذلك ما هو الأفضل نسبيًا فى ظل ظروف قائمة معينة، وأن يعرف ما هو حرىٌّ بالنجاح فى أحوال معيَّنة، ولو لم يكن بالذات هو الأفضل من الوجهة المجرَّدة البحتة ولا بالأفضل فى ظل هذه الظروف القائمة نفسها، وأخيرًا ينبغى أن يكون - بفضل هذه المعرفة - قادرًا على تقرير أى شكل من أشكال الحكومة هو أكثرها ملاءمة لمعظم الدول، وأن هذا الشكل هو فى الوقت نفسه أيسرها منالاً لهذه الدول كما هى، وبغير أن يفترض فيها توافر فضائل أرفع، أو عقل أحكم مما يتوافر للناس عادة، وهو بهذه المعرفة قادر على اقتراح أفضل التدابير الكفيلة بإصلاح عيوب الحكومات القائمة. وبعبارة أخرى يجب أن ينظر الفن السياسى الصحيح إلى الحكومات كما هى كائنة، وأن يبذل غاية الجهد المستطاع فى حدود الوسائل المتاحة فعلاً. بل

إن هذا الفن قد يصل إلى حد أن يُطلق كلية - إذا لزم الأمر - الاعتبارات الخلقية جملة، ويوجه الحاكم المستبد إلى سبيل النجاح فى الاستبداد والطغيان. وذلك بالذات هو ما فعله أرسطو فيما بعد.

ولم يكن مثل هذا التفريق الجوهرى بين السياسة والأخلاق مقصودًا، إلا أن هذا المنحى الجديد فى فن الحكم جعله موضوعًا للبحث مغايرًا لبحث المبادئ الأخلاقية من الناحيتين الفردية والشخصية. وقد ناقش أرسطو فى مطلع الكتاب الثالث من «السياسة» فضائل الرجل الصالح وفضائل المواطن، وعالج التباين وعدم التطابق بين الأمرين كمشكلة من المشكلات. ونجده فى الصفحات الختامية من كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» Nicomachean Ethics يفترض التسليم بأنهما ليسا متطابقين، ويستعرض مشكلة التشريع على أنها فرع من البحث متميّز عن دراسة أسمى طراز من المثل الأخلاقية العليا. وهو يقول إن هذا الموضوع قد أهمل إهمالاً شديدًا، فى حين أنه لا مندوحة لاستكمال أية فلسفة للطبيعة البشرية من أن ينال هذا الموضوع حقه من العناية. ومما لا تخفى دلالته أنه يشير كذلك إلى مجموعة الدساتير التى جمعها كمرجع لدراسة الأسباب التى تحفظ كيان الدول أو تقضى عليها، والتى يتولّد عنها الحكم الصالح أو الحكم الفاسد، وما من شك فى أن الدراسات التى اقترحها هى التى انتهت به إلى تحرير الكتب الرابع والخامس والسادس من «السياسة». ويقول أرسطو: «إننا باستكمال دراسة هذه البحوث نصبح - على الأرجح - أقدر على إدراك أى الدساتير هو أصلحها وما هى مرتبة كل منها، وأى القوانين والعادات ينبغى أن يقوم عليها الدستور، إذا أريد له أن يكون على أفضل صورة»(1). وهذا التمييز بين الأخلاق والسياسة، الذى يسم بداية كل علم منهما بطابع التميُّز، وإن كانا موضوعين متصلين من حيث البحث، هذا التمييز ينبع عن قوة أرسطو الخارقة فى التنظيم المنطقى الذى يطبع فلسفته فى جملتها. وقد تمكّن أرسطو بفضل هذه المقدرة التى امتاز بها على أفلاطون امتيازًا عظيمًا، من أن يحدد الفروع الرئيسية للمعرفة العلمية تحديدًا ظل قائمًا حتى العصور الحديثة.

يتّصل تحليل الأشكال الواقعية للحكومة الإغريقية، الذى ورد بالكتاب الرابع، بالتقسيم السياسى لأنواع الدساتير الوارد فى الكتاب الثالث. وربما كان هذا التحليل أكثر اتصالاً بالبحث فى الملكية الوارد بالجزء الأخير من ذلك الكتاب. فقد أشار أرسطو هنا إلى الملكية والأرستقراطية باعتبار أنهما من قبيل طائفة الدول المثالية، مع أن ذلك لا يتمشى مع مناقشة لهما فى الكتاب الثالث. ثم اقترح أن ينتقل إلى دراسة أدق للأوليجاركية وللديمقراطية، وذهب إلى أنه من المتداول افتراض وجود شكل واحد فقط لكل من النظامين المذكورين، وأن فى هذا الافتراض مغالطة، وهذا القول الذى قاله أرسطو يذكرنا بتعليقه على صعوبة تصوُّر البعض وجود أنماط متعددة للملكية[٢]. ويحتاج السياسى العملى - لكى يسوس حكومة واقعية - أن يعرف عدد أنواع كل من الحكومة الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية، وما هى القوانين التى تناسب كل نوع من أنواع الدساتير فإن هذا خليق بأن يمكنه من تعرف أصلح أنواع الحكم لمعظم الدول، وأصلح النظم للدولة التى يجب أن تعيش فى ظل ظروف خاصة، وكذلك تعرف ما يلزم لصبغ أى نظام للحكم بالصبغة العلمية، وأخيرًا تعرف العوامل التى تؤدى إلى الاستقرار أو تقلقل نظام الحكم فى مختلف أنواع الدول.

ويتطلّب استئناف الحديث عن تصنيف أشكال الحكومة الأوليجاركية والديمقراطية استئناف دراسة الطبيعة العامة للدستور. فإن وجهة النظر التى كانت تسيطر على البحث فى الكتاب الثالث هى أن الدستور هو «ترتيب المواطنين»، أو هو أسلوب فى الحياة من شأنه أن يفرض إلى حد ما الشكل الخارجى للدولة. وهذه الوجهة من النظر طبيعية ما دام جانب الدولة الأخلاقى هو صاحب المقام الأعلى فى تقدير أرسطو. وذلك لأن القول الفصل فى كل دولة مردُّه إلى القيم الأخلاقية التى يستهدف ترابط المواطنين تحقيقها. وأن الأهداف الأدبية التى ينشدها المواطنون بالعيش معًا، هى العنصر الجوهرى الذى يجمع بينهم، والذى يعد بالتالى قوام حياة الدولة. ومع ذلك فقد عرّف أرسطو الدستور من قبل بأنه ترتيب المناصب أو الوظائف، وهذا التعريف أقرب

إلى الفكرة السياسية للدولة بمعناها الحديث. وقد أعاد فى الكتاب الرابع ذكر التعريف الأخير مفرقًا بين الدستور والقانون، الذى هو مجموعة القواعد التى يجب على الموظفين اتباعها فى تأدية واجبات وظائفهم. وقد أتى أرسطو كذلك بتحليل ثالث قسم فيه الدول إلى طبقات اجتماعية أو وحدات أصغر من الدولة ذاتها كالأسر، أو فئة الأغنياء أو الفقراء، أو الجماعات العاملة كالفلاحين والصُنّاع والتُجّار، ولم يتحدث عن البناء الاقتصادى للدولة باعتباره دستورًا، مع أن تأثير هذا البناء هو غالبًا العامل فى تحديد شكل الدستور السياسى «ترتيب المناصب» الأكثر ملاءمة أو الأيسر تحقيقًا. ويوازن أرسطو بين الطبقات الاقتصادية وبين أعضاء الحيوان، ويقول إن هنالك من أنواع الدول بقدر ما هنالك من طرق الائتلاف بين مختلف الطبقات اللازمة لإقامة حياة اجتماعية.

ولذلك أدخل أرسطو منذ البداية فى مناقشة الدول الواقعية عددًا من الفوارق الهامة التى لا شك فى أنه لم يوضحها تمامًا، وإن كانت تُبيِّن فى جلاء مدى ما بلغه فى تقدير القوى السياسية الحقيقية. وقد سبق لنا بيان ما ذهب إليه من التفريق بين قواعد السياسة وقواعد الأخلاق. وقد وردت هذه التفرقة خلال معالجته للدستور الواقعى بصرف النظر عن الدستور المثالى، وهى تفرقة طابعها الظاهر تلك الأهمية الفائقة التى علقها على تعريف الدستور كترتيب للوظائف. وهو يفرق أيضًا بين القانون وبين البناء السياسى للحكومة المنظمة. وأهم من ذلك التفرقة بين البناء السياسى وما يقوم عليه من بناء اجتماعى أو اقتصادى. ويمكن القول بأن التفريق الحديث بين الدولة وبين الجماعة لم يتناوله أى مفكّر إغريقى بوضوح وكفاية. وربما لم يكن هذا التفريق سهل الإيضاح قبل تصوّر الدولة ككيان قانونى. ومع ذلك فقد كان أرسطو على الأقل أول مَن شارف حدود هذا التصوُّر، وفوق ذلك فقد استطاع أن يستخدم هذه التفرقة بطريقة واقعية رائعة، عندما لاحظ فى فطانة أن الدستور السياسى شىء، وأن طريقة تطبيق الدستور بالفعل شىء آخر، فإن حكومة ديمقراطية الشكل قد تحكم فعلاً بطريقة أوليجاركية، فى حين قد تتبع حكومة أوليجاركية أسلوبًا ديمقراطيًا فى

الحكم[٣]. وعلى هذا فإن ديمقراطية غالبية سكانها من المزارعين قد تختلف اختلافًا تامًا إذا ما ضمت إليها طائفة كبيرة من الحضر المشتغلين بالتجارة، وذلك برغم أن كيان الدولة السياسى - أى الوظائف وحقوق المواطنين السياسية - لم تمتد إليها قط يد التبديل.

وإن استخدام أرسطو لهذا التحليل الثنائى للدولة - أى تحليلها إلى مراكز سياسية وطبقات تربطها وحدة المصالح الاقتصادية - كان يغدو أيسر تفهمًا لو أنه يبيّن دائمًا أيستخدم أحدهما أم الآخر؟ وكذلك لو أنه فرق بينهما منفردين، وبينهما متفاعلين. وفى سرده لأنواع الديمقراطيات ولأنواع الأوليجاركيات يتعذّر غالبًا تبيّن الأساس الذى بنى عليه تقسيمه. فهو فى الواقع يعرض قائمتين لكل منهما دون أن يُبيّن مواضع الاختلاف بينهما، ولو أنه يبدو فى إحداهما معنيًا أساسًا بالكيان السياسى للدولة، ويبدو فى الأخرى معنيًا بكيانها الاقتصادى. زد على ذلك أن التقسيم قد تعقد بالتفرقة بين الحكومات الخاضعة للقانون، وتلك التى لا تخضع له، مع أن هذا ما كان ينبغى أن يُطبّق على الحكومة الأوليجاركية بتاتًا، وعلى كل حال كان يجب اعتباره نتيجة مترتبة على تنظيم الوظائف أو الطبقات. وبالرغم من أن البحث لم يؤسس على خطة مرسومة، فإنه واضح فى جوهره، وهو بلا مراء يدل على إحاطة تامة بالموضوع، أى بالإدارة الداخلية لدول المدن الإغريقية، وذلك على نحو يندر أن نجد له مثيلاً فيما عرضه أى سياسى لاحق، عن أى شكل آخر من أشكال الحكومة ولُبّ الفكرة هو كما يلى: ثمة قواعد سياسية معيّنة - كالأهلية للاقتراع والصلاحية لتولى الوظائف - هى سمات مميزة للديمقراطية، وثمة سمات أخرى تتميّز بها الأوليجاركية كما توجد ظروف اقتصادية - كطريقة توزيع الثروة أو غلبة طبقة أو أخرى من الطبقات الاقتصادية - وهذه الظروف تتجه بالدولة نحو الديمقراطية أو الأوليجاركية، وتحدّد نوع النظام السياسى الأدنى إلى النجاح. وتتفاوت درجات النظامين السياسى والاقتصادى، فيتطرّف بعضها إلى أقصى الحدود، على حين لا يبلغ البعض الآخر مثل هذا التطرُّف. وهناك صور عديدة من التواليف الممكنة، إذ إن الدول لا تتكوّن فقط من عناصر ديمقراطية أو عناصر أوليجاركية فحسب، بل

يجوز أن تتكوّن كذلك من عناصر متداخلة من كلا النوعين. ومثال ذلك أن تكون الجمعية الشعبية منظمة على أساس ديمقراطى، فى حين يختار القضاة على هدى بعض المؤهلات الأوليجاركية والنهج الذى تسير عليه الحكومة عملاً يتوقف إلى حد ما على مجموعة من العوامل السياسية، كما يتوقّف إلى حد آخر على العوامل الاقتصادية، ويتوقّف كذلك على الطريقة التى تتفاعل بها كل من هاتين المجموعتين من العناصر إحداهما بالأخرى. وأخيرًا تجنح بعض العوامل إلى إيجاد دولة لا تلتزم القانون، فى حين تجنح عوامل أخرى إلى إيجاد دولة تلتزم جادة القانون. ويصدق هذا القول كذلك على العوامل السياسية، ومن العسير أن تدمج مثل هذه النتيجة فى تصنيف شكلى، ولكن مزية هذا التصنيف هو تعرف عدد كبير من المنظمات السياسية والاجتماعية المعقدة.

المبادئ الديمقراطية والمبادئ الأوليجاركية

يكفى أن نشير إلى الخطوط الرئيسية التى اتبعها أرسطو بوجه عام فى تقسيمه، دون أن نسرد بالتفصيل الأنواع التى تنقسم إليها الحكومات الأوليجاركية والحكومات الديمقراطية كما ذكرها أرسطو. فالديمقراطيات تختلف فى دساتيرها السياسية حسب مدى شمول هذه الدساتير. وهذا الشمول يتوقف عادة على الطريقة التى تقرر بها هذه الدساتير، أو لا تقرر، وجوب حيازة نصاب من الممتلكات. فقد لا يكون مطلوبًا توافر نصاب معيّن لتقرير حق الانتخاب أو الصلاحية لتولى الوظائف العامة، وقد يتفاوت النصاب المطلوب ارتفاعًا أو انخفاضًا، وقد يكون توافره محتومًا فى بعض الوظائف دون البعض الآخر. ومن جهة أخرى قد نجد بعض الديمقراطيات لا تعفى المواطنين من النصاب فقط، بل قد تدفع لهم أجرًا (كما كانت الحال فى أثينا) نظير القيام بأداء عمل المحلفين أو لمجرّد حضور ندوة المدينة التى تخصص مكافأة لحضور الفقراء. كذلك تختلف الديمقراطيات تبعًا لاختلاف نظام الدولة الاقتصادى؛ فالديمقراطية المكوّنة من الفلاحين قد لا تقرر نصابًا، وبالرغم من ذلك فإن تصريف مهام الدولة قد يتركّز فى أيدى الخاصة، بحكم أن سواد

الشعب لا يتسع وقته أو تقل رغبته فى تجشم متاعب الأعباء العامة. وعند أرسطو أن هذا النوع هو أفضل الديمقراطيات جميعًا، ذلك لأن الجماهير قوة عظيمة إذا استعملتها كبحت جماح الطبقة الحاكمة. ولكن ما دام الحُكّام ينهجون منهج الاعتدال فإن الناس يدعونهم أحرارًا فى عمل الكثير مما يعتبرونه الأصح. وينشأ نوع جد مختلف من الديمقراطيات، إذا اجتمعت السلطة فى أيدى سكان المدن الكبرى مع استغلال هذه السلطة فى السعى إلى الاضطلاع بتدبير الشئون العامة فى ندوة المدينة؛ إذ لا يلبث ذلك حتى يفتح الباب على مصراعيه أمام الغوغاء (Demagogues). ويمكن الجزْم بأن مصير مثل هذه الديمقراطية هو إلى الانتقاض على القانون والإخلال بالنظام، بحيث يصعب من الناحية العملية التمييز بينها وبين حكومة الطغيان. وإن مشكلة الديمقراطية هى فى الجمع بين السيادة الشعبية وبين الإدارة الحكيمة، وليست مثل هذه الإدارة ميسورة عن طريق جمعية كثيرة العدد.

ويميّز بين أنواع حكومات الأوليجاركية على هذه الأسس العامة نفسها. ومن الطبيعى أن تشترط الأوليجاركية - سواء فى المواطن أو شاغل الوظائف العامة - نصابًا ماليًا أو شرطًا من شروط الانتخاب، وقد تزيد هذه المؤهلات المطلوبة أو تنقص. وقد يرتكز الحكم الأوليجاركى بوجه عام على الشعب كما قد تنحصر السلطة فى فئة قليلة منه، وهذه الفئة قد تصبح هيئة تسعى إلى تأييد سلطانها لتشغل المناصب العامة على الدوام من بين صفوفها، دون أن تحفل بالالتجاء - ولو صوريًا - إلى الانتخاب. وفى الصور المتطرّفة من حكومات الأوليجاركية قد تملك من الناحية العملية بضع أسر، بل ربما أسرة واحدة، سلطة وراثية. ويتوقّف نوع الحكم الممكن قيامه فى الأوليجاركيات بدوره على توزيع الملكيات؛ فحيثما وجدت طبقة واسعة من أصحاب الأملاك المتقاربين فى الثراء اتسعت القاعدة التى ترتكز عليها حكومة الأوليجاركية. أمّا إذا وجدت طبقة صغيرة من أصحاب الغنى الفاحش، فالأرجح أن تقع الحكومة فى أيدى عصابة، فإذا حدث ذلك صار من العسير تجنب مساوئ الحكم الطائفى. والأوليجاركية فى صورتها المتطرّفة، شأنها شأن الديمقراطية تصبح، من الناحية العملية بحيث لا يتسنى التمييز

بينها وبين حكم الطغيان، ومع ذلك فإن المشكلة التى تواجه حكومة الأوليجاركية هى عكس مشكلة الديمقراطية، نعنى الاحتفاظ بالسلطة فى أيدى طبقة محدودة نسبيًا دون تمكين هذه الطبقة من الإيغال فى الاستبداد بالجماهير، لأن الاستبداد لا بد أن يولد الاضطراب. ويرى أرسطو أن عدوان الأثرياء أكثر احتمالاً من عدوان الجماهير، ومن ثم كان تنظيم الأمور فى الأوليجاركيات أشق منه فى الديمقراطيات، وفى الوقت نفسه فإن الأوليجاركية التى ترتكز فى حكمها على عدد كبير من السكان تتقارب فروق الثروة بينهم، وبذلك فقد تلتزم مثل هذه الحكومة جادة القانون.

وقد تناول أرسطو فيما بعد هذا البحث فى أنواع الحكومات الديمقراطية والأوليجاركية بمزيد من التحليل المنظم للدستور السياسى أو للسلطات(٤) السياسية فى الحكومة، فراح يميِّز بين أنواع ثلاثة منها لا تخلو أى حكومة من وجودها بشكل من الأشكال؛ فأولاً هناك النوع المفكر الذى يمارس السلطة القانونية العليا فى الدولة بالبت فى جسام الأمور، كإعلان الحرب وعقد السلم وإبرام المعاهدات ومراقبة المسئولين عن حسابات الدولة وسَن القوانين، وثانيًا هناك مختلف الولاة أو الموظفين الإداريين، وثالثًا هيئة القضاء. وكل فرع من هذه الفروع الثلاثة قد ينظم على نهج ديمقراطى بحت أو على نهج أوليجاركى بحت، كما قد ينظم على نهج يغلب فيه الطابع الديمقراطى أو الأوليجاركى.

فالنوع المفكّر قد يتسع عدد أعضائه وقد يضيق، وقد يمارس قدرًا أكبر أو أقل من السلطات. وقد يختار الولاة من النوع الثانى بوساطة ناخبين يتفاوت عددهم قلة وكثرة. بل ربما كان اختيارهم بالاقتراع فى الحكومات التى يزيد فيها قدر الديمقراطية، وقد ينتخبون لفترات تطول أو تقصر، كما قد تختلف درجة مسألة السلطة العليا لهم شدة وضعفًا، كما قد يزيد عدد الوظائف التى يلونها وقد يقل. وكذلك المحاكمة الشعبية قد يختار أعضاؤها بالاقتراع على نطاق واسع من بين صفوف المرشحين، وقد تخوّل سلطات تتكافأ مع سلطات الفرع المفكر ذاته - كما كانت الحال فى أثينا - وقد تقيد من حيث السلطة أو من حيث العدد ومن حيث طريقة الاختيار. وقد ينظم أى دستور معيَّن على نهج يقرب من

الديمقراطية بالنسبة لفرع من فروع الحكم، على حين يقرب من الأوليجاركية فى فرع آخر.

الدولة الفاضلة عملياً

استرسل أرسطو فى تحليل العوامل السياسية فى الديمقراطية والأوليجاركية حتى ألفى نفسه فى موضع يستطيع منه أن ينظر فى السؤال الذى حل الآن محل السعى فى إنشاء دولية مثالية، وهذا السؤال هو: ما هو أفضل شكل للحكومة بالنسبة لأكثرية الدول، بغض النظر عن الظروف الخاصة بحالة معيّنة، وبغير افتراض توافر فضائل أو فطنة سياسية تزيد على ما يمكن أن يمكن أن يجتمع للدول عادة؟ وهذا الطراز من الحكومات ليس مثاليًا بأى حال، فهو لا يعدو أن يكون الشكل العملى المتوسط الذى يتولّد عن تجنب التطرُّف فى الديمقراطية أو فى الأوليجاركية، ذلك التطرُّف الذى أثبتت التجارب خطورته. وهذا الشكل من أشكال الحكومات سماه أرسطو البوليتيا (The Polity)[٥]، أو الحكومة الدستورية، وهو اسم أطلق فى الكتاب الثالث على الديمقراطية المعتدلة. ولم يكن أرسطو ليتحاشى استعمال كلمة الأرستقراطية التى استعملت فى دلالتها اللغوية من قبل فى الكتابة عن الدولة المثالية؛ وذلك فى الحالات التى ينحرف فيها الدستور عن الحكومة الشعبية لدرجة يصعب معها أن يطلق عليه اسم الديمقراطية المعتدلة.

وأيًا ما كان الأمر، فإن الطابع المميّز لهذه الدولة العملية الفاضلة هو أنها شكل مختلط من الدستور، ينبع من الجمع بين العناصر الصالحة فى الديمقراطية والأوليجاركية معًا. وأساسها الاجتماعى هو وجود طبقة متوسطة قوية تتألّف من أولئك الذين ليسوا بالأغنياء جد الغنى ولا بالفقراء غاية الفقر. وهذه الطبقة هى التى «تنقذ الدول» كما قال يوربيدس قبل ذلك بأعوام، وليس أفرادها من الفقر بحيث تتكسر أجنحتهم، ولا من الغنى بحيث ينشبون أظفارهم. وحيثما وجدت هذه الطائفة من المواطنين كوّن أفرادها جماعة لها من اتساع صفوفها ما يكفل للدولة الارتكاز على أساس شعبى، ولها من التحرّر من الهوى ما يمكنها من مراقبة الموظفين المسئولين، ولها من طبيعة انتخاب أعضائها

عاصم من مساوئ حكومات الجماهير. وعلى مثل هذا الأساس الاجتماعى يمكن تشييد بنيان سياسى يقتبس نظمه السياسية من أمثلة الديمقراطية والأوليجاركية على السواء، فقد يقرر نصابًا من الملكية بشرط أن يكون معتدلاً، وقد لا يكون ثم نصاب من ملكية، ولكن لا يكون كذلك هناك اقتراع لاختيار الولاة.

وقد اعتبر أرسطو إسبرطة دولة ذات دستور مختلط. وربما جال بخاطره أيضًا تلك الدولة التى شرعت أثينا فى تكوينها سنة ٤١١، ولم يكن دستورها فى واقع الأمر إلا حبرًا على ورق، تلك الدولة التى كانت تستهدف إيجاد هيئة من المواطنين مقصورة على خمسة آلاف من القادرين على تزويد أنفسهم بالأسلحة الثقيلة. وقد قال أرسطو فى كتابه (دستور أثينا) إن هذه الحكومات كانت خير حكومة عرفتها أثينا على مدى الأزمان، وقد اضطر أرسطو ـ كما اضطر أفلاطون من قبله ـ تحت ضغط الاعتبارات العملية إلى أن يعوّل على الملكية الفردية بدلاً من الفضيلة. ولم يكن أى المفكرين (أفلاطون وأرسطو) ليؤمن من ناحية المبدأ بأن الملكية فى ذاتها دليل على الخير، ولكن الفكر انتهى بهما إلى أن توافر الملكية الفردية، بالنسبة للأغراض السياسية، هو من الناحية العملية أدنى ما يكون إلى الخير.

ومبدأ دولة الطبقة المتوسطة هو التوازن، التوازن بين عاملين لهما أثر لا سبيل إلى إغفاله فى كل نظام سياسى. ويتولّد هذان العاملان من الدعاوى المختلفة لتسويغ تولى الحكم، والتى سبق أن ناقشها أرسطو فى الكتاب الثالث، غير أنه يعالجهما الآن لا على أنهما من الدعاوى، بل على أنهما من القوى، وهو يصف العاملين بأنهما: الكيف والكم، وأولهما يشمل ضروب النفوذ السياسى المنبعثة من هيبة الثروة، ونبالة المولد، وارتفاع المنزلة، وسمو التربية، على حين ينحصر العامل الثانى فى مجرد وزن الكثرة العددية. وكلما ساد العامل الأول أصبحت أوليجاركية، وكلما ساد الثانى أصبحت ديمقراطية. ولكن يتسنى توفير الاستقرار يجمل بالدستور أن يفسح المجال لكل من العاملين حتى يحقق التوازن بينهما. ولما كان تحقيق ذلك أيسر ما يكون عند وجود طبقة متوسطة كبيرة

العدد، فإن هذا النمط من أشكال الحكومة هو أكثرها أمنًا وأدناها إلى الخضوع لحكم القانون في الدساتير العملية. ويرى أرسطو أن السلامة فى كثرة العددَ من بعض الوجوه لإيمانه بالحكمة الجماعية لرأى عام رشيد، كما يظن أن الهيئة الكبيرة العدد لا يسهل إفسادها. أمّا أصحاب المنزلة والخبرة فهم أصلح مَن يتولى أعباء المناصب الإدارية بصفة خاصة. والدولة التى تستطيع أن تجمع بين هذين العاملين تكون قد توصلت إلى حل المشاكل الرئيسية، التى تكتنف محاولة إقامة حكومة مستقرة منظمة. وما من شك فى أن التاريخ الإغريقى يحمل الشواهد على صدق هذا التشخيص فيما واجهته دولة المدينة من صعوبات. وبالرغم من أن مجرى التاريخ فى فترة حياة أرسطو نفسه كان خليقًا بأن يوحى إليه بمعالجة مشكلة أخرى لا تقل أهمية بالنسبة لدولة المدينة عما سبق ذكره، فإن أرسطو لم يتعرّض لها بشىء ذى بال. وهذه المشكلة هى مشكلة الشئون الخارجية وأن دولة المدينة أصغر حجمًا من أن يأتى لها النجاح فى السيطرة على الم كان يضم دولًا كمقدونيا والفرس ولم يكن بد من الاحتكاك بها.

ويعالج أرسطو فى الكتاب الخامس، فى إسهاب، أسباب الثورات والتدابير السياسية التى يمكن الالتجاء إليها للحيلولة دون وقوعها، على أن تفاصيل هذا البحث مما يمكن تجاوزه. هذا وتتجلى فى كل صفحة من صفحات هذا البحث دلائل تعمقه السياسى مع الإحاطة بموضوع الحكومات الإغريقية، أمّا النظرية الأساسية فى هذا البحث فقد سبق أن تكشفت لنا فى مناقشاته لدولة الطبقة المتوسطة. ويرى أرسطو أن كلا من الأوليجاركية والديمقراطية فى حالة توازن غير مستقر، مما ينتج عنه أن يكون كل منهما مهددًا بخطر الانهيار من جرّاء الاستمساك بمقومات كيانه الخاص، وعلى السياسى الذى يضطلع عمليًا بمشكلة حكم دولة تتبع أى النظامين أن يحول بينها وبين الاسترسال فى التمشى مع منطق أنظمتها النظرى. فكلما اتجهت حكومة الأوليجاركية نحو الأوليجاركية ازداد احتمال وقوع الحكم فى يد طائفة مستبدة. وكذلك كلما أوغلت حكومة ديمقراطية فى اتجاهاتها الديمقراطية ازداد احتمال انتهاء الحكم إلى الغوغاء. فكلاهما يفسد بالاتجاه نحو حكم الطغيان الذى هو شر فى نفسه من جهة، وهو

فاقد فى الغالب لمقومات النجاح من جهة أخرى. والحرية الساخرة التى يصطنعها أرسطو فى النصح الذى يزجيه إلى الحاكم الطاغية يبدو أرسطو فيها وكأنه يتنبأ بمكيافللى. فالأساليب التقليدية هى الحط من شأن كل مَن يخشى استفحال خطره، والعمل على امتهانه وإذلاله، وتجريد الرعية من القوة والسلطة، وخلق الفرقة بين صفوفهم، وإشاعة الريبة وسوء الظن بين بعضهم بعضاً. وأفضل من ذلك أن يحكم الطاغية على نحو لا يكاد الطغيان يستشف من مظاهره، وأن يدعى - فى الظاهر على الأقل - الغيرة على الصالح العام، وأن يتحاشى فى جميع الظروف الكشف عن عورات الطغاة. ويدلنا التاريخ على أنه ما من نمط من أنماط الحكومات يستطيع أن يستقر ما لم يظفر بتأييد القوى الرئيسية فى سياسة الدولة واقتصادياتها من حيث الكيف ومن حيث الكم. ومن ثم كان من حُسْن السياسة أن يسعى الحاكم إلى كسب ولاء الطبقة المتوسطة، أمّا التطرُّف فى هذا الاتجاه أو ذاك ففيه مصارع الدول. وقصارى القول إن الدولة إذا لم تؤسس فعلاً على حكومة الطبقة المتوسطة، فإنه يتعيّن عليها أن تحذو حذو الدولة المتوسطة ما وسعها الجهد، مع التجاوز عن الحالات الخاصة التى قد تملى عليها الظروف أوضاعًا مغايرة.

الفن السياسى الجديد

لم يكن تصوُّر أرسطو لنموذج من العلم السياسى أحدث وأعم مقصورًا على المغزى الأخلاقى للدولة فقط، بل يشمل كذلك دراسة تجريبية للدساتير الواقعية من جهة عناصرها السياسية والاجتماعية معًا، وكيف تمتزج هذه العناصر، وما هى النتائج التى تترتب على امتزاجها. نقول لم يكن يمثل هذا التصوُّر بأى حال تخلّى أرسطو عن المبادئ الأساسية التى استمدها من أفلاطون. ومع ذلك فما من شك فى أن هذا التصوُّر يمثل تعديلاً هامًا لهذه المبادئ وإعادة لربطها وتنسيقها. فما يزال الهدف هو هو من حيث نظرته إلى فن صناعة الحكم، وهو فن يستطاع به توجيه السياسة إلى غايات لها قيم أخلاقية باستخدام وسائل يختارها العقل. والدولة لا تزال مطالبة بتحقيق

مفهومها الصحيح كعامل من العوامل فى الحياة المتمدنة، ويترتب على ذلك أن الكشف عن هذا المفهوم لا يزال له أهميته الحيوية. وتوجيه السياسة نحو أوفق الطرق التى تخلع على الدولة مفهومها الصحيح، هو عمل من شأن العقل أن يقوم به، فهو موضوع للعلم كما هو موضوع للفن، ومن ثم اختلفت نظرة أرسطو وأفلاطون إليه عن مجرّد موقفهما من السياسى وبراعته فى التدبير، أو الجمعية الشعبية فى ارتجالها، أو خطيب الجماهير أو السفسطائى فى مهارتهما الخطابية. ولم يكن ما فعله أرسطو هو أنه هجر المثل الأعلى، بل سار خطوة إلى الأمام نحو تصوُّر جديد للعلم وللفن الذى يقوم على أساسه. لقد اعتقد أفلاطون أن السياسة يمكن أن تكون موضوعًا للتأليف العقلى أو النظرى الحر حين ينتهى إلى بلوغ مثال الخير، ولو أن تدوينه «القوانين» يكفى فى الدلالة على أنه اضطر فى نهاية الأمر إلى الانحراف انحرافًا ملموسًا عن نطاق هذا التطوُّر. ونحن نعلم أن اتصال أرسطو بأفلاطون كان فى تلك الأعوام التى أخذ أفلاطون يعدل فيها من أفكاره السياسية، ومهما يكن من أمر فالأرجح أن طبيعة تكوين عقل أرسطو كان خليقًا أن يدفعه إلى السير فى طريق مخالف لذلك الذى بدأ منه أفلاطون.

لهذا السبب كان طريق التأليف العقلى الحر - ذلك المنهج الملائم لفلسفة اتخذت من الرياضيات مثالاً لجميع أنواع المعرفة - موصدًا أمام أرسطو منذ البداية - وآية ذلك عجزه عن إتمام ما شرع فيه من تخطيط دولة مثالية. على أن تكييف مثل أفلاطون السياسية لمنهج مخالف كان عملاً بطيئًا وشاقًا. وهو الذى كان على أرسطو أن يضطلع به، وقد دون أرسطو قصة هذا التعديل بتمامها فى تصويره لمذهبه الفلسفى الذى لم يكن علم السياسة وفنها إلا فصلاً واحدًا منه، وإن كان فصلا هامًا من فصوله. وقد كان إدخاله الحكم الدستورى فى جملة مثل الدولة - كالاعتراف بالقانون، والرضا، والرأى العام، كأجزاء داخلة فى صميم الحياة السياسية الفاضلة - خطوة أولى هامة، ولكنها خطوة كان على أرسطو أن يذهب إلى ما هو أبعد منها. فكان عليه أن يستمر فى تحليل دولة المدينة إلى عناصرها السياسية، وفى بحث مدى تأثر هذه العناصر بالقوى الاجتماعية والاقتصادية الموجودة وراءها. ومن الواضح أن المنهج النظرى لم يكن ملائمًا

لمثل هذه البحوث. وكان إحصاء الدساتير هو المحاولة التى قصد منها أرسطو إلى جمع المادة اللازمة لمعالجة هذه المشكلات، والتى نجد حلها فى الكتب الرابع والخامس والسادس فى نظريته التى تميل إلى الناحية التجريبية والواقعية. غير أن هذا المنهج الذى يميل إلى الناحية التجريبية قد صحبه تغيير فى تصوُّر الفن الذى كان على المنهج أن يخدمه. ولم يعد يكفى أن توضع الغاية بعيدة عن الأعمال السياسية التى تستمد وجودها على مثال تلك الغاية، فالسياسى فى فن أرسطو منغمس - إن صح هذا التعبير - فى خضم الأحداث، فلا يستطيع أن يصوغها وفق مشيئته، ولكنه يستطيع الانتفاع من الإمكانيات التى يهيئها له وضع الأحداث. فثمة نتائج حتمية لا سبيل إلى تفاديها، كما توجد مصادفات تتولّد عن ظروف جامحة خليقة بأن تعصف حتى بأحكم الخطط، ولكن يوجد إلى جانب ذلك فن، هو فن الانتفاع البصير بالوسائل الممكنة التى تسير الأمور إلى الغاية الجليلة والمبتغاة(٦).

أصبح علم السياسة إذن عند أرسطو تجريبيًا، وإن لم يكن وصفيًا خالصًا. واشتمل فن السياسة على تحسين الحياة السياسية، حتى إذا اقتضى الأمر أن يتم ذلك على نطاق متواضع. وكان من الطبيعى أن يؤدى هذا التقدُّم فى أفكار أرسطو إلى أن يوجه انتباهه إلى المبادئ الأولى، مما أفضى به إلى إعادة النظر فى المشكلات القائمة التى ابتدأ منها هو وأفلاطون. وهذا ما فعله فى إيجاز عندما وضع المقدُمة ليكمل بها كتاب «السياسة»، وهذه المقدمة هى الكتاب الأول من النص الموجود بين أيدينا. ولا يعدو معظم هذا الكتاب الأول أن يكون ضربًا من التوسُّع فى نظرية حكم أو تدبير المنزل بما فى ذلك الاقتصاد، وتلخيصًا لما بين تدبير المنزل وحكم المدينة من فوارق. ولم يوف أرسطو هذا البحث حقه من التمام، ولعل ذلك يرجع إلى أن إعادة البحث فى تدبير المنزل جعلت أرسطو يواجه مسائل سبق أن عالجها فى الكتاب الثانى على أنها جزء من نقد الشيوعية، دون أن يجشم نفسه عناء كتابة الموضوع من جديد، تلك الإعادة التى لم يكن منها مفر لإدماج كل من البحثين معًا. ومع ذلك فقد عاد فى الجزء الأول من الكتاب الأول إلى الحديث عن تلك المسألة الأساسية، وهى: الطبيعة

والعُرف، ولا عجب فقد كان متعيّنًا لدعم نظريته، كما كان متعيّنًا لدعم نظرية أفلاطون، أن يدلل على أن الدولة قيمة خلقية كامنة فى ثناياها، وأنها ليست مجرّد فرض إرادة غاشمة.

ولكى يعالج أرسطو هذه المشكلة أخذ يتلمّس بشكل أكثر نظامًا تعريف الدولة، مبتدئًا أساسًا من النقطة نفسها التى بدأ منها أفلاطون فى أول «الجمهورية» وتخضع طريقته لنظرية التعريف بالجنس والفصل، والتى تطوّرت فى مؤلفاته المنطقية. فهو يقول إن الدولة نوع من الجماعة، والجماعة هى اتحاد أفراد مختلفين يستطيعون بحكم ما بينهم من تمايز أن يشبعوا حاجاتهم من طريق تبادل السلع والخدمات. وهذا القول يطابق فى جوهره اعتقاد أفلاطون أن الدولة تقوم على تقسيم العمل، غير أن أرسطو يختلف عن أفلاطون، لأنه يُميِّز بين عدة أنواع من الجماعة ليست الدولة إلا نوعًا منها. ولا ريب فى أن الغرض من ذلك هو التمييز بين تدبير المنزل - وهو الحكم الذى يفرض على الزوجة والأولاد والعبيد - وبين الحكم السياسى. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن أفلاطون قد خلط بين الجنس والنوع. فالمسألة إذن هى تحديد نوع الدولة، أى نوع هى من أنواع الجماعة ويتجه البحث فى الكتاب الأول بحيث يكاد يقتصر على تفنيد مذهب أفلاطون، حتى ليبدو أن أرسطو لم يكن قد انتهى من تكوين مذهبه الكامل. وهو يشير فى موضع[٧] آخر إلى أن تبادل السلع بالبيع والشراء، أو مجرّد العلاقات التعاقدية، من شأنه إيجاد جماعة ولكنه لا يوجد دولة؛ إذ لا حاجة إلى وجود حاكم مشترك. وفى الكتاب الأول يدفع البحث فى الجماعات - إن صح هذا التعبير - نحو الطرف الآخر، حيث يوجد التمييز بين الحاكم والمحكومين دون أن يكون هذا الحاكم دستوريًا أو سياسيًا. ويوضح ذلك بالعلاقة بين السيد والعبد الذى إنما يوجد بصفة كلية لصالح سيده. فالدولة إذن تحتل مركزًا وسطًا يختلف عن علاقة التعاقد من جهة، وعن علاقة التملّك من جهة أخرى. هذا المنهج من التعريف بالرسم[٨] وهو القائم على التمييز بين الأحوال المحدودة، مما يستعمله أرسطو كثيرًا فى مؤلفاته العلمية. ومن سوء الحظ أن أرسطو فى كتاب «السياسة» لم يبحث، كما كنا نتوقّع منه، بحثًا منظمًا عند النظر

فى تدبير المنزل سوى علاقة السيد بالعبد، مثال ذلك العلاقة بين رب المنزل وزوجته تلك العلاقة التى كان يرى أنها تختلف فى النوع عن علاقة رب الدار بالعبد وعن العلاقة بين الحاكم ورعيته.

ومع ذلك فإن أرسطو يقترح مبدأً عامًا لتعريف الدولة على عكس تدبير المنزل. وذلك بالنظر إلى النمو أو التطوُّر التاريخى، وفى ذلك يقول: إن مَن ينظر إلى الأشياء فى بدء نموها وفى أصلها، سواء أكان ذلك دولة أم أى شىء آخر، يحصل قطعًا على أوضح فكرة عنها(٩). ومن أجل ذلك يلجأ أرسطو إلى التاريخ القديم للمدن الإغريقية، كما فعل أفلاطون من قبل فى «القوانين»، حين آراد أن يُمهِّد لإنشاء الدولة الثانية الفاضلة. وهكذا يدلنا التاريخ على أن الأسرة هى النوع البدائى من الجماعة أخرجتها الحاجات الأولية إلى الوجود، كالحاجة إلى المأوى والطعام والتناسل. وما دام الناس لا يتقدّمون فى حياتهم ولا يحققون أكثر من إشباع هذه الحاجات، فإنهم يعيشون فى أسر منعزلة تحت ظل الحكم الأبوى. وتمثل القرية مرحلة أعلى من التطوُّر، والقرية اتحاد عدة أسر، كما تمثل الدولة مرحلة أكثر علوًا هى اتحاد عدة قرى.

ومع ذلك فلم يكن هذا النمو مقتصرًا على الحجم، فثمة مرحلة معيَّنة تنشأ فيها جماعة تختلف فى نوعها عن الجماعات الممعنة فى البدائية، وهى تصبح كما يسميها أرسطو، «مكتفية بذاتها»، ويرجع ذلك إلى رقعتها من ناحية، وإلى وسائل مواردها الاقتصادية من ناحية ثانية، وإلى استقلالها السياسى من ناحية ثالثة. ولكن الدولة ليست أولاً كذلك لهذه الصفات الثلاث، بل طابعها الذى يُميِّزها فى نظر أرسطو أن تكون أولاً بحيث تخلق الشروط اللازمة لحياة متمدّنة حقًا. فهى تنبعث كما يقول من حاجات الحياة الأولية، ولكنها ما تلبث أن تسير قُدمًا لتحقيق حياة فاضلة. ومن أجل هذه الغاية فإن اعتبار حجم الدولة له أهمية بالغة، إذ ينبغى ألا يكون حجمها مفرطًا فى السعة أو الضيق، ذلك أن أرسطو لم يفكر فى أية وحدة اجتماعية سوى دولة المدينة الإغريقية، باعتبار أنها هى التى تحقق حاجات الحياة المتمدّنة. وهى تشمل تدبير المنزل كعنصر ضرورى من عناصرها - أمّا أفلاطون فقد أخطأ فى رغبته إلغاء هذه الوحدة

البدائية جدًا - ولكنها (أى الدولة) نوع من الجماعة أكثر تقدُّمًا من دولة المدينة، وهى بذلك تمثل جماعة أقرب إلى الكمال. وآية ذلك هذه الحقيقة الواقعة، وهى أن الحاجات التى تشبعها الدولة هى تلك الحاجات التى تغلب فيها الصبغة الإنسانية. وحتى الأسرة، التى تعتمد فى شكلها البدائى على إشباع حاجات طبيعية يشارك الإنسان فيها الحيوان، فإنها تتطلّب قوى تخرج قطعًا عن نطاق الروابط التى تصل بين الحيوانات الاجتماعية. ذلك أنها تتطلّب النطق والقدرة على التمييز بين الصواب والخطأ، وهما خاصتان ينفرد بهما الحيوان العاقل وحده. ولكن الدولة تهيئ الفرصة حتى لهاتين القوتين العاقلتين لمزيد من التطوُّر والرقى ومما يتميّز به الإنسان أنه الحيوان السياسى، أى الكائن الوحيد الذى يسكن المدن، ويخضع نفسه للقانون، ويُبدع العلم والفن والدين وسائر الآثار المتعددة الجوانب من الحضارة. وجميع ذلك يمثل كمال الرقى الإنسانى، مما لا يتسنى بلوغه إلا فى الجماعة المدنية. والمخلوق الذى يستطيع أن يعيش بدون ذلك إمّا أن يكون بهيمة أو إلهًا، أى فى مستوى أدنى أو أسمى من ذلك المستوى المتوسط الذى تعيش فيه الإنسانية. ويذهب أرسطو إلى أن فنون الحضارة فى أسمى صورها لا يمكن بلوغها إلا فى دولة المدينة، وهو فى اعتقاده هذا يتسلّط على تفكيره إيمان عميق بتفرُّد الإغريق فى المقدرة الإنسانية.

النمو والارتقاء فى الطبيعة

ينبع معنى الدولة وقيمتها من واقع كونها شركة فى جميع العلوم وجميع الفنون - كما قال إدموند بيرك (Burke) - وهذا القول نفسه هو قوام حجة أرسطو فى دحض دعوى الذين يذهبون إلى أن القانون والأخلاق ليسا إلا مسائل متعارفًا عليها. وهذه الحُجة كما يستخدمها أرسطو تمثل محاولة دقيقة لإعادة تعريف اصطلاح «الطبيعة»، بحيث يمكن أن يلائم هذا التعريف كل فرع من فروع العلوم، وبحيث يمكن جعله مبدأً عامًا فى الفلسفة. *فالقاعدة العملية التى يسترشد بها* فى البحث هى أن الأبسط والأكثر أولية فى الزمان، على حين أن الأتم الأكمل لا يظهر إلا بعد ذلك حين يأخذ النمو مجراه. على أن المرحلة المتأخرة أكثر

دلالة من المرحلة الأولى على حقيقة «طبيعة» الشيء ما هو. وقد أفاد أرسطو من استغلال هذه القاعدة على نطاق واسع فى دراساته البيولوجية. فالبذرة مثلاً لا تكشف عن طبيعتها إلا حين تنبت وينمو نباتها. والظروف الطبيعية كالتربة والحرارة والرطوبة ضرورية بلا مراء، ولكنها برغم توافقها بالنسبة لبذرتين مختلفتين - كبذرة البلوط وبذرة الخردل - فإن النباتين الناتجين يختلفان تمام الاختلاف. ويستخلص أرسطو من ذلك أن العلّة الفاعلة فى إيجاد هذا الاختلاف كامنة فى البذرتين، فكل نبات يحتوى على «طبيعة» خاصة به، وهذه الطبيعة تسفر عن نفسها عندما تتكشف بالتدريج فتصبح فى الظاهر ما كانت عليه البذرة فى الباطن. وينطبق كذلك هذا الضرب من التفسير عينه على نمو الجماعة، فهى فى صورتها البدائية كالأسرة، تتكشف عن طبيعتها الباطنة فى هيئة تقسيم العمل، أمّا فى صورها الأعلى فإنها تتبدى قادرة على إتاحة فرص النماء للملكات الأسمى، التى كانت خليقة أن تظل خامدة لو اقتصرت الجماعة على الأسرة فقط، ودون أن تفضل الجماعة فى أسمى صورها إشباع الحاجات البدائية. ويقول أرسطو إن الأسرة أسبق فى الزمان، ولكن الدولة أسبق «بالطبع» بمعنى أنها أكمل نمواً، ومن ثم فهى أفصح دلالة على ما هو كامل فى الجماعة، ولهذا السبب نفسه فإن الحياة فى الدولة تظهر ما هو كامن فى الطبيعة البشرية. ولم يكن فى مقدور أحد أن يتكهّن بإمكان وجود فنون الحضارة، ولو لم تتجاوز الحياة طور الاقتصار على التبادل اللازم لإشباع الحاجات البدائية.

فلفظ الطبيعة بالنسبة إلى المجتمع له فى استعمال أرسطو دلالتان. حقًا الناس اجتماعيون بالطبع لحاجة بعضهم إلى بعض. ويقوم المجتمع البدائى على حوافز متأصلة فى كل ضروب الحياة كالرغبة الجنسية وشهوة الطعام. وهذه الحوافز لا غنى عنها، ولكنها ليست من خواص الحياة الإنسانية وحدها؛ إذ لا تختلف كثيرًا فى الإنسان عنها فى الحيوانات الأدنى، وتتكشّف الطبيعة البشرية أكثر ما تتكشّف فى تطوُّر تلك القوى التى يختص بها الإنسان وحده. وإذا كانت الدولة هى الوسط الوحيد الذى يمكن لهذه القوى أن تنمو فيه، فالدولة شىء طبيعى على المعنى الذى قد يُقال من بعض الوجوه فى مقابل

الغريزة. فكما أنه من «الطبيعى» أن تنمو بذرة البلوط فتصبح شجرة البلوط، كذلك من الطبيعى أن تبسط الطبيعة البشرية قواها الأرقى فى الدولة. وليس معنى ذلك أن الرقى على هذا النحو فرض محتوم حدوثه؛ إذ إن عدم توافر الظروف الطبيعية المادية الملائمة يحول دون النماء فى كلتا الحالتين. والواقع أن أرسطو يعتقد أن الارتقاء الأعلى لا يحدث إلا فى حالة محدودة هى حالة دولة المدينة، وهو يعزو ذلك إلى أن الإغريق هم وحدهم دون سائر الناس أصحاب المواهب اللازمة لمثل هذا النمو. وعندما يتم هذا النمو فإنه ينبئ عن مدى ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تحققه بقدر ما تنبئ شجرة البلوط، إذا أحسن ريّها وتغذيتها، عن حقيقة ما تنطوى عليه بذرة البلوط الجيدة. والدولة شىء طبيعى من حيث تضمنها إمكان حياة متحضّرة تمام التحضُّر، بيد أنها بحكم حاجتها فى النمو إلى ظروف مادية وغير ذلك من الظروف، فإنها تُصبح مسرحًا يتجلّى فيه فن رجل السياسة. ولن يخلق تطبيق العقل والإرادة الدولة، ولكنهما قد يوجهانها نحو كشف أكمل للإمكانيات الكامنة فيها.

ويُخيَّل إلى أرسطو أن مثل هذه النظرية فى الطبيعة - المستمدة من الدراسات البيولوجية والاجتماعية على السواء - تمدّه بأساس منطقى لعلم السياسة وفن السياسة اللذين توسع فى تصوّرهما. فالطبيعة فى قرارها نظام من الملكات أو القوى القادرة على النمو تتجه بحكم طبيعتها الباطنة صوب غايات متميّزة. وتتطلّب هذه القوى فى تكشفها ما يمكن أن يسمى مع التجاوز ظروفًا مادية، وليست هذه الظروف هى التى تنتج الغايات التى يتجه إليها النمو، ولكنها قد تساعد ذلك النمو إذا كانت مواتية، كما تعوقه إذا كانت معاكسة. ثم إن الحوادث والتغيرات التى تجرى باستمرار، هى عمليات للملاءمة تتحكم قوى النمو بوساطتها فيما يُتاح لها من ظروف مادية. وهذه العوامل الثلاثة التى يسميها أرسطو الصورة(١٠) والمادة والحركة، هى العناصر الأساسية المكوّنة للطبيعة؛ وهذه العناصر الثلاثة تهيئ للفنون مجالاً؛ إذ إن مشروعات الفنان، الداخلة فى نطاق بعض الحدود التى لا يسهل كشفها، يمكن أن تصلح كصور من الميسور أن توجه إليها المادة التى فى متناول اليد؛ وكذلك الأمر فى السياسة. فإن المشتغل بها لا يستطيع أن يفعل ما يحلو له، ولكنه يستطيع بحكمته أن

يتخيّر تلك السبل التى تنحو على أقل تقدير صوب ارتقاء النظم الاجتماعية والحياة الإنسانية، رقيًا أفضل وأقرب إلى الغاية المرجوّة. ولكى يستطيع السياسى تحقيق ذلك ينبغى له أن يُحسن فهم ما هو ممكن وما هو واقعى فى آن معًا. ويجب عليه أن يعرف ما هى إمكانيات النمو الموجودة فى المواقف التى يواجهها، وما هى الظروف المادية التى توفر لتلك القوى المثالية الوسائل التى تمكّنها من القيام برسالتها على أفضل وجه. ومن ثم جمعت بحوثه دائمًا بين غرضين، إذ يجب أن تكون تجريبية ووصفية. ذلك لأنه لا يستطيع أن يقرّر ما هى الوسائل الموجودة فى متناول يده، أو كيف تتطوّر هذه الوسائل حين تستعمل إذا هو لم يعرف الواقع (the actual) معرفة كافية. ولكن هذه البحوث ينبغى كذلك أن تتناول الهيئة المثالية للحقائق، إذ بغير ذلك لا يتسنّى للسياسى معرفة كيف ينبغى أن يستخدم وسائله بحيث تخرج من مادته خير ما تستطيعه.

إن تصوُّر أرسطو لعلم السياسة وفنها ليمثل لنا ذلك النهج من البحث الذى فتح آفاقًا واسعة أمام عبقريته الفكرية الناضجة. ولا مراء فى أن أرسطو من حيث الأصالة وجرأة التأليف النظرى لم يرتفع إلى مستوى أفلاطون، فإن المبادئ التى تقوم عليها فلسفة أرسطو إنما استقاها جميعًا من معلمه. أمّا من حيث قوة التنظيم العقلى، وبوجه خاص من حيث القدرة على النفاذ إلى إدراك المثل أو الاتجاهات الرئيسية فى خضم شاسع من التفصيلات المعقدة، فإنه لا يسمو على أفلاطون فحسب، بل إنه يُضاهى أى مفكر ظهر بعده فى تاريخ العلم. وإن تسخير أرسطو لهذه الموهبة فى دراساته الاجتماعية وفى علم البيولوجيا لتظهره لنا فى أوْجه، بعد أن حرّر نفسه إلى حد ما من أثر أفلاطون، وراح يشق لنفسه نهجًا فكريًا يلائم إبداعه الخاص. ولقد كان تطوُّر تفكيره فى هذا الاتجاه هو الذى حدا به إلى الإقلاع عما كان قد اعتزمه من استعارة أسلوب أفلاطون فى تخطيط دولة مثالية، وإلى توجيه بحوثه أولاً إلى التاريخ الدستورى، وثانيًا إلى النتائج العامة المتصلة بتكوين الدولة وتسييرها على هدى المشاهدات والتاريخ. لقد كان أرسطو مؤسس هذا المنهج الذى كان بصفة عامّة أحكم وأجدى ما وصلت إليه دراسة المسائل السياسية.

هوامش الفصل الخامس

(١) كتاب الأخلاق ١٠، ٩، ١١٨١ ب، ٢٠ (ترجمة روس).

(٢) ٣، ١٤، ١٢٨٥ أ.

(٣) ٤، ٥، ١٢٩٢ ب، ١١.

(٤) فى الأصل Organs أى أعضاء أو آلات، أى كالأعضاء الموجودة فى الكائن الحى والتى يؤدى كل منها وظيفة خاصة. (المترجم)

(٥) باليونانية Politeia، ويقول أرسطو إن القدماء أغفلوا هذا الدستور لندرته، وهو مزيج من الأوليجاركية والديمقراطية مع ميل إلى الديمقراطية. (المترجم)

(٦) السياسة - ٣، ٩، ١٢٨٠ ب، سطر ١٧.

(٧) ما بعد الطبيعة ٧، ٧، ١٠٣٢ أ - وانظر أفلاطون، والقوانين، ٧٠٩ جـ.

(٨) التعريف عند أرسطو إما أن يكون حدًا، وإما أن يكون رسمًا. والحد هو الذى يبلغ ماهية الشىء ويكون بالجنس والفصل. أما الرسم فأقل درجة ويعتمد على ذكر الخواص أو اللوازم.
ويبدأ العالم فى الاستقراء بأن يذكر خواص الشىء لتقريبه من الذهن. (المترجم)

(٩) السياسة، ١، ٢، ١٢٥٢ أ، سطر ٢٤.

(١٠) الصورة عند أرسطو Form تقابل المثال الأفلاطونى Idea الذى يعبر عنه المؤلف بلفظ نموذج type والفرق بين مثال أفلاطون وصورة أرسطو، أن المثال مفارق للمادة، والصورة داخلة فيها، والمثال أو الصورة يسميان باليونانية إيدوس Eidos. (المترجم)

مراجع مختارة

الفصل السادس

SELECTED BIBLIOGRAPHY

The Political Thought of Plato and Aristotle. By Ernest Barker. London, 1906. Chs 5-11.

The Politics of Aristotle. Eng. trans. By Ernest Barker. Oxford, 1946. Introduction.

"Aristotle's Conception of the State". By A. C. Bradley. In Hellenica, ed. by E. Abbott. 2nd ed. London, 1898.

Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. IV. Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1912. Book VI, chs. 26- 34.

Aristotle: Fundamentals of the History of his Development. By Werner Jaeger. Eng. trans. By Richard Robinson. Oxford, 1934. Ch. 10.

"The Philosophy of Aristotle and the Hellenic- Macedonion Policy". By Hans Kelsen. In Ethics, Vol. XLVII (1937- 38), p. 1.

The Politics of Aristotle. By W. L. Newman. 4 vols. Oxford, 1887- 1902. Vol. I, Introduction' Vol. II, Prefatory Essays.

Aristotle, By W. D. Ross 3rd ed. rev. London, 1937. Ch. 8.

Aristotle's Constitution of Athens. Ed. By Sir John Edwin Sandys. 2nd ed. rev. and enlarged. London, 1912. Introduction.

The Politics of Aristotle. Ed. By Franz Susemihl and R. D. Hicks. London, 1894. Introduction.

Aristotles und Athen. By Ulrich von Wilamowitz- Moellendorff. 2 vols. Berlin, 1893.

"Aristotle on Law". By Francis D. Wormuth. In Essays in Political Theory. Ed. By Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.

الفصل السابع
أفول دولة المدينة

انفردت فلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية بخلوّها من أى أثر مباشر عمليًا كان أو نظريًا. والواقع أننا لو حكمنا على تلك الفلسفة على أساس الدور الذى لعبته فى القرنين التاليين لوفاة أرسطو، لما أمكن إلا أن نعدها فشلًا ذريعًا، وعلّة ذلك أن كلا الفيلسوفين قد شارك فى وضع تلك المثل العليا والمبادئ الخاصة بذلك الطراز من النظام السياسى الذى تناولاه، ألا وهو دولة المدينة بصورة أقرب إلى التمام والكمال مما كان يرجوه أى واحد من خلفائهما. الحق أنهما لم يتركا مزيدًا لمستزيد فى هذا الشأن. وليس معنى هذا قصر قيمة ما كتبه أفلاطون وأرسطو فيما يتعلّق بدولة المدينة، فإن الفرض الذى عمل أفلاطون على أساسه - وهو أن العلاقات البشرية يمكن أن تكون مادة للبحث العقلى وأن تخضع للتوجيه الحكيم - هذا الفرض لا يزال من الفروض التى لا يستغنى عنها علم اجتماعى أيًا كان نوعه. كما أنه لم يختف قط فى الفلسفة السياسية الأوروبية ما تضمنته نظرية أرسطو السياسية من أعم المبادئ الخلقية، وهى الإيمان بأنه ينبغى للدولة أن تكون رابطة بين مواطنين أحرار متساوين خلقيًا، وأن تحكم نفسها وفقًا للقانون، معتمدة على المحاجة والرضا أكثر من اعتمادها على القوة، وتوضح هذه الصفات الجليلة السبب فى أن المفكرين اللاحقين، بل من تعاقب بعدهم حتى اليوم، يرجعون دوامًا وتكرارًا إلى أفلاطون وأرسطو. وبالرغم من أن كثيرًا مما كتباه قد تكشف عن معانٍ خالدة، فإنهما فى الحقيقة كانا يعتقدان أنه إنما كان يصدق على دولة المدينة، وعليها دون سواها. فلم يجل بخاطرهما أبدًا أن هذه المثل أو غيرها من المثل العليا السياسية يمكن أن

تتحقق فى أى طراز آخر من الجماعات المدنية. ولقد برّرت الحقائق الواقعة آنذاك هذا الافتراض؛ إذ كان يصعب تصوّر ظهور الفلسفة السياسية فى أية جماعة قائمة حينذاك، عدا المدن اليونانية.

ولا جدال فى أن أفلاطون وأرسطو كانا يدركان تمام الإدراك أن تلك المثل العليا التى كانا يعتقدان أنها متضمنة فى دولة المدينة لم تتحقق فى أية مدينة من المدن الإغريقية. ولولا أن الحاجة إلى النقد والتقويم كانت ماثلة فى ذهنيهما، ما حاولا تحليل المجتمع الذى عاشا فيه أو التمييز فيه بين أوجه الفساد وأوجه النجاح. ولكنهما وهما ينتقدان - وما أكثر ما كان نقدهما لاذعًا - كانا يعتقدان مع ذلك أن ملابسات الحياة الفاضلة قائمة إلى حد ما فى دولة المدينة. ومع أنهما كانا يقبلان عن طيبة خاطر تغيير بعض أساليبها، فلم يشكا أبدًا فى أن دولة المدينة كانت ترتكز إلى أساس سليم، وأنها كانت دون غيرها الأساس الأخلاقى الصالح لإقامة صور أسمى من الحضارة. ولهذا كان نقدهما مشربًا بروح الود الخالص. وقد كانا يتحدثان بلسان تلك الطبقة من اليونانيين التى أرضتها الحياة فى دولة المدينة، ولو لم تبلغ حد الكمال بحال. ومن سوء الحظ أن كلا المفكرين - دون أن يتعمّدا التحدُّث بلسان طبقة ما - قد انساقا إلى إبراز رعوية الفرد للدولة وجعلها ميزة أكثر ظهورًا، فأصبحت بالتالى امتيازًا لمن تؤهلهم ثروتهم وفراغهم للتمتع بنعيم الوظائف السياسية. وكلما ازداد أفلاطون وأرسطو تعمقًا فى الكشف عن المفهوم الخلقى الذى تقوم عليه دولة المدينة، ازداد اضطرارهما إلى استنتاج أن هذا المفهوم لا وجود له إلا بالنسبة لقلة من الناس، لا بالنسبة لجمهور الصنّاع والفلاحين والأجراء، كما كانت تتصوّر ديمقراطية عصر بركليس، وهذا بذاته يوحى بتلك الحقيقة، وهى أن غير هؤلاء ممن كانوا دونهم صوتًا أو مقامًا ربما كانوا يرون فى دولة المدينة شكلاً من أشكال الجماعة لا يحتاج إلى التحسين بل إلى الإبدال، وربما عدوها على الأقل شيئًا خليقًا بإهمال أولئك الذين يسعون إلى حياة طيبة. ومثل هذا النقد أو الاحتجاج، أو الاستخفاف على الأقل، كان موجودًا بالفعل، ولو على وجه غامض نوعًا ما، فى عصر أفلاطون وأرسطو. ولكن الظروف التاريخية جعلت الزمن

الذى جاء فى أعقاب ذلك العصر أكثر تأييدًا لذلك النقد منه لتلك النظريات الجليلة التى صدرت عن المفكّرين العظيمين، وهذا هو سر الأفول المؤقت لفلسفتهما السياسية بعد موت أرسطو. فلما أصبحت دولة المدينة فى ذمة التاريخ، ولم يعد بعد فى الاستطاعة تصوير القيم السياسية على أنها ممكنة التحقيق وحدها، أصبح فى إمكان الناس الرجوع إلى كتب «الجمهورية» و«القوانين» و«السياسة» للإفادة مما فيها من معين لا ينضب من الخصب.

على أن الصورة العامة لتلك الفلسفات المختلفة القائمة على الاحتجاج أو الاستخفاف، وما كان لها من دلالة عجيبة خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، لا يمكن إدراكها إلا بأن نضع نصب أعيننا ذلك الفرض الأخلاقى الذى افترضه أفلاطون وأرسطو، وصدرت عنه جميع كتاباتهما عن الدولة، وهو افتراض أن الحياة الفاضلة تتضمن المشاركة فى حياة الدولة. وهذا هو الذى مكّن أفلاطون من أن يبدأ بالقول بأن الدولة فى أصلها تقسيم للعمل يستطيع بمقتضاه ذوو الكفايات المتباينة من الناس أن يشبعوا حاجاتهم بطريق التبادل فيما بينهم، كل ما فى الأمر أن هذه الفكرة الأفلاطونية أصبحت أكمل فى تحليل أرسطو للجماعة. وقد حمل هذا الافتراض كلا الرجلين على اعتبار هذه المشاركة أهم أخلاقيًا من كل من الواجبات والحقوق، وجعلهما يريان رعوية الفرد للدولة على أنها مساهمة فى الحياة العامة. ومن هذه الوجهة من النظر تصبح الرعوية فى ذروة الفضائل الإنسانية، أو على الأقل تبلغها إذا ما بلغت المدينة والطبيعة البشرية أوجّ نضجهما. ويتمثّل فى هذا الافتراض لُب العبقرية الموجودة فى المبادئ الأخلاقية والسياسية لدولة المدينة. ولهذا السبب كان جوهر الاحتجاج هو نكران هذا الافتراض. فالافتراض بأن الرجل لكى يحيا حياة طيبة يتعيَّن عليه أن يحيا خارج دولة المدينة، أو يلزمه إن كان لا بد له من البقاء فيها ألا يكون منها بأى حال، هذا الافتراض يقيم ميزانًا للقيم ليس غريبًا على ما ارتآه أفلاطون وأرسطو فحسب، بل يناقضه من أساسه. ولو قلت بأن الرجل العاقل يجب أن يتجنّب السياسة جهد الطاقة، أو أن عليه ألا يضطلع راضيًا بمسئوليات الوظائف العامة، أو أن يشرف بتقلدها، بل يخلق به أن يتحاشى هذا

وذاك على أنهما من بواعث القلق دون جدوى فكأنك قلت إن أفلاطون وأرسطو قد شيّدا فكرة خاطئة كل الخطأ عن الحكمة والخير؛ إذ إن مثل هذا الخير شيء خاص يحصل عليه الإنسان أو يفقده في داخل نفسه وبنفسه، وبذلك لا يكون شيئًا يتطلّب حياة مشتركة. وبهذا يصبح الاستكفاء الذاتي، الذى عدّه أفلاطون وأرسطو من خصائص الدولة، خاصة من خصائص الفرد البشرى، ويصبح الخير شيئًا غير مرهون حتمًا بدولة المدينة، هو الخير الذى يتحقق فى العزلة والاعتكاف. وقد كان نمو هذا النوع من النظريات الأخلاقية إيذانًا بأفول دولة المدينة.

وإن موقف أفلاطون وأرسطو من هذه الأخلاق الاعتزالية له مغزاه. فقد كانا يعلمان بوجودها، ولكنهما ما كان ليستطيعا أن يأخذاها مأخذ الجد. والمرجح أن الذى كتبه أفلاطون فى «الجمهورية»[١] إنما كان سخرية من أسلوب الكلبيين (Cynics) فى الحياة فى «مدينة الخنازير»، حيث يصوِّرهم ذلك الفصل، وقد اقتصروا على أبسط وأخشن الحاجات الضرورية[٢]. ومما يقارب اليقين أن هناك نكتة لاذعة فى طيات ما لاحظه أرسطو من أن الرجل الذى يستطيع أن يحيا بغير الدولة إمّا أن يكون بهيمة أو إلهًا؛ فالأخلاقى الذى يتخذ الاستكفاء الذاتى مثلاً أعلى للفرد إنما يدعى صفات الآلهة، ولكنه فى أكبر الظن يحيا حياة البهيمة. ولم يوازن أرسطو بين المزايا النسبية لحياة السياسى وحياة الفيلسوف إلا فى مقدمته للدولة المثالية. وهنا مع ذلك لم يناقش الأمر مناقشة حقيقية، بل قدر فقط أن «السعادة هى العمل»، وأن «مَن لا يعمل شيئًا لا يستطيع أن يُحسن صُنعًا»[٣]. والغالب أنه إنما كان يفكّر فى الكلبيين، وليس ببعيد، كما يرى «ييجر» (Jaeger) أن بعض تلاميذ أفلاطون قد توسّعوا فى مثال حياة التأمُّل، معتمدين على إشارة أفلاطون نفسه القائلة بأن الفيلسوف ربما وجب إجباره على العودة إلى الكهف. وعلى كل حال فلا ريب فى أن «الأكاديمية» قد نحت هذا المنحى بعد جيل من ذلك العهد. وأمّا عند أرسطو فإن التعليق لم يعْدُ أن يكون غمزًا ساخرًا. فجماع مذهبه السياسى يفترض أن نشاط المواطن هو الخير الأكبر، ولم يعن قط بأن يحمل أية نظرة أخرى محمل الجد.

فشل دولة المدينة

إلى جانب الافتراض النظرى القائل بأن لدولة المدينة وحدها غناء معنويًا، ففى فلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية الاصطلاحية، كذلك افتراض عملى بالغ الأهمية، ولو أنه لسوء الحظ لم يكن صحيحًا فى الظروف التى كانت قائمة آنئذٍ. فإن النهوض بدولة المدينة، فى حدود القيود التى كان يفرضها ذلك الشكل من أشكال الحكومة، كان يقتضى التسليم بأن حكامها كانوا أحرارًا فى أعمالهم، قادرين بفضل تخيرهم أفضل سياسة على إصلاح عيوب الدولة الداخلية. وكان قبول أفلاطون وأرسطو التام لها، على أنها مؤسسة أخلاقية، دليلاً على أن أفقهم السياسى كان محدودًا بحدودها. وقد ترتب على ذلك أن أيًا منهما لم يفطن، كما كان ينبغى، إلى ذلك الدور الذى قامت به الشئون الخارجية حتى فى صميم الاقتصاد الداخلى لدولة المدينة. حقًا لقد انتقد أرسطو أفلاطون لذلك الإغفال[٤]. ولكن لا يمكن القول بأنه أتى فى ذلك بأحسن من سلفه. ولو كان أفلاطون وثيق الصلة بمقدونيا كما كان أرسطو، لما تعذّر عليه إدراك ذلك الشأن الكبير لسيرة الإسكندر الذى طبع العصر بطابعه. وقد يكون من الظريف أن نسأل هذا السؤال: ماذا كان يحدث لو خطر لأرسطو أن يفترض أن دولة المدينة لابد أن تندمج فى وحدة سياسية أكثر استكفاء، على النحو الذى امتصت فيه دولة المدينة من قبل الأسرة والقرية؟ ولكن هذا الفرض يعد فوق طاقة تصوره السياسى. والحقيقة مع ذلك هى أن مصير دولة المدينة لم يكن رهنًا بالحكمة التى تدبّر بها شئونها الداخلية، بل بالعلاقات المتشابكة بينها وبين سائر العالم اليونانى، وبعلاقات اليونان بآسيا من الشرق وبقرطاجنة وإيطاليا من الغرب. وهكذا كان من الخطأ افتراض أن دولة المدينة كانت تستطيع اختيار أسلوب المعيشة فيها، بقطع النظر عن الحدود التى فرضتها عليها هذه العلاقات الخارجية. وقد يرثى أفلاطون وأرسطو ـ كما فعل كثيرون غيرهما من أذكياء الإغريق ـ ما ساد علاقات المدن الإغريقية من حب التوسُّع والعدوان؛ ولكن هذه العيوب ـ كما أثبتت الحوادث ـ كان لا يمكن استئصالها ما دامت المدن محافظة على استقلالها.

على السواء. وقد جعل جورجياس الليونتينى هذه الدعوة موضوع خطبته فى الألعاب الأولمبية، وفعل هذا أيضًا ليسياس بعد ذلك بقليل سنة ٣٨٨ قبل الميلاد. وحث إيزقراط على الوحدة، وعاش حتى رأى فى فيليب المقدونى، كما كان يعتقد، مبعوث العناية الإلهية الذى قد يستطيع أن يحققها. ومع ذلك فإن معاهدة أنتالكيداس Antalcidas (سنة ٣٨٧ ـ سنة ٣٨٦ قبل الميلاد) أقرّت سيطرة فارس على العالم اليونانى فى شئون الحرب والسلم، واستمر سلطان الفرس حتى انتقل إلى يدى فيليب بإنشاء حلف كورنثة. وبعد ذلك بقرنين آلت الرقابة على بلاد الإغريق إلى روما التى اتسع سلطانها. وعلى ذلك مُنيت دولة المدينة فى الشئون الخارجية بالفشل الدائم، وبصورة متفاوتة الوضوح منذ بواكير القرن الرابع قبل الميلاد. وحتى لو نجح الاتحاد المذكور فى إرساء الصلات بين المدن ذاتها، فإنه كان يتبقى عليها أن تتدبّر الأمر مع تلك القوى السياسية العظيمة التى كانت تحيط بالعالم اليونانى من الشرق والشمال والغرب، وهو أمر كان يعجزها إعجازًا شديدًا.

على أن إخفاق المدن الإغريقية دون إرساء صلاتها فيما بينها لم يقتصر على فرع خاص من الإدارة، فلم يكن من الممكن حقًا الفصل بين الشئون الخارجية والشئون الداخلية فى دولة المدينة، لأن المصالح الطبيعية فى السياسة الداخلية ـ وهى حينذاك مصالح أوليجاركية ومصالح ديمقراطية ـ كانت متشابهة فى مختلف المدن وكانت لها بذلك قضية واحدة مشتركة. ولم يكن أى طراز هام من الحكم المحلى ليستطيع تجاهل الصلات السياسية والاقتصادية التى كانت تربط المدن. ويصدق هذا القول على تدخل مقدونيا، كما يصدق على صلات المدن بعضها ببعض. وقد جنحت مصالح أصحاب الثروة بصفة عامة إلى جانب مقدونيا، وهذا من الأسباب الهامة فى ميل الطبقات الأكثر رغدًا إلى النظر بعين الرضا إلى إشراق حكم فيليب. ولأسباب لا تخفى كانت مصالح الديمقراطيين أشد تعلّقًا بالوطن المحلى. ويبدو لنا هذا الاشتباك المستعصى نقده بين السياسة الخارجية والداخلية بصورة رائعة فى المعاهدات بين الإسكندر وبين مدن حلف كورنثة. فإنه بالإضافة إلى رقابة الشئون الخارجية قد عهد إلى

وقد استمرت دول المدن موجودة بالطبع، ولبث كثير منها أمدًا طويلاً تراقب شئونها المحلية بوساطة الهيئات الحاكمة القديمة. وليس من الممكن وضع حكم عام ينظم جميع درجات الرقابة وأنواعها الموجودة على هذه الهيئات فى العصر الهلينى. ولكن لن يستطيع الناقد الحصيف المرح أن يستشعر الجد المحض، بحيث يفترض أن وظائف أولئك الحكام كانت سُلَّمًا لمستقبل فى الحياة له قيمة كبيرة. وقد يكون رأى الناقد على عكس ذلك لمجرّد التفكير فى حقيقة أخرى، هى أن حكومة المدينة لم تكن من الأهمية بالقدر الذى تخيّله الناس، وأن الجانب الأكبر من حياة أية مدينة لم يكن بيدها، وأن أعظم عباقرة السياسة لم يكن يجرؤ على الأمل فى تحقيق شىء يُذكر فى هذا الشأن. ومؤدى ذلك أن يسلم الإنسان بالفشل، ويشعر بخيبة الأمل وبالميل إلى العزلة والانطواء، وأن يخلق لنفسه حياة خاصة يقل فيها شأن الصالح العام أو ينعدم كلية، وبهذا يُصبح اتخاذ الوظائف العامة، كنهج فى الحياة، أمرًا لا يكترث به الموظفون، بل ربما كان ذلك من قبيل سوء الطالع. ولعل خير من أبرز وجهة النظر هذه هم الأبيقوريون أو الشكاك، ومن جهة أخرى، كان هنالك إنكار جديد لدولة المدينة ولفضائلها، مردّه نجاح فئة البؤساء والمعدمين فى أن يجعلوا لأنفسهم صوتًا مسموعًا. فربما كان الاعتزال ههنا مصحوبًا بشىء من الاحتجاج، أو بتوكيد للجانب الآخر فى النظام الاجتماعى القائم حينذاك. وقد يعجز مثل هذا الاحتجاج عن وضع حد أعلى مناسب لطبيعته فينحو عندئذ نحو التطرُّف، فيرتمى فى أحضان الخيال أو يصل إلى حد الخيال، وهذا هو ما تمثله على أحسن نحو مدرسة الكلبيين.

وتتميّز جميع هذه المدارس ـ كما سبق القول ـ بأنها لم تنسج على منوال أفلاطون وأرسطو، وترجع أهميتها إلى أنها تفرّعت إلى اتجاهات جديدة، وابتدعت طرائف للفكر كانت محل عناية الأزمان التالية، ولهذا السبب نراها من بعض الوجوه لم تبلغ من الكمال إلا مستوى أقل مما بلغته كتابات المفكرين العظيمين عن دولة المدينة. فلم تتح لأى مؤلف فى هذه المذاهب عبقرية أفلاطون السامية، ولا إحاطة أرسطو النادرة بتاريخ المدن السياسية ونظام

حكوماتها. فأهمية هذه المذاهب ـ كما قلنا ـ تنحصر فيما جاءت به من وجهة نظر جديدة، وأنها أثارت مسائل متعلقة بالمبادئ الأولى، وأنها فتحت الباب من جديد لإعادة تقريرها فى ظروف جد مختلفة عن تلك التى واجهها أفلاطون وأرسطو. ونحن إذا نظرنا بعين الود إلى فشل دولة المدينة أمكن تفسير هذا الفشل على أنه كارثة خلقية فادحة، على الأقل، بالنسبة إلى تلك الطبقات التى كان تأثيرها فيها بالغًا. وكان معنى هذا الفشل يجاوز إلى أبعد مدى معنى اختتام حياة سياسية فى عصر كل ما فيه من معايير القيم شىء خاص وشخصى إلى حد بعيد. فلقد حمل ذلك الفشل الناس على أن يخلقوا لأول مرة مثلاً عليا للأخلاق الشخصية وللسعادة الخاصة، وذلك على نحو لم يكن يرى فيه اليونانى الذى عرك المبادئ المثالية لدولة المدينة إلا انحرافًا أو جمودًا. وربما نلاحظ ذلك فى ازدهار عدد كبير من الجمعيات الخاصة ذات الأغراض الدينية والاجتماعية، مما لم يجد العصر الكلاسيكى حاجة إليه، وهذه ظاهرة مميِّزة للعصر الهلينى [٧]. ومن البيِّن أن هذه الجمعيات كانت محاولة للتعويض عن الميول الاجتماعية التى أغفلت دون إشباع بسبب انصراف المدينة عن مكان فى المقام الأول من الأهمية. وظلّت تلك القيم التى تضفيها رعوية الدولة فى نظر أفلاطون وأرسطو مرضية فى أساسها، على الأقل كانت قادرة على أن تكون كذلك، فى حين بدا ذلك خاطئًا لدى قلة من معاصريهما، ولدى عدد متزايد من أتباعهما. وقد أدى ذلك الاختلاف الكبير فى وجهة النظر إلى ضرورة تحوُّل الناس فى ذلك الوقت عن تلك الفلسفة السياسية التى خلفاها.

وقد انبعثت جميع المدارس القائلة بفكرة الاستكفاء الذاتى الفردى عن تعاليم سقراط مباشرة، ويستحيل بيان نصيب كل من هذه الادعاءات من الصحة، وربما كان من خلفوا سقراط من التابعين بعد انصرام الجيل الذى عرفه شخصيًا لم يدركوا عن ذلك أكثر مما ندركه اليوم. فقد أصبح سقراط وظل أقرب ما يكون إلى الخرافة. ذلك الحكيم المثالى والفيلسوف البطل الذى اتخذت جميع المذاهب منه مثلاً يحتذى ونموذجًا لتعاليمها. ومع هذا عادت المعضلة الفلسفية بالتأكيد من أحد وجوهها إلى الوضع الذى كانت عليه قبل أفلاطون، فعدنا إلى

الموضوع القديم الخاص بمعنى الطبيعة وعلاقتها بقواعد السلوك العُرفية الاتفاقية. وقد صدق ذلك بالطبع على الجيل الذى عاش فيه أفلاطون، حيث كان كل إنسان يبدأ من حيث انتهى سقراط، كما صدق أيضًا فيما بعد، على أولئك الذين لم يستطيعوا قبول تلك الحلول البارعة التى قال بها أفلاطون وأرسطو. وكلما زاد الشك فى أن دولة المدينة تهيئ حقًا الظروف التى يمكن بها وجود حياة متمدّنة، ازدادت ضرورة العودة إلى تمحيص السؤال السابق ألا وهو: «ما هى العناصر الجوهرية والدائمة فى الطبيعة البشرية التى يمكن أن تتولّد عنها نظرية فى الحياة الفاضلة؟» ولهذا عادت إلى الظهور تلك النظريات التى عرضها أفلاطون ثم رفضها.

وكما سبق القول، وجدت فى هذا الصدد صورتان رئيسيتان من الفلسفة السياسية جديرتان بالبحث. وقد فصلت إحداهما بإسهاب المدرسة الأبيقورية برغم أن الفوارق بين الأبيقوريين والشكاك لم تكن كبيرة الأهمية من حيث إنكار نظرياتهما السياسية. وأمّا الطراز الثانى فكان تلك الفلسفة السياسية التى اختلفت كل الاختلاف عن الأولى، وهى فلسفة مدرسة الكلبيين. ومن الأنسب أن نتناول هذين النوعين من النظريات بالبحث على هذا الترتيب.

الأبيقوريون

استهدف المذهب الأبيقورى[^٨] بعبارة عامة نفس ما استهدفته كل فلسفة خلقية تالية لعصر أرسطو، وهو أن تخلق فى تلاميذها صفة الاستكفاء الذاتى الفردى. وفى سبيل ذلك كانت تلقنهم أن الحياة الفاضلة تقوم على التمتّع باللذة، ولكنها فسّرت ذلك بطريق سلبى. فالسعادة تقوم بالفعل على اجتناب كل ألم وهمٍّ وقلق. وكانت لذات الصداقة الروحية التى سعى أبيقور إلى تحقيقها بين تلاميذه، هى تلك التى يتكوّن منها الجانب الإيجابى من مذهبه فى السعادة، وقد تطلب ذلك الانعزال عن مشاغل الحياة العامة التى لا جدوى منها. وعلى ذلك لم يكن للرجل الحكيم دخل بالشئون السياسية ما لم ترغمه الظروف على ذلك. وكان الأساس الفلسفى لهذه المذاهب نظامًا مستفيضًا من المادية اقتبس من الفلسفة

السابقة عهداً، ويلوح أن اختيار هذا النظام لم يكن راجعًا إلى الوثوق من صحته بقدر رجوعه إلى العزاء الذى كان يعتقد أنه كفيل بتحقيقه. ويرجع السّر فى قدرته على كفالة الطمأنينة إلى أن الأبيقوريين قد أدرجوا غوامض الديانة والقصاص السماوى ونزوات الآلهة والأرواح ضمن أكثر المسائل التى يتوارثها الناس جدية. وربما يكون من المؤكد عندهم أن الآلهة لا تحفل بالناس، وأنها لا تتدخّل فى مجرى حياتهم بخير أو شر، وهذا فى الواقع هو أكثر أجزاء المذهب الأبيقورى جرأة. وقد كانت هذه المدرسة نقدًا لاذعًا لكل صنوف العادات والعقائد الخرافية مثل العرافة والتنجيم - وكان ذلك فى الحقيقة شرًا كبيرًا - وكانت صحيفتها فى هذا المجال مُشرفة على عكس مدرسة الرواقيين التى كانت دائمًا على استعداد عظيم لتلمُّس ظلال من الحقيقة فى عقائد شائعة كان من الجلى عدم صحتها.

وعلى ذلك فإنهم عندما كانوا ينظرون إلى العالم بأسره كانوا يقصدون بالطبيعة العلوم الطبيعية، أى الذرات التى منها تتكوّن الأشياء. وعندما كانوا ينظرون إلى الإنسان كانوا يقصدون بالطبيعة المصلحة الشخصية أو رغبة كل إنسان فى سعادته الفردية الخاصة. وكل ما عدا ذلك من تنظيم لأفعال البشر يدخل فى نطاق العُرف ويكون بالتالى لا معنى له فى نظر الحكيم، اللهم إلا إذا كانت القاعدة العُرفية تحقق سعادة لا تتحقّق للناس بدونها. فليست هناك إذن فضائل خلقية ذاتية، ولا قيمة ذاتية من أى نوع سوى السعادة. وفى ذلك يقولون:

«العدل المطلق لم يوجد قط، وإنما وجد تعارف يتولّد عن الاختلاط المتبادل فى إقليم ما، وبين آونة وأخرى يحول دون إيقاع الأذى أو احتماله»[٩].

والدليل على بطلان القيم الذاتية هو تباين القواعد والتطبيقات الخلقية التى سادت فى أزمنة وأماكن مختلفة، وهو دليل استغله فى الأصل جماعة من السفسطائيين، ولاحظه أفلاطون وتعمّد رفضه فى مناقشة موضوع العدالة فى «الجمهورية». وقد تناوله بالتفصيل فى تاريخ لاحق المتشكّك كارنيادس (Car-neades) واستعمله ضد الرواقيين[١٠]. والنقطة الحيوية فى هذا الدليل هى فكرة أن الخير شعور يستمتع به الإنسان بينه وبين نفسه، وأن التنظيمات الاجتماعية

إنما تبرر - إذا أمكن تبريرها - بشيء واحد هو أنها مناط تحقيق أكبر قدر ممكن من الخير الخاص.

وعلى ذلك لا تنشأ الدول إلا لتوفير الطمأنينة، وبخاصة من عدوان الغير، فالناس جميعًا أنانيون، ولا يسعون إلا إلى ما فيهم خيرهم الخاص. ولكن هذه الطريقة تجعل خير كل فرد مهددًا بأفعال الآخرين الصادرين عن هذه الأنانية نفسها، وبناء على ذلك يبرم الناس اتفاقًا ضمنيًا لا يلحق أحدهم بمقتضاه ضررًا بالآخر ولا يصيبه ضرر منه. ولا ريب في أفضل حياة هي تلك التي تقوم على تجنُّب الإنسان الظُلم دون أن يصيبه منه أذى، وأكثر من ذلك شرًا أن يحتمل المرء عبء الظلم دون أن يكون قادرًا على فعله؛ ولكن لما كان الأمر الأول مستحيلاً، وكان الوجه الثاني فوق الطاقة، فإن الناس يعمدون إلى توفيق عملي يحترم الإنسان بمقتضاه حقوق غيره، لكي يحصل منهم على مثل هذا الاحترام لحقوقه. وعلى هذا النحو تظهر الدولة والقانون كتعاقد يسهل التعامل بين الناس. وإذا انتفى وجود مثل هذا العقد انتفى وجود العدالة. فالقانون والحكومات إنما يقومان من أجل الأمن المتبادل، ولا أثر لهما إلا لأن العقوبات التي يقرّرها القانون تجعل الظلم غير مربح. فالحكيم يلتزم العدل لأن ثمرة الظلم لا تعدل المخاطرة بالانكشاف والعقاب، فالأخلاقية تساوي المصلحة.

يستتبع ذلك بالطبع أن ما يراه الناس من السلوك حقًا وعدلاً يختلف باختلاف الظروف والزمان والمكان. وفي ذلك تقول الحكمة الذهبية:

«كل ما يبث من القانون المتواضع عليه أنه نافع في الحاجات الناتجة من التعامل المتبادل فهو بطبيعته عدل، سواء أكان عامًا جميع الناس أم لا، وإذا ما وضع أي قانون ولم يثبت أنه صالح للانتفاع به في التعامل المتبادل، فإنه إذن لم يعد عادلاً. وإذا كانت المنفعة التي يقررها القانون تتطوّر مع فكرة العدالة إلى حين فقط، فإن هذا القانون مع ذلك يكون في ذلك الحين عدلاً، ما دمنا لا نعنى بالعبارات الجوفاء، بل ننظر إلى الحقائق من أفق أوسع»[11].

ولا شك في أن العدالة على وجه العموم واحدة بين الناس جميعًا، لأن الطبيعة

البشرية واحدة حيثما كانت، ولكنه يسهل مع هذا أن نجد نظرية المنفعة على الأقل فى تطبيقها تختلف فى كثير أو قليل تبعًا لنوع الحياة التى يعيشها الناس، فما هو خطأ عند بعض الشعوب قد يكون صوابًا عند غيرها. ولأسباب مشابهة قد يكون قانون ما عدلاً فى أصله، لأنه كان ييسر التعامل الإنسانى، ثم يصبح خاطئًا إذا تغيّرت الظروف. وعلى كل حال فإن مناط الحكم على القوانين والنُظم السياسية هو المصلحة وحدها. فما دامت القوانين والنُظم السياسية تشبع الحاجة إلى الأمن، وتجعل التعامل المتبادل أكثر سلامة وأسهل منالاً، فهى عادلة بالمعنى الوحيد الذى يمكن فهمه من هذه الكلمة. وبذلك لم يكن من غير الطبيعى أن يميل الأبيقوريون بصفة عامة - وهم الذين لا يعيرون أشكال الحكومة إلا أقل اهتمام - إلى تفضيل الحكومة الفردية باعتبارها أقوى الحكومات وأكثرها من أجل ذلك أمنًا. ولا شك أن هؤلاء الأبيقوريين كانوا منحدرين فى الأغلب من بين طبقات الملاك الذين لم يعد الأمن بالنسبة لهم خيرًا سياسيًا كبيرًا.

وكانت فلسفة الأبيقوريين الاجتماعية تستند إلى نظرية مؤثرة حقًا عن أصل المنظمات الإنسانية وتطوّرها على مبادئ مادية بحتة. وقد سجل ذلك الكتاب الخامس من قصيدة لوكريتيوس فى الأمور الطبيعية، ولكن من المفروض أنها نشأت مع أبيقور. وجميع صور الحياة الاجتماعية بما فيها من هيئات سياسية واجتماعية وفنون وعلوم، وبالاختصار كل الثقافة الإنسانية، قد ظهرت إلى الوجود دون تدخُّل أى عقل سوى عقل الإنسان. والكائنات الحية ذاتها ناتجة عن أسباب طبيعية محض. وقد استعار أبيقور من أنباذقليس نظريته التى تذكر بصفة عامة جدًا بالرأى الحديث فى مسألة الانتخاب الطبيعى. فليس الإنسان مجبولاً على الميل إلى الجماعة، وليس فيه حافز إلا سعيه الذى لا يهدأ لتحقيق السعادة الفردية. وكان فى بداية الأمر يعيش هائمًا وحيدًا يتلمس المأوى فى الكهوف ويكافح لوقاية نفسه من الوحوش. وكان اكتشاف النار - عرضًا - أول خطوة نحو المدنية، ثم تعلم الإنسان بالتدريج أن يتخذ لنفسه مأوى فى الأكواخ وأن يدثر جسمه بالجلود. ونشأت اللغة من الصيحات التى كان يعبّر بها غريزيًا عن انفعالاته. وأفضت التجارب والتوفيق العقلى، الذى قد يزيد أو ينقص، بين

الأعمال وظروف الطبيعة على مرّ الزمان، إلى إنتاج مختلف الفنون النافعة، وإلى ظهور النظم والقوانين للجماعة المنظمة. فالمدينة فى جملتها وليدة قوى الإنسان الطبيعية العاملة فى نطاق الظروف التى هيأتها البيئة الطبيعية. أمّا الاعتقاد فى الآلهة فإنه ناجم عن الأحلام، ويرجع ظهور الحكمة إلى التحقق من أن الآلهة لا تتدخل فى شئون البشر.

ولم يتيسّر استقصاء جميع الاحتمالات الممكنة لمثل هذه النظرية الخاصة بالتطوُّر الاجتماعى، ولمثل هذه الفلسفة السياسية القائمة على الأنانية الخالصة والتعاقد، إلا فى العهود الحديثة، عندما بُعِثت من جديد، حتى لتشبه فلسفة هوبس السياسية الأبيقورية شبهًا عجيبًا، من جهة المادية التى تقوم عليها، وإرجاعها جميع الدوافع الإنسانية إلى المصلحة الشخصية، وإقامتها الدولة على أساس الحاجة إلى الأمن. وكان تيار الفكر فى العالم القديم مضادًا لأكثر عناصر هذه الفلسفة حيوية وهو مهاجمتها للدين والخرافات، لأن شأن الدين بين المصالح الإنسانية كان يتزايد باطراد. ومع ذلك فالحقيقة أن الأبيقورية كانت فى الجملة فلسفة هروب. وكان اتهامها بالشهوانية الذى خلع على اسمها معنى سيئًا، اتهامًا لا يقوم فى الأغلب على أساس. ولكن من المحتمل أنها كانت تميل إلى احتضان نوع من النزعة الفنية الباردة التى عجزت عن التأثير، أو لم ترغب فى التأثير فى مجرى الشئون البشرية. وكانت الأبيقورية بالنسبة إلى الأفراد مصدر سلام وعزاء، ولكنها فى زمانها لم تفعل شيئًا بالنسبة إلى تقدم الآراء السياسية.

الكلبيون

ربما كان الكلبيون هم أيضًا يعتنقون سياسة التهرُّب ولكن على نحو جد مختلف. وقد فاقوا كل مدرسة أخرى فى الاعتراض على دولة المدينة، وعلى تقسيم الطبقات الاجتماعية الذى كانت ترتكز عليه، وكان تهرّبهم متمثلاً فى هجرهم كل ما اعتاد الناس أن يسمّوه خيرات الحياة، وفى إزالة جميع الفوارق الاجتماعية، وفى إطراح مباهج الأوضاع الاجتماعية، بل فى إطراح آدابها أحيانًا.

ويبدو أنهم انحدروا من صفوف الأجانب والمنفيين، أى ممن كانوا خارج نطاق رعوية الدولة. فقد كانت والدة مؤسس هذه المدرسة وهو أنتستينس من تراقيا، وكان أشهر أتباعها ديوجينس السينوبى من المنفيين. ويبدو أن أبرز ممثل لها وهو كراتيس (Crates) قد نبذ ثروته لكى يحيا حياة فقر فلسفية كمتسوِّل جوّال ومعلم. وكانت زوجته هيبارخيا من أسرة طيبة، وكانت فى أول الأمر تلميذة له أخذت تصحبه فى تجواله. وكان الكلبيون - جماعة يكتنفها شىء من الغموض ولا يسودها أى نظام - من المعلمين المتجوِّلين والفلاسفة الشعبيين الذين اتخذوا حياة الفقر مذهبًا، وهم يذكروننا إلى حد ما بأولئك النساك المتسوِّلين فى العصور الوسطى. وكان معظم تعليمهم موجهًا إلى الفقراء، وكانوا يلقنونهم ازدراء جميع الأمور المتعارف عليها. وكثيرًا ما كانوا فى مسلكهم يؤذون شعور الناس بخشونة مظهرهم وغرابته. وبقدر ما تكشف للعالم القديم من مثل هذه الظاهرة فإنه يمكن أن يوصف الكلبيون بأنهم أقدم نموذج لفيلسوف الطبقة العاملة.

وكان الأساس الفلسفى لتعليمهم تلك النظرية القائلة بأن الحكيم ينبغى أن يبلغ كمال الاستكفاء الذاتى. وقد فهم الكلبيون من هذا أن ما هو من مكنون طاقته - ألا وهو فكره وصفاته - هو الضرورى للحياة الطيبة. وكل شىء سوى الصفات الأخلاقية أمر لا يكترث به. ويُعد الكلبى من الأمور التى لا يكترث بها الملكية والزواج والأسرة والرعوية والتعلم والسمعة الطيبة، وبالاختصار محامد الحياة المتمدِّنة، وما تعارف الناس عليه فيها. وهكذا كانت جميع الفوارق المعتادة فى حياة الإغريق الاجتماعية، محل نقد يذهب إلى حد إلغائها. فالغنى والفقير، والإغريقى والبربرى، والمواطن والأجنبى، والحر والعبد، والعريق والخسيس، كل أولئك سواسية لأنهم هبطوا جميعًا إلى المستوى المشترك من عدم الاكتراث. هذا وقد كانت المساواة عند الكلبيين مساواة العدم (Nihilism)، ولم تصبح هذه المدرسة قط سبيلاً إلى مذهب اجتماعى فى البر، أو فى العمل على تحسين الأحوال، بل كانت تميل دائمًا نحو النسك والتزمت، فلم يكن للفقر والرق فى نظرها أية نتيجة. حقًا إن الحر لم يكن خيرًا من العبد، ولكن لم تكن لهذا أو لذاك أية قيمة فى ذاته، وما كان الكلبى يسلم بأن العبودية شر أو أن

الحرية خير. ويظهر أنهم كانوا مدفوعين ببغض صميم للفوارق الاجتماعية التى شاعت فى العالم القديم، ولكن هذا البُغض حملهم على أن يولّوا ظهورهم إلى التفاوت بين الناس، وأن يلتمسوا فى الفلسفة طريقًا إلى عالم روحى لا يعتد فيه بالأحقاد. ولا تكاد تكون الكلبية فلسفة أقل فى الرفض من الأبيقورية، ولكنه كان رفض الزاهد والعدمى أكثر منه رفض عاشق الجمال.

النتيجة أن نظرية الكلبيين السياسية كانت الطوبيا (Utopia) (الدولة المثالية). وقد قيل إن كلا من أنتستينس وديوجينس ألّف كتابًا فى السياسة، ويبدو أن كلا منهما قد رسم نوعًا من الشيوعية المثالية، أو ربما من الفوضى، حيث تختفى الملكية والزواج والحكومة. ولم تكن المسألة كما رآها الكلبيون مسألة تمسّ حياة الأغلبية العظمى من الناس، لأن أكثر الناس من أية طبقة اجتماعية هم على كل حال بلهاء، والحياة الطيبة مقصورة على الحكماء وحدهم. ويصدق ذلك على الصورة الحقيقية للجماعة، فهى كذلك للحكيم وحده. والفلسفة تحل معتنقيها من قوانين المدينة وعُرفها، والحكيم موجود فى كل مكان، وليس فى أى مكان، فهو لا يفتقر إلى بيت أو وطن، ولا يحتاج إلى مدينة أو قانون، لأن الفضيلة التى عنده هى قانون له. والنظم جميعها مصطنعة على حدٍ سواء، وهى على السواء أو فى من نظر الفيلسوف، لأن جميع هذه الأشياء لا لزوم لها عند أولئك الذين بلغوا درجة الاستكفاء الذاتى. والدولة التى تقتصر فيها الرعوية على الحكمة هى وحدها الدولة الحقيقية، وليس لهذه الدولة مكان ولا قانون. فجميع الحكماء، حيثما كانوا، يؤلفون جماعة واحدة هى المدينة العالمية، والحكيم كما قال ديوجينس «عالمى»؛ أى رعية عالمية. وقد تضمّنت فكرة الرعوية العالمية هذه نتائج هامة، وكان لها تاريخ مميّز فى الرواقية، ولكن ذلك يرجع أساسًا إلى المعنى الإيجابى الذى خلعه عليها الرواقيون. أمّا ما أكده الكلبيون فكان الجانب السلبى منها، أى البدائية (Primitivism)، وإلغاء الروابط المدنية والاجتماعية، وإلغاء جميع القيود فيما عدا تلك التى تنبعث من شعور الحكيم بالواجب. وكان احتجاج الكلبيين على العُرف الاجتماعى مذهبًا من مذاهب الرجوع إلى الطبيعة، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى عدمى.

ومُناط الأهمية العملية الرئيسية لمدرسة الكلبيين هو أنها كانت المعين الذى نبعَتْ منه الرواقية. غير أن الكلبيين يثيرون اهتمامًا ربما جاوز ما يستحقون من أهمية. وليس من السهل بعد حقبة تزيد على ألفى سنة الكشف عن أكثر العناصر غموضًا فى الفكر السياسى، تلك التى لم تكن متوافقة مع أعلى الطبقات صوتًا فى الدولة. وتدلّنا نشأة الفلسفة الكلبية وانتشارها على أننا، حتى إذا رجعنا إلى عهد سقراط، نجد فئة من الناس أرهقتهم أنظمة دولة المدينة، ولم يروا فيها، بأى حال من الأحوال، شيئًا يمكن أن يكون مثاليًا. وقد أدى وجود أفلاطون وأرسطو فى الجانب المضاد، إلى الحد من رسالة هؤلاء القوم الذين تنبأوا فى بدء القرن الرابع بأفول دولة المدينة، وهو ما شاهده الناس قاطبة فى نهاية ذلك القرن.

هوامش الفصل السابع

(١) الجمهورية، ٣٧ د.

(٢) يصوّر سقراط المدينة البدائية بأنها تلك التى تقنع بإنتاج القمح والخمر والملابس والأحذية والمنازل، ويأكل الناس فيها الفول والخبز المصنوع من دقيق القمح، وينامون على الحصير وأوراق الشجر لا على الأسرة، فاعترض عليه جلوكون وهو يحاوره قائلاً: ولكنك يا سقراط تهيئ العيش لمدينة الخنازير، فوافقه سقراط وأخذ يُبيِّن كيف تكون المدينة المنعمة التى يجلس فيها الناس على الأرائك. (المترجم)

(٣) السياسة ٧، ٣، ١٣٢٥ أ، سطر ١٦.

(٤) السياسة، ٢، ٦، ١٢٦٥ أ، ٢٠.

(٥) W. S. Ferguson; Hellenistic Athens (1911) pp. I.

(٦) W. W. Tarn. Hellenistic Civilisation (1927) p. 104.

(٧) Tarn، المرجع السابق، صفحة ٨١.

(٨) أسس أبيقور المدرسة فى أثينا عام ٣٠٦، وبقيت عدة قرون إحدى المدارس الأثينية الأربع الكبرى. وقد اتصلت بسقراط عن طريق أرستيبوس.

(٩) حكم ذهبية، ٣٣ - انظر ر. د. هكس، الرواقيون والأبيقوريون ١٩١٠، ص ١٧٧.

(١٠) يستعرض شيشرون Cicero بالتفصيل حجة كارنيادس - الجمهورية، الكتاب الثالث ٥ - ٢٠.

(١١) الحكم الذهبية، ٣٧.

مراجع مختارة

الفصل السابع

SELECTED BIBLIOGRAPHY

The Greek Atomists and Epicurus: A Study. By Cyril Bailey. Oxford, 1928, Ch. 10.

Titi Lucreti Cari: De rerum natura. Ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, and Commentary by Cyril Bailey. 3 vols. Oxford, 1947. Prolegomena, Section IV.

A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D. By Donald R. Dudley. London, 1937.

Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Comperz. Vol. II. Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1905. Book IV, ch 7.

Stoic and Epicurean. By R. D. Hicks. New York, 1910. Ch. 5.

Diogenes of Sinope: A study of Greek Cynicism. By Farrand Sayre. Baltimor, 1938.

Lucretius, Poet and Philosopher. By Edward E. Sikes. Cambridge, 1936.

The Stoics, Epicureans, and Sceptics. By Eduard Zeller. Eng. trans. By O. J. Reichel. London, 1880. Ch 20.

جورج سباين

تطور الفكر السياسى

الكتاب الثانى

ترجمة

حسن جلال العروسى

مراجعة وتقديم

الدكتور محمد فتح الله الخطيب



هذا الكتاب

كتاب جليل يجب أن يقرأه كل مثقف وهو «موضوع كل عصر وكل دولة بل كل فرد»، وهو بنوع خاص يهم بلاد الشرق فى (نهضتها الحاضرة) فمن دراسة هذا التطور نصل إلى الأوضاع الصحيحة للحياة فى مختلف الأقطار الشرقية.

وقد قدر هذا الجانب غير واحد من الذين عرفوا قيمة هذا الكتاب فقال الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد: «إن العلامة السنهورى لخص هذا الكتاب فى تصديره البليغ بكلمتين إذ قال: إن الحكم الصالح لا تتلمسه فلسفة الإغريق فى الحكم المطلق للفيلسوف ولكن تنشده فى مبدأ سيادة القانون».

وهذا الجزء الثانى من الكتاب يتناول المؤلف فيه مرحلة هامة فى تطور النظرية السياسية، تبدأ من العصر الرومانى بعد انهيار مقدونيا وتنتهى بانتهاء العصور الوسطى.

فنفعه إذن لا يقتصر على فئة بعينها من القراء فهو نافع للمشتغل بالقانون والمشتغل بالفلسفة وغيرها: فما الحياة السياسية إلا حياة بنى البشر.

الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٥ جنيها

6 221149 016646

قائمة بمحتويات

الكتاب الثانى

الكتاب الثانى
نظرية المجتمع

الفصل الثامن

القانون الطبيعي

يعد موت أرسطو سنة ٣٢٢ق. م. خاتمة عهد فى تاريخ الفلسفة السياسية. كما تعد حياة تلميذه العظيم (الإسكندر) الذى مات قبله بعام. فاتحة عهد جديد فى السياسة وفى تاريخ المدنية الأوروبية. وقد كان انهيار دولة المدينة حداً فاصلاً فى تاريخ الفكر السياسى؛ إذ منذ التاريخ وتطور الفكر السياسى فى إطراد مستمر دون انقطاع إلى يومنا هذا. وعلى حد قول الأستاذ كارليل A.J. Caryle: «إذ كانت ثمة نقطة تعثر عندها تيار اطراد مجرى الفلسفة السياسية فهى عند موت أرسطو»[1] حتى إن ما خلفه قيام المسيحية من تغييرات فى تطور الفكر السياسى لا يعدو - إذا قورن به - أن يكون إسهامًا سطحيًا لحدود الأثر؛ فقد ظلت حلقات هذا التطور متصلة خلال الأحداث المتعاقبة جميعها منذ ظهور نظرية القانون الطبيعى لدى فلاسفة المدرسة الرواقية Stoic حتى ظهور النظرية الثورية الخاصة بحقوق الإنسان.

فقد انتهت مع أرسطو مرحلة تصوير الإنسان كحيوان سياسى، وكلبنة صغيرة فى بناء المدينة القائمة أو دولة المدينة ذات الحكم الذاتى. وبدأت مع الإسكندر مرحلة تصوير الإنسان كفرد له ذاتيته التى تعنى معها فى آن واحد بتنظيم حياته الخاصة وبتنظيم علاقاته بغيره من الأفراد الذين يكونون معه «هذا العالم» وقد اقتضت مواجهة ضرورات حياته كفرد بزوغ فلسفة السلوك، كما اقتضت

مواجهة، ضرورات حياته كعضو فى الجماعة ظهور أفكار جديدة عن «الأخوة الإنسانية». وكانت نشأة هذه الأفكار مرحلة حاسمة فى التاريخ. وذلك عندما دعا الإسكندر، فى خطبة ألقاها فى مأدبة أقيمت فى أبيس، إلى اتحاد القلوب وإقامة رابطة (كومنولث) بين المقدونيين والفرس[٢].

الفرد والإنسانية

يمكن القول إجمالاً إنه كان على الناس أن يتعلموا كيف يعيشون فرادى، بطريقة لم يكن لهم بها عهد من قبل، كما كان عليهم أن يتعلموا كيف يعيشون معًا، فى نمط جديد من الحياة المشتركة، وفى وحدة اجتماعية تفوق كثيرًا مجتمع دولة المدينة سعة وبعدًا عن الطابع الشخصى. ولعل أحسن معيار لتقدير ما انطوى عليه أول هذين الواجبين من صعوبة، ملاحظة النمو المطرد فى العالم القديم لأنماط من الدين كانت تغذى فى الإنسان الأمل فى الخلود الشخصى، وتهيىء له طقوسًا ترمى إلى إيجاد نوع من الاتصال الروحى بآلهته، هو فى الغالب اتصال غير معصوم من الألم والفناء، يكون وسيلته «للخلاص» فى الدنيا والآخرة. وكان هذا التصوير للاتصال الغيبى بالإله ينحدر أحيانًا إلى ضرب من السحر يلتمس به تغيير مجرى المقادير واستمداد العون من الأرواح[٣] . وقد تحولت المدارس الفلسفية جميعًا بعد أرسطو إلى منابر لبث التعاليم الخلقية وإدخال العزاء والمواساة وقد تحولت المدارس الفلسفية جميعًا بعد أرسطو إلى منابر لبث التعاليم الخلقية وإدخال العزاء والمواساة إلى نفوس الناس، ولم تلبث هذه الدروس أن اتخذت مع الزمن خصائص الديانات. وكثيرًا ما كانت الفلسفة ـ بما تتضمنه من عقائد ومشاعر ـ هى الدين الوحيد الذى يعتنقه الرجل المتعلم، كما لم يوجد اتجاه اجتماعى أكثر وضوحًا إبان تلك الفترة من ذلك الدور المطرد الذى لعبته الديانة فى مصالح الناس، أو من الأهمية المتزايدة للمؤسسات الدينية، وهو اتجاه بلغ ذروته بظهور المسيحية وإنشاء الكنيسة. وإنه لمن المتعذر إنكار ما أفاءه هذا الوعى الدينى من عون شعورى للإنسان جنبه سابق إحساسه بقسوة العزلة فى مواجهة الحياة، وبقصور قواه الذاتية المحدودة عن مغالبة

أعبائها. وقد نتج عن هذا التطور ظهور إحساس جديد بذاتية الفرد، وبانفراده بالنواحى الخاصة فى حياته الداخلية، مما لم يكن للإغريق فى العصر الكلاسيكى عهد به، وهكذا بدأ الناس حثيثًا يوجدون كيانًا روحيًا لأنفسهم.

وتكشف جهود الفلسفة والخلقية فى تفسير العلاقات الاجتماعية على نحو مغاير لما كان متعارفًا عليه فى دولة المدينة عن مدى الصعوبات التى واجهها الناس فى محاولة ترويض أنفسهم على العيش معًا فى ظلال هذا النوع الجديد من الأخوة الإنسانية. فشعور الإنسان بالعزلة والاستقلال بالجانب الشخصى من حياته كان يقابله فى الوقت نفسه إحساس مضاد، وهو شعور الإنسان أنه كائن بشرى عضو فى جنس له طبيعة بشرية تتطابق ولو بقدر متفاوت لدى الجميع؛ ذلك لأن انهيار وشائج الألفة التى كانت تربط بين المواطنين من شأنه أن يغدو الفرد مجرد كائن إنسانى. فلم يكن فى العالم القديم وعى بالجنسية كذلك الوعى الذى يجعل «الفرنسى» أو «الألمانى» مثلاً فى العصر الحاضر «فى تقديره هو على الأقل) نوعًا متميزًا بخصائصه بين الناس، حتى لو كان يعيش فى بلد أجنبى. وقد كان فى وسع الناطق بلغة أتيكا الإغريقية فى العصر اليونانى القديم (الإغريقى) أن ينتقل دون عناء - وبخاصة فى المدن - من ترسيليا إلى بلاد فارس مثلاً. وبمرور الزمن تطورت صفة المواطن ذاتها، فبعد أن كانت لا تكتسب إلا بالميلاد أصبح من الممكن اكتسابها فى عدة مدن فى وقت واحد، بل أصبح من المستطاع أن تمنح مدينة عضويتها لسكان مدينة أخرى بأسرهم. فلم يكن هناك ما يقتضى خلق شعور منفرد بالجنس يفرق الناس إلى جماعات وطوائف. ولم يكن الإنسان فى ذلك الفهم فردًا متميزًا، بل كان مجرد شخص كسائر الأشخاص ضمن جماعة من المخلوقات البشرية، وبخاصة لأن الأواصر القديمة كانت قد أخذت فى التفكك بالتدريج حتى إن الفروق التقليدية بين الإغريق والبرابرة كانت قد أخذت فى التلاشى بسبب امتزاجهم المستمر فى مصر وسوريا.

وهكذا صار لزامًا على الفكر السياسى أن يعمل على توضيح ناحيتين بعد مزجهما لتظهرا فى مجال مشترك موحد للقيم، فكان عليه من ناحية أن يوضح فكرة الفرد بحسبانه عنصرًا إنسانيًا متميزًا فى نطاق حياته الفردية الشخصية

البحتة، ومن ناحية أخرى كان عليه أن يوضح فكرة العالمية universality لحسبانها مجتمعًا إنسانيًا شاملاً ينعم فيه الأفراد جميعًا بطبيعة مشتركة. كان على الفكر السياسى توضيح هاتين الفكرتين والوصول منهما إلى مزيج مشترك من القيم الخلقية. وكان قوام معالجة الفكرة الأولى هو توضيح مفهومها الخلقى على أساس افتراض أن الشخص كفرد له قدر ذاتى يتعين على الآخرين احترامه. وهذا الافتراض لم يكن له نصيب قدره بالمركز الذى يشغله، أو بالدور الذى يقوم به فى حياة الجماعة. أما فى المجتمع العالمى الكبير فلا يسهل على الفرد، كائنًا من كان، أن يزعم أن له دورًا أساسيًا فى ماجريات الأمور إلا أن يكون ذلك فى إطار دينى حين تمكن من أن يضفى على إحدى فضائله شأنًا كبيرًا يحيل ضآلة شأنه هذه فى المجتمع الكبير إلى منقبة من المناقب؛ فقد يستطيع أن يطالب بحقه فى أن يستقل بشئون حياته الداخلية دون شريك باعتبار ذلك الاستقلال هو منبع سائر القيم الإنسانية. وبعبارة أخرى يستطيع أن يدعى لنفسه حقًا ذاتيًا فى أن تحترم شخصيته، ولكن يقتضى هذا الحق فى ذاته إضافة مقابلة - ذات معنى خلقى - إلى فكرة العالمية، بحيث يضاف إلى مجرد التشابه فى الجنس البشرى فى الفكر، فتنجم عن ذلك وحدة فى القلوب تجعل من الجنس البشرى أسرة مشتركة، أو أخوة إنسانية. وقد قال القديس بولس فى هذا المعنى - وهو يحاول أن يوائم بين أهداف المسيحية والفكر السائد: «إن المواهب تتنوع ولكن الروح واحدة، وإن الأفعال لتتباين لكن الفعّال رب واحد.. لأنه كالجسد الواحد بالرغم من تعدد أعضائه ومن أن كل أعضاء هذا الجسد الواحد على تعددها هى جسد واحد، وكذلك المسيح أيضًا»[4].

ومهما يكن اتساع الفجوة بين فكرة مجتمع عالمى واسع يضم أفرادًا متميزين بخصائصهم الذاتية وبين الألفة الوثيقة التى كانت تربط سكان دولة المدينة بعضهم ببعض فإن الفكرتين ليستا متنافرتين تمام التنافر. فلعل أقرب الأقوال إلى الصحة القول بأن فلسفة العصر الإغريقى قد حاولت جاهدة أن تفرض على مجتمع عالمى مثلاً عليا وكانت تبدو لأول وهلة غير صالحة إلا للمدينة وحدها. وكان أرسطو يرى أن الخاصتين الأساسيتين للوطنية هما: أن تكون العلاقة بين

هذا المثل الأعلى لم يختف كلية، وإنما ظل باقيًا فى تخيل وجود وضع قانونى ومجموعة من الحقوق يستطيع الفرد بمقتضاها أن يطالب بحماية الدولة له، وأخيرًا بقى الرأى القائل بأن على التقاليد الثابتة، والحقوق والامتيازات المقررة، والقوة القاهرة، أن تبرر نفسها أمام قانون أعلى، وأنها على أقل تقدير خاضعة للنقد المنطقى والتحقيق والبحث.

الاتحاد والملكية

احتاجت إعادة التفسير والتكييف على النحو السابق إلى زمن طويل، كما أسهمت فيهما جهات كثيرة. وقد كانت بدايته على وجه الخصوص غامضة. ولكن فيما يتعلق بالفلسفة فقد استقر الرأى فى نهاية الشوط على أنها تتفق أساسًا مع فلسفة المدرسة الرواقية. وهى المدرسة الرابعة والأخيرة من المدارس العظيمة فى أثينا، أسسها زينو الذى ينتسب إلى سيتيوم Zeno of Citium قبيل سنة ٣٠٠ قبل الميلاد. غير أن هذه المدرسة كانت أقل صلة بأثينا وباليونان من المدارس الأخرى، فكان مؤسسها فنيقيًا Phoenician، وهذا يعنى بالضرورة أن أحد والديه على الأقل كان ساميًا Semitic. ومن بعده كان رؤساء المدرسة عادة من الأرجاء القاصية من العالم اليونانى، وبخاصة من آسيا الصغرى حيث سار اختلاط اليونانيين بالشرقيين سيرًا أسرع منه فى غيرها ولم يرأس هذه المدرسة رجل من أهل أثينا نفسها إلا فى القرن الأول قبل الميلاد، أى فى الوقت الذى لم تعد فيه المدرسة فى أثينا مركزًا لمذهب الرواقيين. وهكذا ،فإن مؤسسها الثانى واسمه كريسيبوس Chrysippus جاء من قيلقية Cilicia، وجاء بنائثيوس Panaetius الذى نقل مذهب الرواقية إلى روما من رودس. فمذهب الرواقيين إذن كان منذ البداية مذهبًا إغريقيًا وليس يونانيًا، واعتقد الأقدمون بوجود علاقة بين هذا المذهب وبين السياسة الإغريقية، وأكبر شاهد على ذلك ما قاله بلوتارك Plutarch من أن الإسكندر أسس نوع الدولة الذى اقترحه زينو Zeno(٥)، رغم أن هذا القول ينطبق على المذهب الرواقى المتأخر لا على زينو نفسه. ومما له أهمية خاصة، أن المذهب لقى قبولاً قويًا لدى المتعلمين من الرومان فى القرن الثانى، وبهذا كان

الواسطة التى أثرت بها الفلسفة اليونانية فى التشريع الرومانى وهو فى مرحلة التكوين .

وقد كانت الرواقية Stoicism فى أول أمرها فرعًا من مذهب الكلبين Cynicism ووفقًا لما هو متداول تقليديًا . وقد يكون غير صحيح ـ ألف زينو Zeno كتابه عن الدولة عندما كان لا يزال تلميذًا لكراتيس Crated فالأجزاء المتبقية من الكتاب تبين أنه كان مثاليًا صرفًا نسج على منوال تلك الكتب التى ألفها ديوجينيس Diogene. ويقول إن الرجال يعيشون فى الدولة المثالية ضمن جمهور واحد بدون أسرة وبدون ملكية، وبدون امتياز بسبب الجنس أو المكانة، وبدون حاجة إلى مال أو محاكم. وقد قطع زينو صلته بالكلبين بسبب الهمجية والافتقار إلى الوقار اللذين يقود إليهما تمسكهم بمذهبهم الطبيعى، غير أن اعتماده عليهم فى البداية بقى ليكون نكبة للمدرسة الجديدة. فقد تسرب عنصر من المثالية العقائدية doctrinaire utopianism إلى المذهب الرواقى لم يستطع التخلص منه أبدًا، ولو أن هذا العصر الدخيل أهمل شيئًا فشيئًا، وبخاصة عندما حورت الرواقية الوسطى Middle Stoa من تعاليمها لكى تناسب العقلية الرومانية. غير أنه صعب عليها أن تقبل فكرة الاتحاد الجديدة ما دامت نظريتها السياسية متمسكة بمثل أعلى مستحيل عن عالم افتراضى يسكنه الفلاسفة. لقد كان محو التمييز بين اليونانيين والبرابرة كسبًا، غير أن الاستعاضة عنه بتقسيم مماثل له فى العمق هو تقسيم الناس إلى عقلاء وحمقى لم يؤد إلى تحسين الأمور بدرجة كبيرة.

ولقد كانت فكرة الاتحاد concord وثيقة الصلة بالنظرية الإغريقية فى الملكية Kingship؛ فعلاقة زينو Zeno الشخصية بأنتيجونس الثانى Antigonus II ملك مقدونيا والذى كان تلميذًا له، واختيار أحد أعضاء المدرسة لتربية ابن أنتيجونس، يوحيان بميل نحو الاستبدادية المستنيرة. غير أن ذلك لم يكن من الصفات العامة المميزة للرواقية، ويقول تارن Tarn إن محاولة إيجاد اتحاد بين اليونانيين والبرابرة كانت من صنع الإسكندر وإن الفلاسفة اعتنقوها من بعده. ومهما يكن الأمر فإن نظرية الملكية ربما كانت لها مصادر أخرى غير رواقية[1].

وكــان من الطبــيــعى فى هذه الحــالة أن تلقى الملكيــة اهتــمــامًا من المفكرين السياسيين أكثر مما لقيته فى العصر الكلاسيكى، ولقد ناقش أرسطو الملكية كمسألة أكاديمية ولكن إمبراطورية الإسكندر والأجزاء التى انقسمت إليها قد جعل جزءًا كبيرًا من العالم القديم خاضعًا للملوك ـ كالبطالمة Ptolemies فى مصر، والسلوسيد Selucids فى فارس، والانتيجونيدس Antigonids فى مقدونيا. حتى الاتحادات كانت إما خاضعة لنفوذهم وإما تحت إدارتهم. وقد قدِّر للملكيات الجديدة (غير مقدونيا) أن تكون ملكيات مطلقة:إذ لم يكن الملك رئيسًا للدولة فحسب، وإنما كان فى الواقع صنوًا لها، وذلك لأنه لم تكن هناك قوة تماسك أخرى تربط جميع أجزائها بعضها ببعض، ولما كانت هذه الممالك مكونة من عناصر متباينة فقد كان ضروريًا أن يظل قدر كبير من العادات والقوانين المحلية قائمًا مع خضوعه لكل التنظيمات التى يتطلبها الحفاظ على وحدة المملكة. وبذلك نشأ التمييز بين قانون الملك، أو القانون العام المشترك، والقانون المحلى. وأصبح الملك بمعنى خاص رمزًا للاتحاد والحكومة الصالحة.

وفى الوقت نفسه لم تفقد قاعدة الحكم المطلق الإغريقية كل معناها عند اليونانيين وهو أنه ينبغى للحكومة أن تكون شيئًا أكبر من الحكم الاستبدادى العسكرى؛ ففى آسيا ومصر أخذت المسألة طابعًا دينيًا هو تأليه الملك الذى كان يعبد رسميًا بعد مماته، بل وفى حياته. وابتداء من الإسكندر، أصبحت أسماء الملوك الإغريقيين تدرج ضمن آلهة المدن اليونانية. وأصبح الملك المعبود رسميًا نظامًا عامًا فى الشرق أخذه عنه الأباطرة الرومان فى النهاية. وبهذه الطريقة انتقل الاعتقاد فى «الألوهية التى تحيط بالملك» إلى التفكير الأوربى، واستمر فيه بشكل ما حتى الأزمنة الحديثة. ولم تحمل هذه الفكرة معنى خنوع الرعية. وفيما يتعلق بالفئة المثقفة من اليونانيين فإنهم لم يعتقدوا قط أن هذا العمل جزء من عقيدة دينية صحيحة. وعلى أية حال لم يكن مما يثير الدهشة أن يرقى إنسان إلى مصاف الآلهة، فإن الأبطال أو المشرعين فى كثير من المدن اليونانية قد نعموا بهذا الشرف، وكانت أغراض ذلك ونتائجه سياسية، وقد أعطت الإسكندر وخلفاءه الذين تمتعوا بها السلطة اللازمة لدعم تحالفهم مع تلك المدن(٧). وحتى

فى الحكومات الملكية كان التقديس الرسمى للملك ذا مغزى دستورى لا يختلف كل الاختلاف عن المغزى الذى كان لنظرية «الحق الإلهى» لدى ملكيات القرن السادس عشر. وكان هذا أحسن وسيلة ممكنة للإبقاء على وحدة الدولة وتجانسها فى ذلك الحين، كما كان طريقة للتعبير عن أن سلطة الملك تستند إلى حق. وعلاوة على ذلك فقد ضمنت أن يستمر العمل بقانون الملك، بعد مماته، الأمر الذى لم يكن ليتيسر لو نظر إلى هذا القانون كتعبير عن إرادة الملك فقط. وأخيرًا ربما كان صحيحًا أن الألقاب الدينية مثل المخلّص والمحسن كانت أوصافًا حقيقية لما يستطيع الملك الصالح أن يفعله، وإن اعتراف الرعايا بالجميل لمن أعطاهم سلامًا وحكومة صالحة كان فى الغالب صادرًا عن شعور صادق.

ونتيجة لذلك نشأت فى الأزمنة الإغريقية نظرية عبادة الملك التى كانت الواقع تنسب إلى طبيعة الملك الذاتية الصفات الخيرة التى يجب أن تكون له؛ فالملك الحقيقى فى نظرهم مقدس لأنه جلب الانسجام للبلاد كما يجلبه الله إلى العالم. وقد وصف الملك فى قول مأثور حينذاك بأنه قانون يبعث الحياة، أو صورة مجسمة لمبادىء القانون والحق التى تحكم العالم بأسره، ولذلك كانت له قداسة لا يشاركه فيها الرجل العادى، تجلب المصائب على من يغتصب الملك ويستولى عليه بدون معونة الله ورضاه. ونتيجة لهذا كان لسلطة الملك جزء دينى وأدبى يقره ويعترف به رعاياه دون أن يفقدوا بذلك شيئًا من حريتهم الأدبية وكرامتهم، فكان سائدًا بينهم أن الملكية والاستبداد يختلفان اختلافًا جوهريًا. مثل ذلك قول أحدهم:

«آه لو كان من المستطاع أن ترفع عن الطبيعة البشرية كل حاجة إلى الطاعة... إذ لا مناص لنا منها كحيوانات فانية، وهذا هو أعمق الآثار لأصلنا الترابى، نظرًا لأن الطاعة تكاد تكون إحدى الضرورات»(٨).

مدينة العالم

ومهما يكن من أمر فإنه لا يظهر أثر لخلق مثل أعلى من الملكية المدعمة بالحق الإلهى فى الشكل الكلاسيكى للرواقية، وربما كان سبب ذلك هو أن هذا

الوصف لم يتوطد ويأخذ صيغة منظمة فى أثينا إلا فى الوقت الذى حصلت فيه المدينة المذكورة على نوع من الاستقلال من مقدونيا، فقد حدث فى الربع الأخير من القرن الثالث أن أصبحت دار الرواقيين Stoa بفضل كريسيبوس أعظم مدارس الفلسفة الأثينية وأكثرها احترامًا، وأخذت الرواقية الشكل المنظم الذى احتفظت به طوال تاريخها. ومع أن أسلوب كويسيبوس فى الكتابة كان منفرًا إلى حد أنه كان مضرب المثل فى الجفاف والثرثرة إلا أنه نجح خلع رونق على الفلسفة الرواقية جعل منها فى الزمن القديم «عمادًا فكريًا لكل صاحب عقيدة سياسية أو أخلاقية أو دينية»(٩) وفضلاً عن ذلك فقد أضفت معنى أخلاقيًا إيجابيًا على فكرة الدولة العالمية والقانون العالمى، هى الفكرة التى نبذها الكلبيون لا لشيء سوى إنكارها لفكرة دولة المدينة.

ولقد كان الهدف الأخلاقى للفلسفة الرواقية، بل ولجميع الفلسفات التى ظهرت بعد موت أرسطو، هو توفير الاكتفاء الذاتى وتحقيق السعادة للفرد. والواقع أن الرواقيين طالما ترددوا فى اختيار المثل الأعلى الجدير بأن يستلهموه، وهل يكون هو القديس الذى ينبذ المطالب الدنيوية، أم هو الرجل الذى يكد ويعمل. فالرواقى يستطيع كما يستطيع الأبيقورى Epicurean أن يوصى بأن من الحكمة الزهد فى الدنيا. غير أن هناك أمرين حالا دون تطبيق هذا الاتجاه على مدرستهم: أولهما أن الرواقيين كانوا يرمون إلى تلقين الناس مبدأ الاكتفاء الذاتى عن طريق التدريب الشديد للإرادة، وكانت أمهات الفضائل فى نظرهم العزيمة والصبر والإخلاص للواجب وعدم الاكتراث بالملذات. وثانيهما رغبتهم فى تعزيز الإحساس بالواجب بوساطة تعليم دينى شبيه بالكلفينية، Calvinism. وكان الرواقى يؤمن إيمانًا قويًا بقدرة مدبر الكون، ويشعر أن حياته رسالة أسندها إليه الإله، كما يسند القائد عملاً إلى جنوده. طالما استعمل أتباعها فى هذا المعنى استعارة شبهوا فيها الحياة بمسرح يقوم عليه الناس بدور الممثلين، وواجب كل إنسان هو أن يلعب بمهارة الدور الذى خلق له، سواء أكان هذا الدور عظيمًا أم تافهًا، سعيدًا أم تعيسًا. وكان المبدأ الأساسى فى تعاليم الرواقيين يقوم على إيمان دينى بوحدة الطبيعة وكمالها، أو بنظام أخلاقى حقيقى وكانت الحياة

الطبيعية تعنى فى نظرهم التسليم بإرادة الله، والتعاون مع كل قوى الخير، والشعور بالاعتماد على قوة عادلة فوق قوة البشر، والطمأنينة المنبعثة عن الإيمان بخير الدنيا ومعقوليتها.

فهناك، إذن، توافق خلقى أساسى بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة بمعناها الواسع. وقد عبر الرواقيون عن هذا بقولهم إن الإنسان عاقل وإن الإله عاقل. فالنور الإلهى الذى يبعث فى الدنيا الحياة قد أودع قبسًا منه فى روح الإنسان، وهذا يجعل للإنسان مكانة خاصة بين المخلوقات. لقد أعطى الله الحيوانات الأخرى غرائز وبواعث، وقوى لازمة لحياتها حسب أنواعها المختلفة. أما الإنسان فقد وهبه العقل والكلام والقدرة على التمييز بين الخطأ والصواب، وهو بذلك يصلح دون سائر الكائنات الحية للحياة الاجتماعيةالتى هى له من الضرورات. والناس أبناء الله وهم بذلك إخوة بعضهم لبعض. فالإيمان بالله فى نظر الرواقيين هو إيمان بقيمة الأهداف الاجتماعية وبمسئولية الرجل الصالح فى حمل نصيبه منها. وإلى هذه العقيدة يرجع سبب اعتبار الرواقية قوة خلقية واجتماعية، ولم يكن فى هذا شىء جوهرى من اليتوبيا المثالية بالرغم من أن الرواقيين الأول كانوا يعلون شأن فلسفة أبطالهم.

ومن هذا نشأت دولة عالمية، الآلهة فيها والرجال مواطنون، ولها دستور هو العقل المنزه عن الخطأ، يهدى الناس إلى ما يجب أن يفعلوه وما يجب أن يتجنبوه. فالعقل المنزه عن الخطأ، يهدى الناس إلى ما يجب أن يفعلوه وما يجب أن يتجنبوه. فالعقل المنزه عن الخطأ هو القانون الطبيعى، هو المقياس فى كل مكان لما هو حق وعدل، لا تتغير مبادئه، وهو ملزم لكل الناس حكامًا ومحكومين على السواء، وهو قانون الله. وقد عبر كريسيبوس عن ذلك فى فاتحة كتابه عن القانون بما يلى:

«إن القانون هو الحاكم المسيطر على أعمال الآلهة والناس جميعًا. ويجب أن يكون هو الموجه والحاكم والمرشد لما هو شريف ورصين، وهو الفيصل فيما هو حق وما هو باطل وهو الذى يهدى كل الكائنات الاجتماعية بطبيعتها إلى ما يجب عمله ويمنعها عما لا يصح عمله».

أما الفوارق الاجتماعية التقليدية السائدة فى أماكن معينة فليس لها دلالة فى الدولة العالمية. وقد ظل الرواقيون الأول، جريًا على سنة الكلبيين، ينكرون حاجة المجتمع المكون من أناس عقلاء إلى أية أنظمة أو مؤسسات. فاليونانيون والبرابرة، والأشراف والعامة، والأرقاء والأحرار، والأغنياء والفقراء، كلهم سواء، والفرق الوحيد الأصيل بين الناس هو الفرق بين العاقل والأحمق، وبين الرجل الذى يمكن أن يهديه الله والرجل الذى يجب أن العاقل والأحمق، وبين الرجل الذى يمكن أن يهديه الله والرجل الذى يجب أن يدفع إلى ذلك قسرًا. وما من شك فى أن الرواقيين قد استعملوا نظرية المساواة هذه منذ البداية كأساس لرفع المستوى الخلقى بالرغم من أنهم كانوا دائمًا يولون الإصلاح الاجتماعى اعتبارًا ثانويًا. ويقول كريسيبوس إنه لا يوجد رجل عبد «بالطبيعة»، وإن العبد يجب أن يعامل بوصفه «عاملاً مستأجرًا مدى الحياة»، وهذه نغمة تختلف عن تعريف أرسطو للعبد بأنه آلة حية. ومن ناحية المضمون على الأقل صار الانتماء إلى عضوية الدولة العالمية مفتوحًا أمام الجميع، ما دامت تلك الدولة تقوم على العقل الذى لا يختص به إنسان دون آخر. ولكن من الوجهة العملية فقد هال الرواقيين، كمعظم فلاسفة الأخلاق المتزمتين، كثرة الأغبياء؛ فالطريق محدود والباب ضيق، وقليلون هم أولئك الذين يستطيعون أن يجدوه، ومهما يكن الأمر فالمرء بقيمته ومزاياه الشخصية وليس بمظهره.

وإذا كانت الرواقية قد أنقصت من قيمة الفوارق الاجتماعية بين الأفراد، فقد سعت إلى زيادة الارتباط والانسجام بين الدول فكان لكل إنسان قانونان: قانون مدينته، وقانون المدينة العالمية. أو بمعنى آخر قانون العادات وقانون العقل. ومن بين هذين القانونين يجب أن يكون للقانون الثانى اليد العليا، ويجب أن يهيىء معيارًا تلتزمه شرائع المدن وعاداتها؛ فالعادات مختلفة، ولكن العقل واحد، ووراء هذا الاختلاف فى التقاليد ينبغى أن يكون هناك قدر من الوحدة فى الغرض. وتجنح الفلسفة الرواقية إلى فرض وجود نظام قانونى عالمى له فروع محلية لا نهاية لها. فالأماكن قد تختلف تبعًا لظروفها دون أن يعدّ ذلك غير معقول، بينما

تحول معقولية النظام العالمى دون تحوّل هذه الاختلافات إلى مشاحنات ومخاصمات. وهذا الرأى فى جوهرة يتمشى مع مبدأ «اتحاد القلوب» الذى نادى به الإسكندر، ففى كل مكان من العالم الإغريقى تمتع عدد كبير من المدن والسلطات المنحلية بنوع من الحكم الذاتى، وكان القانون العام أو قانون الملك يربط هذه المدن والأقاليم بعضها بعضًا، وأصبح مبدأ التحكيم بين المدن نظامًا عامًا معترفًا به فى الفصل فى الخصومات، وفى داخل المدن حل نظام الفصل فى الخصومات الخصوصية بوساطة لجان قضائية تستدعى من مدن أخرى محل نظام المحلفين القديم(١٠).

وتضمن كلا الإجراءين مقارنة العادات، والرجوع إلى قواعد العدالة، ثم فى النهاية نشوء قانون مشترك، وهى الظروف التى بذل فيها القانون الطبيعى تأثيرًا هامًا. وكان لما حدث فى التاريخ بعد ذلك من إقحام فكرة الرواقيين عن القانون المثالى فى القانون الرومانى أهمية أكبر، ولكن يلوح أن طبيعة تأثيرها لم تتغير عما كانت عليه فى البداية. فقد كانت متمسكة بالمثل الأعلى فى المنطق وقواعد العدالة كوسيلة لنقد اللقانون فى زمن كان القانون الوضعى فيه يكاد ينحصر فيما اعتاده الناس. فليست المسألة مجرد التأكيد بوجوب اعتماد القانون الوضعى على قواعد العدالة؛ إذ كان اليونانيون يعتقدون دائمًا أن القانون يمدهم بنظام أخلاقى علاوة على قاعدة العدالة العامة. أما ما أضافه الرواقيون إلى هذا فكان قاعدة وجود قانونين، القانون العادى للمدينة والقانون الطبيعى للدولة العالمية، وهو القانون الأكثر كمالاً. أما استعمال القواعد المثالية للعدالة كأساس لنقد القانون فأمر يحتاج إلى إدراك صاف عند الناقد يجعله يشعر أن العدالة غير متفقة مع القانون فى وضعه الحالى. وخلاصة القول أن المدينة العالمية عند الرواقيين كانت فى طريقها لأن تصير بعد ذلك مدينة الله فى التفكير المسيحى.

تنقيح الفلسفة الرواقية

ظلت القواعد العامة للفلسفة الرواقية على ما تركها عليه كريسيبوس قرب نهاية القرن الثالث. غير أن هذه القواعد قد تناولتها تغيرات هامة كان لها الأثر في تقريبها إلى أذهان الناس وقبولهم لها وبخاصة في روما. فقد كانت الصعوبة التي لازمت الرواقية الأولى ترجع إلى استمرار وجود عناصر من الفلسفة الكلبية ظلت باقية فيها، مثل الاتجاه إلى اعتبار الرجل العاقل كائنًا يختلف تمام الاختلاف عن الكائنات العادية الفانية ويكون بذلك بعيدًا عن المشاعل العادية، وكذلك الميل المقابل إلى عدم ربط القانون الطبيعي بذلك التباين القائم في العرف والعادات. وكان السبب في تنقيح الرواقية هو، إلى حد كبير، تلك الانتقادات المرة التي شنها الدهري كارنيادس الشكاك The Skeptic Carneades؛ فقد كانت الفلسفة الرواقية عند مطلع القرن الثاني قد احتلت مركزًا بين مدارس الفلسفة يغري بتكريس وقت طويل لنقدها والتعليق عليها. ويقال إن كارنيادس تساءل مازحًا ذات مرة: «ماذا كنت أصنع لو لم يوجد كريسيبوس؟» فقد هاجم كارنيادس الرواقية في شتى نواحيها. هاجم آراءها في الدين، وفي علم النفس، وفي نظرية العدل الطبيعي. ويلوح أن نقده لنظرية الرواقيين السياسية يتلخص أولاً في أن الرجل العاقل عندهم عبارة عن مسخ لا شبيه له في الطبيعة، مجرد تمامًا من الإنسانية ويعمل جاهدًا لاستئصال كل شعور وعاطفة. وقد أصاب في هذا الانتقاد للنظرية ذاتها، ولو أن الرواقيين عمومًا كانوا أفضل من نظريتهم، كذلك أشار كارنيادس إلى صعوبة الاعتقاد بأن هناك قانونًا عالميًا للعدالة نظرًا للاختلاف القائم فعلاً بين الإيمان النظري بالأخلاق وبين التطبيق العملي لها، وقد أكد كارنيادس أن الناس في الواقع إنما تحكمهم مصالحهم الذاتية وحرصهم وفطنتهم، ومن أجل ذلك كانت العدالة مجرد مظهر فخري.

ولم يكن لرد على هذه الانتقادات إعادة بناء للرواقية بالمعنى الصحيح، وإنما كان تنقيحًا لها بتضمينها أفكارًا مستمدة، بصفة خاصة، من أفلاطون وأرسطو.

وفى نهاية القرن الثانى كانت الثقافةالعالمية الواسعة فى حاجة إلى خلق فلسفة عالمية لم تكن لتلقى قبولاً من الناس ولم تدخل فيها عناصر مأخوذة من مصادر عديدة. وفى ذلك الوقت كان من الميسور الرجوع إلى فلاسفة القرن الرابع العظام دون أن يمنع من هذا أن هؤلاء الفلاسفة كانوا يهيمون بدولة المدينة التى أصبحت غير ذات موضوع من زمن أبعد مما تعيه ذاكرة الناس. وهذه هى المرة الأولى من بين المناسبات العديدة التى كان الرجوع فيها إلى التقاليد الكلاسيكية فى الفلسفة هو الوسيلة الوحيدة لتكوين رأى أكثر إنسانية عن الحياة والعلاقات الاجتماعية. وقد قام فعلاً بهذا العمل من بين فلاسفة الرواقية بناتيوس الرودسى Panaetius of Rhodes الذى رأس المدرسة الرواقية قبيل نهاية القرن الثانى. ولا شك أن الفلسفة الرواقية فقدت بهذا العمل كثيرًا من صلابتها المنطقية، ولكنها من جهة أخرى اكتسبت رقةوأصبحت أكثر قبولاً عند طبقة المثقفين الذين لم يعنوا مطلقًا بالجوانب الفنية للمدارس الفلسفية. وكانت هذه مسألة فى الدرجة الأولى من الأهمية بالنسبة إلى التأثير الاجتماعى والسياسى الذى استطاعت هذه الفلسفة أن تنشره. وكان العمل العظيم الذى قام به بناتيوس أنه أعاد كتابة المذهب الرواقى فى أسلوب جعله سهل القبول لدى أفراد الطبقة الأرستقراطية من الرومان الذين يجهلون الفلسفة كل الجهل. ومع ذلك كانوا شديدى التلهف إلى تلقى علوم اليونان التى تختلف كثيرًا عن كل ما أخرجته رومامن علوم. ولم تكن آية يونانية أخرى لتفوق الرواقية فى استنهاض الفضائل الطبيعية فى ضبط النفس والإخلاص للواجب والروح العامة، وهى فضائل يجلها الرومان إجلالاً خاصًا ويزهون بها، ولم تكن هناك نظرية سياسية أخرى غير نظرية الرواقيين فى الدولة العالمية تصلح لإدخال بعض المبادىء المثالية على وسائل الاستعمار الرومانى الجشع. أما نقطة الاتصال بين الرواقيين والرومان أثناء تلك الفترة الحرجة - وهى الربع الثالث من القرن الثانى - فكان منشؤها العلاقة التى قامت بين اثنين من اليونانيين هما بناتيوس وبوليبيوس الإنسانية أثرًا قويًا فى الرواقيين من الرومان.

«إن وحدة الجنس البشرى، ومساواة الناس، ومن ثم العدالة فى الدولة، وتساوى قيم الرجال والنساء، واحترام حقوق الزوجات والأطفال، وعمل الخير، والحب، وطهارة الأسرة، والتسامح، والإحسان إلى الآخرين، والشعور بالإنسانية فى كل الأحوال حتى فى حالة الضرورة القاسية التى تقضى بمعاقبة المجرم بالإعدام. كل هذه الأشياء هى الأفكار الأساسية التى تملأ كتب الرواقيين المتأخرين»(١١).

وإلى بوليبيوس يرجع الفضل فى معرفة بدء التاريخ الرومانى وفى ظهور أول دراسة للمؤسسات الرومانية. وهو فى كتبه التاريخية ينظر إلى وجود دولة عالمية تحت سيطرةالرومان كحقيقةواقعة. وهو يحاول أن يتابع مجرى الحوادث من إسبانيا إلى آسيا الصغرى ويوضح «الوسائل ونوع الدستور الذى بفضله تمكن الرومان من إخضاع العالم فى أقل من ثلاث وخمسين سنة». وفى كتابه السادس يعرض نظرية الدستور الرومانى التى قد تكون صدى لأفكار بناثتيوس Panaetius أيضًا والتى نالت استحسان أتباع سيبيو، ويعتقد بوليبيوس أن فى التاريخ قانونًا للنمو والاضمحلال لا مفر منه. وهو يوضح هذا بما رآه من اتجاه الحكومات ذات اللون الواحد إلى الفساد بأساليب معينة، فالملكية تنقلب إلى مستبدة وعاتية والأرستقراطية إلى أقلية أوليجاركية Oligarchical وهكذا. وقد استغل فى هذا الصدد التقسيم السداسى القديم للدستور كما أورده أفلاطون فى كتابه «رجل الدولة» Statesman وأرسطو فى كتابه «السياسة» Politics، مضيفًا إليه فقط نظرية أكثر وضوحًا فى الدورة التى تسبب تحول كل نوع من الحكومات إلى نوع آخر. وقد علل ازدياد قوة روما بأنها اتخذت لنفسها بغير قصد دستورًا للحكم المختلط «عناصره مرتبة فى دقة وتوازن تام». فيتمثل فى القنصل بروما العنصر الملكى، وفى السناتو أو مجلس الشيوخ العنصر الأرستقراطى، ويتحقق فى الجمعيات الشعبية العنصر الديمقراطى. ولكن السر الحقيقى فى تلك الحكومة الرومانية هو أن هذه القوى الثلاث كانت تراقب بعضها بعضًا، فانقادت بذلك الاتجاه إلى الاضمحلال الذى كان لا مفر منه لو أن إحدى هذه القوى طغت على الآخرين. وقد عدل بوليبيوس النظرية القديمة للحكومة المختلطة التى سادت

مدة طويلة، فى نقطتين: أولاهما أنه جعل اتجاه الحكومات غير المختلطة إلى الفساد قانونًا تاريخيًا، ولكن الدورة السداسية التى برهن بها على ذلك إنما قامت على أساس التجربة اليونانية ولا تتفق مع تطور الدستور الرومانى بتاتًا. والثانية أن حكومته المختلطة ليست نتيجة توازن لقوى سياسية كما يرى أرسطو وإنما نتيجة لتوازن طبقات اجتماعية. ويظهر أنه استعان فى رأيه هذا بمبدأ قانونى هو مبدأ الزمالة الرومانى الذى يعطى كل حاكم الحق فى أن يستعمل أدنى. وهكذا أسبغ بوليبيوس على الحكومات المختلطة نوعًا من نظام الرقابة والتوازن؛ وقد سرى هذا الأسلوب إلى مونتسكيو Montesquieu وإلى واضعى الدستور الأمريكى.

أما من الوجهة التاريخية الدقيقة فإن تحليل بوليبيوس للدستور الرومانى ليس بأكثر عمقًا من تحليل مونتسكيو للدستور الإنجليزى. فنظام منابر الشعب (المجالس النيابية) وهى أهم هيئات الحكم فى المراحل الأخيرة للتطور الدستورى لا يتفق مع مشروعه، فهو مثل مونتسكيو لم يتناول إلا المرحلة العابرة التى كانت تحت نظره عند بحثه للدستور. وفى الحقيقة لم يكن لنظرية الحكومة المختلطة سوى أهمية مؤقتة فى نقل الأفكار الرواقية إلى روما. ولا شك فى أن الأرستقراطيين الرومانيين فى الزمن الأخير من الجمهورية سرهم أن يسمعوا أن الدستور الذى ورثوه عن أجدادهم جاء بالسليقة مطابقًا لأعظم اكتشاف قام به علماء السياسة اليونانيون. وليس هناك من شك أيضًا فى أن الدولة العالمية الرواقية أسلمت نفسها بسهولة إلى نوع من الاستعمار العاطفى جعل الفاتحين يتخيلون أنهم أخذوا على عاتقهم عبء الرجل الأبيض، وأنهم كانوا يجلبون نعمة السلام والأمن إلى عالم تنقصه الكفاءة السياسية. وأخيرًا، كان هناك ظرف تاريخى خاص فى آخر القرن الثانى قبل الميلاد - ظرف الإصلاحات التى حاولها تيبريوس جراشوس Tiberius Grqcchus فى سنة ١٣٣ عن طريق نداء صريح وجهه إلى المصالح المتعارضة للطبقات الاقتصادية - جعل الدعوة إلى اتفاق منظم «concordia crdinum» رد فعل مناسبًا من جانب الجمهوريين الأرستقراطيين فقد أخذت نظرية الدولة المختلطة حيزًا كبيرًا من تفكير شيشرون، ولكنها لم تكن

سوى الأمل الضائع فى الجمهورية: إذ أخذ التطور فى ظل الإمبراطورية يتجه نحو تعميم صفة المواطن الرومانية التى تم وضع شروطها فى مرسوم كاراكالا Caracalla سنة ٢١٢ ميلادية، وإلغاء الفوارق بين الطبقات. وكانت المساواة التى تضمنتها هذه الحركة أكثر تمثيلاً فى روح الرواقية الرومانية منها فى ذلك الضرب من الفلسفة التى نقضته الرواقية مؤقتًا تحت تأثير بناثنيوس ويوليبيوس.

الوسط السيبيونى

إن النتيجة الدائمة الملحوظة لتأثير الرواقية على الوسط لتكمن فى أن الرواقية أثرت فى الرجال الذين أخذوا على عاتقهم القيام بالدراسات الأولى فى التشريع الرومانى. فقد بدت إعادة شرح بناثتيوس للمذهب الرواقى لهؤلاء الرومانيين ممن ينتمون إلى الطبقة الحاكمة وكأنها تمدهم بالوسائل التى تساعدهم على الاحتفاظ بأحسن المثل العليا الرومانية القديمة على هدى من ثقافة مستمدة من الفن والأدب، تكّون قوى انسجامها تآلفًا أوسع، ودماثة أكثر، ورغبة صادقة فى الخير. وقد سمى الرومان هذا إنسانية Humanitas وهو تهذيب لخشونة مجتمع أسكرته السلطة وغير مستنير بما يثقفه من ذوق أو أفكار. ثم هو فى الوقت ذاته وسيلة لتجميد الفاتح وتحويله إلى مثل أعلى. وبفضل اللدائرة السيبيونية أو الرجال المتصلين اتصالاً وثيقًا بأعضائها استخدم هذا المثل الأعلى فى فترة حرجة للتأثير فى دراسة القانون الرومانى. ولا شك فى أن المحاولات الأولى لوضع تشريع منظم قام بها رجال تأثروا تأثرً قويًا بمذهب الرواقيين(١٢).

ولقد مهد تاريخ القانون الطريق لذلك قبل أن تدخل الرواقية إلى روما، فقد كان قانون روما فى البداية، كسائر الأنظمة القانونية القديمة، قانونًا موضوعًا لمدينة، أو بعبارة أدق، لطائفة محدودة جدًا من المواطنين ولدوا فى ظله كجزء من

تراثهم المدنى. وكان القانون يجمع بين طقوس واحتفالات دينية وسوابق عن السلف جعلته غير صالح للتطبيق على أى إنسان غير رومانى المولد. ومع نمو ثروة الرومان ونفوذهم السياسى تكونت طائفة متزايدة من الأجانب المقيمين فى روما كان عليهم أن يتعاملوا فيما بينهم وأن يتعاملوا مع الرومان. ولذا أصبحت الضرورة ماسة لفرض رقابة قانونية على تصرفاتهم بطريقة أو بأخرى، وقد عالج الرومان هذه المشكلة حوالى منتصف القرن الثالث قبل الميلاد بأن عينوا قاضيًا خاصًا practor peregrinus ليفصل فى المنازعات التى من هذا القبيل. وبما أنه لم يكن هناك قانون طقسى يمكن تطبيقه، فقد سمح بكل أنواع الإجراءات غير الرسمية، وأخذ القانون الرسمى، لنفس السبب، يتفتت بسبب اعتبارات العدالة ونزاهة المعاملة وازدياد الإدراك العام، وبالاختصار، بسبب اعتبارات بكل ما تتطلبه الأمانة فى المعاملة. ونتج عن هذا أن تكّون ونما قانون نافذ، خال من الإجراءات الشكلية، ولكنه يتمشى بصفة عامة مع ما كان سائدًا من الآراء بشأن المعاملة الشريفة والنفع العام، وقد أطلق المحامون عليه اسم ius gentium، أى القانون المشترك بين كل الشعوب. ولا تختلف عمليةتكوينه فى جوهرها عن تلك التى جاءت بالقانون التجارى الإنجليزى إلى الوجود، وكما أن القانون الإنجليزى المذكور قد أدمج فى النهاية فى صلب القانون الإنجليزى، بمثل ذلك أثر قانون الشعوب فى تقدم القانون الرومانى. وفى الواقع أنه نظرًا لكونه أكثر عدالة ومعقولية، وأكثر ملاءمة للزمن من القانون المتزمت القديم، فقد ساعد، مع عوامل أخرى، على إلقاء الضوء على القانون الرومانى بأكمله(١٢).

وكان «قانون الشعوب» مجرد فكرة قانونية ليس لها من مغزى فلسفى معين، وكان «القانون الطبيعى» ius naturale تعبيرًا فلسفيًا ترجم من الاصطلاحات اليونانية الرواقية إلى اللاتينية. وفى الحقيقة أن القانونين متفقان تقريبًا، فقد أمكن للنظريتين اللتين بنى عليهما القانونان أن تتفاعلا بنجاح، وظهر أن تقبلهما واستمرار الأخذ بهماكفيلان بتوفير عدل محسوس للناس يفوق على الأقل ما كان

متبعًا من قبل من الاقتصار على التقاليد المحلية، كما أنهما بدورهما سهّلا لحكم العقل أن يخرج إلى حيز التنفيذ. وهكذا تم التعاون بين القانون المثالى الرواقى والقوانين الوضعية للولايات، وكان لذلك فى النهاية أحسن الأثر فى تطور التشريع، فقد استخدمت فكرة القانون الطبيعى فى نقد العادات المحلية وتهذيبها وساعدت على هدم الطابع الدينى والشعائرى للقانون، وزادت فى تقوية ارتقاء المساواة أمام القانون. كما أنها أكدت أهمية عامل القصد فى القانون وخففت كثيرًا من الخشونة غير المعقولة. والخلاصة أنها وضعت أمام أعين المحامين الرومان مثلاً أعلى يمكنهم من جعل مهنتهم خير وعدالة ars boni et aequi.

ولكى نستطيع تقدير ما قامت به الفلسفة السياسية الرواقية من أعمال علينا أن ننعم النظر فى الطريق الطويل الذى اجتازه المجتمع السياسى خلال القرنين اللذين تعاقبا بعد موت أرسطو. فإذا قارنا أثينا كما كانت فى سنة ٣٢٢ بعالم البحر المتوسط، كما كان بعد ذلك بقرنين، لكان الثانى قريبًا من الأزمة الحديثة؛ إذ كان يتكون على كل حال من مجتمع يشمل الدنيا المعروفة فى ذل؛ الوقت وكان الاتصال الواسع بين أهله اعتياديًا ولم يكن للفروق المحلية سوى أهمية صغيرة ومتضائلة. ثم إننا سلمنا بالأمر الواقع وهو فشل دولة المدينة واستحالة بقائها منطوية على نفسها وعلى التمييز القاسى بين المواطنين والأجانب، وحصرها صفة المواطن فى أولئك الذين يستطيعون فى الواقع أن يسهموا فى الحكم داخلها إذا سلمنا بكل ذلك. وقد حدث فعلاً. لرأينا أن الفلسفة الرواقية قد أخذت على عاتقها فى جرأة أن تفسر المثل العليا السياسية بحيث تناسب الدولة العالمية أو العظمى فقد رسمت الخطوط العريضة لفكرة أخوة إنسانية عالمية متحدة فى ظل عدل يتسع ليشملهم جميعًا. ثم إنها قدمت إلينا النظرة التى تقول: إن الناس متساوون بالطبيعة رغم اختلافهم فى الجنس والمرتبة والثروة. وأصرت على أنه حتى الدولة العالمية. وهى فى ذلك ليست أقل من المدينة. إنما هى اتحاد أخلاقى يقتضى أدبيًا من رعاياه أن يخلصوا له، وليس مجرد أن ينتزع

طاعتهم بالقوة القاهرة، ومهما حاولت أساليب السياسة هدم هذه الأفكار الخاصة بما ينبغى أن تكون عليه العلاقات الإنسانية، فإنها ستظل جزءًا لا يمكن حذفه أو اقتلاعه من المثل العليا السياسية عند شعوب أوروبا.

هوامش الفصل (الثامن)

(١) History of Mediaeval Political Theory, Vol. I (1903), p. 2.

(٢) W.W. Tarn. Hellenistic Civilisation (1952), 69.

(٣) See Tarn, op. cit., ch. x.

(٤) I. Corinthians, 12, 4-12.

(٥) I. de Alex. virt., 6.

(٦) W.W. Tarn, Alexanderthe Great and the Unity of Mankind (1933). Proceedings of the British Academy, Vol. XIX. See E.R. Goodenough's "Political Philosophy of Hellenistic Kingship" in Yale Classical Studies, Vol. I (1928), pp. 55 ff., which discusses a group of Pythagorean fragents, of uncertain date, preserved in Stobaeus. See also M.H. Fisch, "Alexander and the Stoics", Am. J. Philology, Vol. LVIII (1937), pp. 59, 129.

(٧) Tarn, op. cit., pp. 52 ff.

(٨) Translated by Goodenough, loc. cit., p. 89.

(٩) W. s Ferguson, Hellenistic Athens (1911), p. 261.

(١٠) Tarn, op. cit., p. 77.

(١١) Jacques Denis, Histoire des theories et des theories et des idees morales l'antiquité (1856), Vol. II, pp. 191 f.; quoted by Janet, Histoire de la science politique (1913), Vol. I, p. 249.

(١٢) See Cicero on the Commonwealth, ed. by Sabine and Smith(1929), Introduction, p. 36.

(١٣) See "The Development of Law under the Republic," by F. de Zulueta, Cambridge Ancient History, Vol. Ix (1932), pp. 866 ff.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

From Alexander to Constantine: Passages and Documents Illustrating the History of Social Social and Political Ideas. 336 B.C.-A.D. 337. Trans. by Ernest Barker. Oxford, 1956.

"Roman Religion and the Advent of Philosophy." By Cyril Bailey.In the Cambridge Ancient History, Vol . VIII (1930), ch. 14.

Chrysippe et l'ancien Stoicisme. By Emile Brehier. New ed. rev. Paris, 1950.

"The Lqw of Nature". By James Bryce. In Studies in History and Jurisprudence. New York, 1901.

Alexander and the Greeks. By Victor Ehrenberg. trans. by Ruth F. von Velsen. Oxford, 1938.

"Legalized Absolautism en route from Greece to Rome". By W. S. Ferguson. In Am. Hist. Rev., Vol. XVIII 91912-1913), P. 29.

Hellenistic Athens: An Historical Essay. By W.S. Ferguson. London, 1911.

"Polybius" by T.R. Glover.In the Cambridge Ancient History, Vol. VIII (1930), ch. 1.

"The Political Philosophy of the Hellenistic Kingship". By Erwin R. Goodenough. In Yale Classical Studies, Vol. I. New Haven, Conn., 1928.

Stoic and Epicurean. By R.D. Hicks. London, 1911. Chs. 3, 4, 7, 8. "The Creek Sceptics. By Mary Mills Patrick. New York, 1929.

"The History of the Law of Nature". By Sir Frederick Pollock. In Essays in the Law. London, 1922.

The Political Theory of the Old and Middle Stoa. By Margaret E. Reesor. New York, 1951.

Hellenistic Civilisation.By W.W. Tarn. 3d. rev. by the author and G.T. Griffith. London, 1952.

"The Development of Law under the Republic." By F. de Zulueta. In the Cambridge Ancient History, Vol. IX (1932), ch. 21.

الفصل التاسع

شيشرون ورجال القانون الرومان

قبيل بداية القرن الأول قبل الميلاد اكتملت إلى حد كبير الإجراءات السياسية التى بدأت بغزوات الإسكندر للشرق. فقد انصهر عالم البحر المتوسط وأصبح جماعة واحدة إلى حد بعيد. ففقدت دولة المدينة ما كان لها من أهمية، كما لم توجد أمم لها وعى سياسى ذاتى مثل تلك التى ظهرت فى العصر الحديث. وكان من الواضح أن روما هى وريثة مقدونيا ومصر والممالك الآسيوية، وأن العالم المتمدين المعروف فى ذلك الوقت سيتحد تحت حكم سياسى موحد كما وقع فعلاً خلال القرن التالى، كما أنه قبيل القرن الأول نشرت أيضًا الفلسفة الرواقية مبادىء الدولة العالمية والعدالة الطبيعية وصفة المواطن العالمية، غير أن هذه التعبيرات كانت تحمل معانى خلقية أكثر منها قانونية، وبذلك تهيأ الجو لتطورات جديدة وتفسيرات أوضح لهذه الأفكار الفلسفية. واستمرت الأفكار التى تتسم بالسلبية التى نادى بها الأبيقوريون والشكاكون والتى اعتمدت على تفسير الطبيعة فى إطار المصلحة الفردية الذاتية، غير أن المستقبل القريب على الأقل كان يتفق مع الأفكار التى طورها الرواقيون، وكانت هذه الأفكار قد تشتت إلى حد أن أصبحت قابلة لفقدان مظهرها وشخصيتها مع أى نظام فلسفى لتصبح ملكية عامة مشتركة للمتعلمين.

وقد اشتملت هذه الأفكار على عدد من المعتقدات ذات معان أخلاقية أو دينية ولكن ليست على درجة عالية من الدقة أو التحديد الفلسفى. ومع ازدياد اتجاه المدارس إلى الاقتراض بعضها من بعض، فقدت الدقة التى تميزت بها الرواقة على يدى كريسيبوس، وذلك كما كان متوقعًا عندما أصبحت منتشرة فى ثقافة عالمية إلى درجة بعيدة. وقد اشتملت كذلك على الاعتقاد بأن العالم يخضع إلى حكم مقدس من جانب الإله الذى يتسم بالمعقولية والحسن؛ إله تشبه علاقته بالأفراد علاقة الأب بأبنائه. كما اشتملت أيضًا على الاعتقاد بأن الأفراد إخوة، وأنهم أعضاء فى أسرة إنسانية مشتركة حيث يمكنهم ما يتصفون به كجنس من مقدرة عقلية من الاقتراب إلى الإله، بل وفى بعض النواحى الأساسية متشابهون، ذلك بعد أن يؤخذ فى الحسبان الاختلافات السائدة بينهم والناجمة عن اختلاف اللغة والعادات المحلية. ولذلك فإن هناك بعض قواعد الأخلاق والعدالة والحكمة فى التصرف تلزم كل الأشخاص، ولا يرجع ذلك إلى أنها توجد فى القانون الوضعى أو لأن عقوبة تنجم عن مخالفتها، بل لأنها صحيحة بطبيعتها وتستدعى كل احترام. وأخيرًا فإن الإنسان قد شعر - وإن كان ذلك شعورًا عامًا غير محدد - بأنه فى أساسه «اجتماعى» بطبيعته. وليست لهذه الفكرة صفات محددة كنظرية أرسطو التى تقول بأن الرنسان حيوان يصل إلى أعلى درجات التطور فى مدينة دولة المدينة. فلقد نادت فقط بأن احترام قوانين الإله والإنسان موهبة خاصة للطبيعة البشرية، وأن الإنسان بانتهاجه مثل هذه القدسية الطبيعية إنما يؤكد حقيقة طبيعته، فى حين يقلل من قدر ذاته إذا اختار الأسلوب العكسى.

وقد اتبع تطور هذه الأفكار خطين رئيسيين خلال القرن الأول قبل الميلاد والقرنين أو الثلاثة التالية: أولهما استمر فى الاتجاه الذى سبق أن وضح نتيجة تأثير الرواقيين على القانون الرومانى فى بدايته، وأدى إلى إثبات وجود القانون الطبيعى حول الإطار الفلسفى للقانون الرومانى، وثانيهما يتعلق بالنتائج الدينية لفكرة إرجاع القانون والحكومة إلى خطة مقدسة تستهدف إرشاد الحياة الإنسانية. وفى كلتا الحالتين كان تطور الفلسفة السياسية مصادفة. ولا يوجد من بين الكتاب من يمكن الاعتراف له بأنه مفكر سياسى سوى شيشرون، غير أن

محاولاته لمعالجة المشاكل السياسية التى واجهت الجمهورية الرومانية كانت أقل أعماله أهمية. وبالرغم من أن النظرية السياسية كانت مصادفة فى طريق أهداف أكثر عمومية - فى إحدى الحالات عند إقامة نظام للقانون والعدالة، وفى أخرى عند إقامة تنظيم دينى - فإن أنماط الفكر السياسى الناجمة عنها اختلفت اختلافًا كبيرًا عن الاتجاهات التى سادت النظرية السياسية لدى اليونان والتى كان لها تأثير عميق فى الفكر السياسى فى القرون التالية. فالاتجاه القانونى - أى اعتبار الدولة هى نتيجة للقانون وتحليلها ليس على ضوء من الحقائق الاجتماعية أو المزايا الخلقية ولكن فى إطار من الصلاحيات والحقوق القانونية - كان نادر الوجود فى الفكر اليونانى. لقد أصبح جزءًا أساسيًا من النظرية السياسية منذ العصر الرومانى وحتى الوقت الحاضر. ولم تحدث علاقة الدولةبالهيئات والمؤسسات الدينية، أو علاقة الفلسفة السياسية بالدراسات الدينية، مشكلات كبيرة لليونان. ولكنها سببت المشكلات الرئيسية، بل صبغت كل مناقشة خلال العصور الوسطى وفى الأزمنة الحديثة. ولذلك فإنه فى تاريخ النظرية السياسية تعتبر التغيرات التى طرأت خلال العصر السابق على بداية العصر المسيحى ذات أهمية حاسمة، رغم أنها لم تنتج نظرية منظمة فى الفلسفة السياسية.

ويعالج هذا الفصل والذى يليه على التوالى هذين الاتجاهين، الاتجاه القانونى، والاتجاه الدينى. وبالنسبة لتاريخ الأحداث فإنهما يتوازيان الواحد مع الآخر. ولكن قد تكون هناك حاجة إلى توضيح سبب إدراج شيشرون مع الأول وسينيكا Seneca مع الثانى، الأمر الذى يتعارض مع الترتيب التاريخى والذى قد يبدو تخطيًا لفاصل من المفروض قيامه بظهور المسيحية. وسبب إدماج شيشرون فى نفس الفصل الذى عالج رجال القانون ليس بالطبيعة لأنه كان من رجال القانون العظام؛ إذ أنه لم يكن كذلك، أو لأن رجال القانون قرأوا كتاباته، وإنما لأن أفكاره السياسية - فقط - تبدو ذات صبغة زمنية وذات علاقة قريبة نسبيًا من أفكار رجال القانون. أما سينيكا، من الناحية الأخرى، فقد أوضح تحيزه الدينى فى فلسفته. ويرجع السبب فى إدراجه مع آباء الكنيسة إلى إبراز حقيقة أن

المسيحية فى بدايتها لم يكن لها فلسفة سياسية جديدة. فالمسيحية ذاتها وإقرارها كدين رسمى للإمبراطورية كان نتيجة التغير الاجتماعى والفكرى الذى تفاعل لمدة طويلة والذى أثر بدرجة تقرب من التساوى فى مفكرين لم يعتنقوا الدين الجديد، وبالنسبة للأفكار السياسية فان أفكار آباء الكنيسة كانت أغلبها هى أفكار شيشرون وسينيكا. ولتحقيق الدقة فى التأريخ، فإنه لا يوجد سبب لاعتبار عصر المسيحية بداية مرحلة جديدة فى الفكر السياسى.

شيشرون

لا ترجع أهمية شيشرون السياسية إلى ما فيه من أصالة؛ إذ أن مؤلفاته فى الواقع لم تكن ـ كما يعترف هو نفسه بذلك ـ إلا تجميعًا واضحًا للآراء. ومع ذلك فقد كان لهذه المؤلفات فضل لا يمكن إنكاره وهو إقبال الناس على قراءتها والإحاطة بما تضمنته، فكان مجرد تسجيل فكرة فى مؤلف لشيشرون خليقًا بأن يخلدها فى وعى جمهرة القراء على مدى الزمن. أما عن تفكيره السياسى فقد كانت فلسفته مطبوعة بالفلسفة الرواقية التى جاء بها بنائتيوس للجمهور الرومانى ونقلت إلى الدائرة السيبيونية. والواقع أن كل ما عرف عن هذه الفلسفة، كما قامت فى مستهل القرن الأول قبل الميلاد، أنما عرف عن طريق مؤلفات شيشرون. أما مؤلفا شيشرون السياسيان وهما: «الجمهورية» و«القوانين» فقد كتبهما حوالى منتصف القرن وهما يعتبران بمثابة «أفضل الفهارس» التى تسجل الفكر السياسى فى روما ـ وعلى الأخص فى الدوائر المحافظة والأرستقراطية، خلال أيام الجمهورية الأخيرة.

وإذا أردنا أن نفهم شيشرون، وأن نقدر أهمية عمله عن الناحية التاريخية، فعلينا أن نميز تمييزًا حاسمًا بين الأغراض المباشرة التى استهدفها من كتاباته، وبين الأثر البعيد الذى أحدثته هذه المؤلفات على مر الأيام. فأما عن تأثيره فى الفكر السياسى فقد كان عظيمًا جدًا، على حين فشل فشلاً كاملاً فى الأغراض المباشرة التى استهدفها وقتئذ من كتاباته. إذ كان الدافع الأدنى الذى حدا به إلى

الكتابة هو تمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالخدمة العامة (وبمركز رجال الدولة الممتاز ومستقبلهم)، وتنوير القائمين بها وتوسيع آفاقهم بصبغ تفكيرهم بصبغة الفلسفة الإغريقية. فلم يكن هدفه السياسى إذن شيئًا أكثر من العودة بعقارب الساعة إلى الوراء والرجوع بالدستور الجمهورى إلى النمط الذى كان عليه قبل الثورة التربيونية التى أدخلها «تيبريوس جراشوس» وهذا يفسر اختياره سيبيو Scipio وليليوس Laelius كأبطال الحوار فى «الجمهورية»، ولا حاجة إلى القول بأنه لم يكن لهذا الهدف من ناحية الواقعية نصيب فى زمانه، كما لم يكن له أثر بعد جيل واحد من وفاته.

ويمكن القول بصدد هذا الجانب من تفكيره السياسى أنه علق الكثير من الأهمية على فكرتين من أفكاره، وإن لم يكن لهما من اهتمام الجمهور عندئذ نصيب يؤبه له. أما الفكرة الأولى فهى عقيدته الراسخة فى امتياز نظام الدستور المختلط، والثانية هى نظرية التطور التاريخى الدورى للدساتير، وكلتا الفكرتين مأخوذتان من بوليبيوس وربما من بنائيتيوس، بالرغم من محاولته إدخال تعديلات على الفكرتين الأصليتين وفقًا لفهمه الخاص للتاريخ الرومانى. والواقع أن شيشرون كانت تخامره فكرة خطة جيدة كان من الممكن أن تؤدى إلى خير كثير لو توافرت له المؤهلات الفلسفيةالخليقة بإحسان تنفيذها، فقد أراد أن يضع نظرية تؤدى إلى الوصول إلى الدولة «الكاملة» على ضوء نظرية الدستور المختلط مع السماح لمبادئها بالتطور فى إطار تاريخ الدستور الرومانى، كما يستدل عليها من نظريةدورة التاريخ، وكان دستور روما - كما تصوره - أكمل ما تستطيع الخبرة السياسية أن تحقق به قيام نظام للحكم يجمع بين الاستقرار والكمال معًا، ولا عجب من ذلك إذا أخذنا فى الاعتبار أن هذا الدستور كان خلاصة لنتاج فكر العديد من فحول المفكرين ممن اشتركوا فى بحث الموضوع فى ظروف مختلفة فجاءت هذه الخلاصة ممثلة لأشتات الحلول التى عالجوا بها، كل على حدة، مختلف المشكلات السياسية التى أثارها الفكر فليس من العسير الوصول إلى نظرية للدولة ترتكز فى أساسها على الحقائق والتجارب، لا على الحدس والتخمين، ما دام البحث قائمًا على تتبع التطورات التاريخية واستقراء الأحداث

وتحليلها من حيث علاقة كل جانب من الدولة بجوانبها الأخرى، ولكن شيشرون من سوء الحظ أعوزته الأصالة التى كانت خليقة بأن تمكنه من ابتكار نظرية جديدة تنسب إليه ويكون مؤداها إغناء الفكر السياسى بمثال جديد يستند إلى أصول رومانية بحتة متحررة من تحكم المصادر الإغريقية. فنظرية بوليبيوس عن دورة التاريخ وتفاعلها على الدساتير، وتطور هذه الدساتير الرتيب من حسن إلى سىء، من ملكية إلى حكم استبدادى، ومنه إلى حكم أرستقراطى إلى حكم أوليجاركى، ومن حكم أوليجاركى إلى ديمقراطية معتدلة، ومن حكم ديمقراطى إلى حكم الغوغاء، كان مرد تقدير هذه النظرية والإعجاب بها إلى ما اتسمت به من سلامة منطقها واطراده. ولكن الملاحظات التجريبية التى أدت إلى وضع هذه النظرية - فى صورتها الأصلية - إنما استندت إلى ماجريات الأمور فى دول المدينة، وهذه الحقيقة لم تغب، قطعًا، عن تفكير شيشرون. ولعله قد أدرك كذلك أن هذه النظرية لم تكن لتتلاءم مع أفكاره الخاصة عن التاريخ الرومانى، ولذلك يمكن القول إذن أن شيشرون لم يصنع بهذه النظرية أكثر من أن يعيد التحدث عنها سالبًا إياها فى الوقت نفسه ما اتسمت به قديمًا من استطراد منطقها ووضوحه ومطابقته لتاريخ دولة المدينة. وبطريقة مماثلة أشاد شيشرون بمزايا الدستور المختلط الذى اتخذ روما مثالاً له دون أن يوضح الهيئات الرومانية التى تخيلها فى تصوير كل عنصر من عناصر هذا الدستور. ولقد كان هذا الغموض سببًا فى الملاحظة اللاذعة التى أبداها تاكيتوس Tacitus من أن الإشادة بالدستور المختلط أيسر مثالاً من تحقيقه. وليس من شك فى أن الاتجاه إلى تخطيط نظرية عن الدولة تتصل اتصالاً وثيقًا بتاريخ الهيئات الرومانية كان فكرة تثير الإعجاب، وإن أمكن وكان من السهل تحقيقها على يدى رجل استعار النظرية كما هى من المصادر الإغريقية وحاول أن يقحمها إقحامًا على التاريخ الرومانى.

ولعل أعظم ما أسهم به شيشرون بالفعل فى تطور الفكر السياسى هو ما ألقاه من أضواء على نظرية الرواقيين فى القانون الطبيعى فصاغها صياغة انحدرت عنه إلى الفكر الغربى الأوروبى فانطبع بها منذ عهده حتى القرن التاسع

عشر. وقد انتقلت منه أول الأمر إلى رجال القانون الرومان ثم إلى آباء الكنيسة. فكانت الفقرات الهامة من شرحه مرجعًا يستشهد به خلال القرون الوسطى دائمًا. ومن الحقائق التى تسترعى النظر أن النسخة الأصلية لكتابه «الجمهورية» فقدت بعد القرن الثانى عشر ولم تسترد إلا فى القرن التاسع عشر. وبالرغم من ذلك فإن أهم فقرات الكتاب نقلت واستعملت فى كتب «أوغستين» و«لاكتانتوس» وبذلك أصبحت ملكًا مشاعًا فى متناول يد الباحثين. وطبيعى ألا تكون الأفكار التى تضمنها الكتاب جديدة ولا مبتكرة، ولكن الجديد إنما كان من صياغة شيشرون لهذه الأفكار وفى مصطلحات لاتينية من صناعته الخاصة قدم بها الرواقية الإغريقية، وبذلك أصبح الكتاب أعظم وسيلة أدبيةلنشر الفكر الرواقى فى أوربا الغربية. كما يمكن القول بأن فقرات قليلة من كتابة شيشرون أصبحت قراءتها والإحاطة بها ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها لمن يرغب فى دراسة الفلسفةالسياسية فى القرون التى تلت شيشرون.

فأولاً يوجد قانون طبيعى عام ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كله. كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر، تلك الطبيعة التى تجعل الجنس البشرى أدنى ما يكون إلى الله، وفى هذه النظرة تكمن فكرة دستور دولة العالم، أى دستور واحد فى كل مكان. لا يتغير ولا يتبدل فى إلزام جميع الناس وجميع الأمم بأحكامه، وأيما تشريع صدر مخالفًا لأحكام هذا الدستور لا يستحق أن يسمى قانونًا: وذلك لأنه ما من حاكم أو رعية يستطيعون أن يجعلوا من الصواب خطأ.

«هنالك فى الواقع قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم، وهو قانون يماشى الطبيعة وينطبق على كل الناس، وهو قانون خالد لا يتغير، ينبغى للناس، بمقتضى أحكامه، أن يؤدوا ما عليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية. كما يحد من جنوح الناس إلى ارتكاب ما هو خطأ. وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه فى خيار الناس دون شرارهم. وهذا القانون الطبيعى هو مما لا يجوز خلقيًا تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحد من نطاق تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه، بل ولا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملوناعلى

التنحى عن واجبنا فى إطاعة هذا القانون. وهذا القانون من البساطة بحيث لا يحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره. وهذا القانون الطبيعى لايمكن أن يفرض حكمًا على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حكمًا لليوم وآخر للغد؛ إذ ليس هناك إلا قانون واحد خالد لا يتبدل، ملزم لكل الناس فى كل وقت، ولن يكون للناس أبدًا إلا سيد وحاكم واحد هو الله مشرّع هذا القانون ومفسره وراعيه، والذى يعصى من الناس حكم هذا القانون فاقد حتما خير ما فى نفسه بإنكار خير ما هو كائن فى الإنسان من الطبيعة الحقة وهو بذلك خليق بأن يقاسى شر العقوبات ولو نأى بنفسه عن عواقب مخالفة التشريعات الوضعية»[1].

والناس سواسية فى ضوء هذا القانون كما يفسره شيشرون، فهو يؤكد خصوصية المساواة فى إصرار وتصميم؛ إذ يذهب إلى التسليم بأن الناس ليسوا سواء فى المعرفة والعلم وأنه لا يطلب من الدولة أن تسوى بين الناس فى الملكية، ومع ذلك فهى مطالبة بالتسوية بينهم فى الملكات والملكيات العقلية؛ وفى مقومات شخصياتهم النفسية، وفى اتجاهاتهم العامة المتصلة بمعتقداتهم فيما ينبغى أن تكون عليه القيم الشريفة، وفى ذلك كله يستوى جميع الناس. بل إن شيشرون يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن الأمر الذى يحول بين الناس وبين التساوى بغيرهم ليس إلا مزيجاً من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء، وأن للناس جميعًا أيًا كان جنسهم نفس القدرة على اكتساب الخبرات التى يكتسبها غيرهم، وأنهم جميعًا متساوون فى القدرة على التمييز بين ما هو صواب وما هو خطأ.

«ليس فى كل المسائل التى تمخضت عنها مناقشات الفلاسفة شىء أعظم قيمة من تسليمهم المطلق بأننا إنما خلقنا للعدالة، وأن الحق لا ينبنى على آراء الناس، بل على أحكام الطبيعة. وليس أسهل من تبين هذا الواقع إذا أنت تخيلت بوضوح زمالة الإنسان فى المجتمع الشاسع الذى يضمنه إلى أقرانه من بنى الإنسان. فما من شىء واحد آخر (أى بخلاف الإنسان) هو أكثر شبهًا بأمثاله بينما هو فى الوقت ذاته يخالفه ويقابله، كما هو الشأن بالنسبة إلينا بنى الإنسان فى تشابهنا فى الوقت نفسه، لا، فلو لم تكن العادات السيئة والمعتقدات الزائفة

قد انحرفت بالعقول الضعيفة فسارت بها على غير هدى إلى أية اتجاهات أرادها لها الهوى لما تسنى لأحد منا أن ينفرد بذاتية خاصة، ولكان كل الناس متشابهين»(٢).

ولقد ذكر الأستاذ أ .ج. كارليل: «أنه ما من تغير في الفكر السياسي يثير في النفس الدهشة لاكتماله» كالتغير المشاهد بين فكر أرسطو وبين الفكر الجديد الذي تمثله شيشرون المشار إليها(٣). فاستطرد التفكير المتقدم هو في واقع الأمر نقيض التفكير الذي توصل به أرسطو إلى آرائه، فعلاقة الزمالة الحرة بين المواطنين عند أرسطو لا يمكن أن تقوم إلا بين أكفاء متساوين، ولكن لما كان الناس غير متساوين فقد ذهب أرسطو إلى أنه ينبغي أن تكون هذه الزمالة بين المواطنين مقصورة على مجموعة صغيرة منهم تراعى الدقة في اختيارها، أما شيشرون فهو على العكس يستنتج من خضوع الناس جميعًا لقانون واحد، ومن زمالتهم في صفة المواطن، أنه ينبغي أن يكونوا متساوين. فالمساواة عند شيشرون هي حاجة معنوية أكثر منها حقيقة، فهي من الناحية الخلقية تعبير يحمل نفس الاقتناع الذي قد يعبر عنه المسيحي بقوله: إن الله لا يفرق بين الناس حسب مراتبهم أو أنسابهم، فكلهم لديه سواء. وليس في كتاباته إشارة إلى الديمقراطية السياسية بالرغم من أنه لا يمكن الدفاع عن الديمقراطية بغير اقتناع كهذا. والمعنى السائد في تفكير شيشرون هو أن لكل فرد بوصفه إنسانًا الحق في قدر مقدور من الكرامة الإنسانية والاحترام، وأنه بهذا الوصف كامن داخل الأخوة الإنسانية لا خارجها، وحتى لو كان عبدًا فهو ليس، كما قال أرسطو، مجرد آلة تنبض بالحياة، وإنما هو، كما وصفه كريسيبوس، أدنى إلى أن يكون صاحب مرتب استؤجرت خدماته مدى الحياة. أو بعبارة أخرى. وعلى حد وصف كانت Kant بعد ثمانية عشر قرنًا . إن الإنسان ينبغي أن يعامل على انه غاية في نفسه لا مجرد وسيلة. ومن الحقائق العجيبة أن كريسيبوس أقرب إلى «كانت» منهما إلى أرسطو.

والنتيجة السياسية التي يخلص إليها شيشرون من نظرياته الأخلاقية هذه هي أنه ما من دولة تستطيع البقاء باستمرار، لا تستطيع على الأقل أن تبقى في

أية حالةفيما عدا حالةالعجز التام، ما لم يرتكز بناؤها على التزامها الاعتراف بالحقوق التى تربط مواطنيها بعضهم ببعض وعلى التسليم بهذه المبادىء، بل وعلى إظهار ما يقوى وعيها بهذه المبادىء وقيام علاقاتها المشتركة مع جميع رعاياها على هذا الأساس. فالدولة جماعة معنوية، أى مجموعة من الأشخاص يمتلكون الدولة وقانونها بالمشاع بينهم. ولهذا السبب يعرف شيشرون الدولة فى عبارة سامية فيقول إنها «مصلحة الناس المشتركة». وهذا التعريف يعادل فى معناه التعريف الإنجليزى القديم لكلمة «كومنولث Commonwealth»، وفى هذا المعنى تكون حجة شيشرون فى معارضة الأبيقوريين و«الشكاكين» فى دعواهم بأن العدالة هى الخير الذاتى. فالدولة إذا لم تكن قائمة فى الجماعة لأغراض خلقية، وإذا لم يكن قوامها الروابط المعنوية التى تجمع بين الناس بعضهم إلى بعض فلن تكون على حد ما قاله أوغستين بعد ذلك، سوى عصابة مسلحة من قطاع الطرق لسلب الناس أموالهم على أكبر نطاق ممكن. والدولة قد تكون مستبدة، وقد تلجأ إلى حكم رعاياها بالقوة؛ إذ أن القانون الخلقى ليس من شأنه أن يجعل اللاخلقية مستحيلة، ولكن هذه الدولة فى هذا الإطار، أى فى خروجها على قواعد الأخلاق، تفقد طابعها الحقيقى كدولة.

«فالكومنولث» إذن هو مصلحة الناس المشتركة. والناس لا يقصد بهم كل مجموعة من الأفراد يجتمعون حيثما اتفق، بل يقصد بهم أولئك الذين يجتمعون فى أعداد كبيرة من الأفراد الذين يربطهم توافق رأى مشترك بصدد القانون والحقوق والرغبة فى المساهمة معًا فيما يعود عليهم جميعًا بالنفع المشترك»[4].

فالدولة إذن تشبه المؤسسة المساهمة، العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها، وهى تقوم لتزويد أعضائها بثمرات المساعدة المتبادلة والحكم العادل، ويترتب على ذلك نتائج ثلاث. أولاً: بما أن الدولة وقانونها ملك الناس مجتمعين فإن سلطتها إنما تنبثق من قوة الأفراد مجتمعين. فالناس بمثابة منظمةتحكم نفسها بنفسها وتملك بالضرورة القوة اللازمة لتحتفظ بكيانها واستمرارها فى البقاء Salus populi supremalex esto ثانيًا استخدام القوة سياسيًا ذلك الاستخدام السليم القانونى هو فى حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، والموظف العام

الذى يمارس استخدامها إنما يعتمد فى ذلك على ما لديه من السلطة بحكم وظيفته، وسنده فى ذلك القانون بحسبانه هو نفسه صنيعة هذا القانون.

«فكما يحكم القانون الموظفين يحكم الموظفون الناس. ويمكن أن نقول بحق إن الموظف ليس إلا قانونًا ناطقًا، وإن القانون ليس إلا موظفًا صامتًا»(٥).

ثالثًا : إن الدولة نفسها، بما فى ذلك قانونها، تخضع دائمًا لقانون الله، أو القانون الأخلاقى، أو القانون الطبيعى. ذلك القانون الأعلى للحق الذى يعلو على التصرفات البشرية والمنظمات الدنيوية. واستعمال القوة ليس إلا أمرًا عارضًا فى طبيعة الدولة إذ لا يمكن تسويغه إلا بشدة الحاجة إليه لتفيد مبادىء العدالة والحق.

ونالت هذه المبادىء العامة للحكم - أى انبعاث السلطة من الشعب، ووجوب ممارستها بالاستناد إلى القانون، والحاجة إلى تسويغها بمسوغات خلقية - نالت هذه المبادىء العامة للحكم تأييدًا مطلقًا بعد مدة قصيرة من دعوة شيشرون إليها وظلت من بديهات الفلسفة السياسية خلال قرون عدة. فلم يكن هناك خلاف جوهرى فى الرأى حول هذه المبادىء من جانب أحد خلال القرون الوسطى كلها، وأصبحت جزءًا من ميراث البشرية من الأفكار السياسية. ومع ذلك فيمكن القول بإمكان قيام خلاف كبير فى الرأى بشأن تطبيقها العملى حتى بين أناس ممن لا يساورهم أقل شك حول المبادىء نفسها. فالناس متفقون على ازدراء الطاغية واستنكار حكمه، وعلى أن هذا الطغيان هو إساءةمريرة فى حق شعبه، وعلى الرغم من ذلك فإن الدور الذى يحق للناس أن يقوموا به لمحاربة الطغيان ليس واضحًا، وكذلك شخصية من تقع عليه مسئولية أن يتزعم مناهضة الطغيان نيابة عنهم والحد الذى متى بلغه سوء استعمال سلطة الطغيان حق للناس العمل على مقاومة سلطة الحاكم. وبصفة خاصة فإن القول بأن السلطة السياسية تستمد من الشعب لا يدل فى ذاته على أية نتائج سياسية مترتبة عليه كتلك التى استخلصت فى الأمنة الحديثة كنتائج ديمقراطية لكون الأمة مصدر السلطات. فشيشرون لا يخبرنا عمن يملك حق الكلام باسم الأمة ولا كيف يؤول إليه هذا الحق، ولا يحدثنا بدقة عمن هم «الناس» أو «الأمة» التى يتكلم عنها،

وهذه جميعًا مسائل ذات أهمية عملية كبرى؛ إذ أن استعمال المبادىء القديمة التى ذهبت إلى القول بأن السلطةالسياسية إنما تنبع من الناس، والذى يستهدف الدفاع عن أشكال الحكومة النيابية الحديثة الممثلة للشعب لم يكن فى حقيقة الأمر إلا مجرد تطور لفكرة قديمة لتتلاءم مع موقف جديد.

رجال القانون الرومان

إن المرحلة التقليدية التى عاصرت تطور الفقه الرومانى كانت هى القرنين الثانى والثالث بعد الميلاد، وقد جمعت كتابات فحول الفقهاء فى ذلك العهد فى مدونة نشرها الإمبراطور جستنيان Justinian سنة ٥٣٣. والفلسفة السياسية التى تضمنتها هذه الكتابات القانونية كانت فى حقيقتها تكرارًا للنظريات التى قال بها شيشرون بعد تنقيحها وتنسيقها.

وليس الفكر السياسى الوارد فى هذه المؤلفات إلا أحد جوانبها المحدودة الأهمية، إذ أن الفقرات التى تناولت فيها هذه المؤلفات الفكر السياسى لم تكن عديدة ولا واسعة الإحاطة بالموضوع؛ ذلك لأن رجال القانون كانوا فى كتاباتهم فقهاء شارحين ولم يكونوا فلاسفة. ولذلك فكثيرًا ما يصعب علينا الحكم بمدى جدية الأفكار الفلسفية التى نصادفها فى كتابات هؤلاء القانونيين، إذ لا نتبين ما إذا كان الكاتب قد أقحم هذه النظرية الفلسفية لمجرد تجميل كتاباته، أم أنها كانت ذات تأثير حقيقى فى تخريجه للقانون. وغنىّ عن البيان أن رجال القانون لم يرموا قط إلى استنباط فلسفة سياسية، أو إلى تطعيم القانون بالفلسفة، ففلسفة رجال القانون الرومانيين لم تكن فلسفة بالمعنى الفنى الدقيق، إذ لم تخرج عن كونها مجرد تخيلات اجتماعية وخلقية عامة، أغلب الظن أنها لم تغب عن ذهن الأذكياء من الرجال الذين عاصروا هؤلاء القانونيين. وهذه التخيلات والأمثلة إنما أوردها هؤلاء القانونيين على اختيار المثل الفلسفية المستعارة من آراء الرواقيين وتعاليم شيشرون. فنظريات الأنانية الفردية التى تضمنتها كتابات «الأبيقوريين» و«الشكاك» كانت دون شك فى متناول رجال القانون، ولكنهم مع

ذلك نأوا عنها ولم يجدوا حاجة تدعوهم إلى استخدامها. ومن الخطأ أن نظن أن كتابات رجال القانون كانت عزيمة الأهمية من ناحية النظريات السياسية لمجرد أن معالجتهم لها كانت مشوشة وغير ذات منهج منظم، فإن سيطرة القانون الروماني على الفكر في أوروبا الغربية وتأثيره فيه كان من شأنه إضفاء أهمية بالغة على الآراء التي يثبت ورودها في أقوال شراح هذا القانون. فضلاً عن أن أيما صورة فكرية عامة تضمنتها دراسات القانون كانت حليقة بأن يذيع أمرها بين المتعلمين ورجال القانون على السواء، وبذلك ينتهي الأمر بهذه الصورة أو الفكرة عن طريق النقل إلى أن تصبح فكرة عامة معروفة حتى لغير المتعلمين. وقد انتهى الأمر بالقانون الروماني أن أصبح قوة من أعظم القوى الفكرية في تاريخ الحضارة الأوروبية، وذلك بسبب ما تضمنه من مبادئ، ومن تصنيف للمعرفة في مختلف فروعها، مما جعل الناس جميعًا في حاجة إلى تعرف هذا الأسلوب في التصنيف في مختلف الموضوعات، ومن بينها طبعًا دراسة المسائل السياسية. فقد أصبح أسلوب القانونيين في البحث وترتيب الحجج منهجًا عامًا مقبولاً لمختلف أساليب البحث النظري والسياسي، وذلك بحكم ما تضمنه منطق هؤلاء القانونيين من معالجة لحقوق الأفراد ومن تسويغ لسلطة الحاكمين.

ويسلم رجال القانون الذين نقلت آراؤهم في مدونة چيستنيان، وكذلك الذين أقاموا نظم چيستنيان في القرن السادس، بنماذج ثلاثة من نماذج القانون هي القانون المدني ius civile وقانون الأمم أو الشعوب ius gentium والقانون الطبيعي ius naturale. والقانون المدني بالطبع هو القانون الأهلي للدولة أو مجموعة الأحكام القانونية الملزمة. أما النوعان الآخران من أنواع القانون فليسا بهذا الوضوح، لا من ناحية التفريق بين قانون الشعوب والقانون الطبيعي، ولا من ناحية العلاقة بين الاثنين وبين القانون المدني. وقد استعمل شيشرون كلا الاصطلاحين - أي قانون الشعوب والقانون الطبيعي - دون أن يحاول التمييز بين مدلولها. ويبدو أن الأصل التاريخي للتفرقة بين الاصطلاحين هو - كما سبق القول في فصل آخر - أن التعبير «قانون الشعوب» كان من عمل رجال القانون على حين كان تعبير القانون الطبيعي هو استخدام لتعبير فلسفي إغريقي،

ومدلول كل من التعبيرين متداخل عند رجال القانون المتقدمين وعند شيشرون على السواء. فكلاهما بغير تفرقة يعبر عن مبادىء هى من البديهيات العامة المشتركة فى قوانين شعوب مختلفة، كما يعبر عن مبادىء معقولة متوارثة وصحيحة بغير حاجة إلى ردها إلى أى نظام معين من النظم القانونية. ولم تكن للفروق بين هذه المبادىء القانونية أهمية عملية، إذ كان الاستعداد العام لقبول هذه المبادىء والرضا بها هو المحك الذى تختبر به مشروعيتها ومدى الخضوع لها، ولا غرو أن القرينة فى أن الأحكام العامة التى انتهى إليها الناس اجتهادًا كل على حدة كانت أدنى إلى القبول العام من الأحكام غير المألوفة لأى فريق من الناس.

وبمرور الزمن وجد رجال القانون أسبابًا تسوغ التفريق بين قانون الشعوب والقانون الطبيعى، فعندما كتب جيوس Gaius مثلاً فى القرن الثانى استمر على معاملة التعبيرين باعتبار أنهما مترادفان، أما ألبين Ulpian ومن بعده كتاب القرن الثالث فقد اتجهوا إلى التفرقة بين مدلول القانونين[٦]. وقد أضفت هذه التفرقة على التعريف القانونى الكثير من التحديد وإن تضمنت نقدًا خلقيًا للقانون فى خصوصية أن الأمر الذى يتوافق الناس عامة على ممارسته ليس بالضرورة معصومًا من الخروج على العدل أو العقل لمجرد توافر هذا التوافق. ولعل النقطة التى يفترق عندها قانون الأمم عن القانون الطبيعى افتراقًا مميزًا هى مقطة الرق؛ فالطبيعة تؤكد أن الناس يولدون جميعًا أحرارًا متساويين، فى حين أن قانون الشعوب يبيح الرق ويقبله[٢]. وليس من السهل علينا أن نتعرف كنه هذه الحرية الطبيعية كما فهمها رجال القانون الذين أكدوا بوضوح بعض التوفيق، لتزويد العبيد وغيرهم من الطبقات المضطهدة ببعض الضمانات القانونية، نستطيع أن نقول إن اتجاه رجال القانون فى هذه المسألة كان هو اتجاه التحفظ الأدبى بصدد نظام لم تكن قانونيته محل مناقشة فى أى قانون وضعى قائم، وربما كانت بصدد نظام لم تكن قانونيته محل مناقشة فى أى قانون وضعى قائم. وربما كانت نظريتهم فى ذلك - على حد تصوير الأستاذ كارليل - هى أن مجتمعًا أطهر أو أرقى من مألوف المجتمعات كان خليقًا بأن يخلو من وجود الرق فيه، أو بالا يسمح بقيامه. ومهما يكن من أمر فإن هذا هو ما يمكن أن تفسر به مثل

هذه الفقرات بعد أن جعلت الديانات قصة خروج الإنسان من الجنة عقيدة عامة.

وسواء أكان المحامون قد ميزوا بين قانون الشعوب والقانون الطبيعى أم لم يميزوا فإن أحدًا منهم لم يكن ليشك فى وجود قانون أسمى من أى تشريع موضوع تسنه أية دولة. فقد تخيلوا القانون، كما تخيله شيشرون، كمفهوم عقلى عام غير متغير، ومقدس، وذلك على الأقل فيما يتصل بمبادئه الأساسية عن فكرة الحق وفكرة العدل. ولم يكن القانون الرومانى، كما لم يكن القانون الإنجليزى العام وليدا التشريع المكتوب إلا فى نطاق محدود، ولذلك لم يفترض قط فيهما توافر تلك القرينة التى شاعت حديثًا وهى أن القانون لا يمثل شيئًا أكثر من إرادة مجلس تشريعى مختص، ذلك لأن الرأى عندئذ كان يذهب إلى أن الطبيعة تفرض صورًا معينة لا يستطيع القانون الوضعى إلا أن يلتزم بها ويكيف عمله معها كخير ما يستطيع، وإن أى قانون غير مشروع لا يعتبر قانونًا على الإطلاق كما قال شيشرون. ولقد سادت فكرة وجود هذا القانون الأسمى خلال العصور الوسطى كلها، بل وانحدرت إلى العصور الحديثة. ولقد وصف سير فردريك بولوك Sir Frederick Pollok الفكرة الأساسية فى القانون الطبيعى منذ الجمهورية الرومانية إلى الآن فقال: «هى المسوغ المقبول لأيةصورة من صور التشريع الوضعى على أساس المواءمة بينه وبين طبيعة الإنسان ككائن عقلى واجتماعى»[٨].

فالقانون الوضعى من الوجهة النظرية إذن هو استنباط القواعد التى تحقق كأفضل ما يمكن العدالة والحق اللذين هما أهداف القانون وفيصل الحكم على مستواه، أو هو كما يقول «ألبين» نقلاً عن سلزوس Celsus:

«العدالة هى اتجاه ثابت وملزم - إلى إعطاء كل ذى حق حقه. وسنن القانون تقضى بأن تحيا حياة شريفة، وألا تسىء إلى أحد، وأن تعطى كل فرد ما هو حقه، وفقه التشريع هو الإحاطة بكل ما هو إنسانى وسماوى. هو علم التفريق بين ما هو حق وما هو باطل»[٩].

وفى ضوء ما تقدم فإن رجل القانون هو «كاهن العدالة» المتعمق فى ممارسة فلسفتها الحقة، لا مجرد مشتغل بنصوص القانون وشكلياته. وما بنا من حاجة إلى أن ننظر إلى عبارات «ألبين» الخطابية بحسبانها تعبيرًا دقيقًا لتصوير فكرة القانون ومع ذلك فما من شك فى أن الفقهاء الرومان قد بنوا دعامة من الفهم الصحيح للقانون وروحه، لم يكن للعالم عهد بمثلها من قبلهم. وبالرغم من أن التغييرات التى أدخلوها على فهم القانون وفقهه كان لها أسبابها الاقتصادية والسياسية المتصلة بوقتهم وظروفهم، فإنهم بغير شك لم يرسموا هذه القيم لصناعة القانون إلا متأثرين بما ينبغى أن تكون عليه مهنتهم من ناحية المثل العليا.

كان معنى القانون الطبيعى هو جماع تخيلهم لما ينبغى أن يكون عليه القانون فى ضوء تصورهم لمبادىء قانونية سامية كثيرة منها مبدأ المساواة أمام القانون، واحترام التعهدات، والتزام الصدق والعدل فى المعاملات، وتعظيم شأن القصد (النية) الذى استهدفه المتعاقدون بحيث يعلو من الكلمات والتعبيرات المكتوبة، والمحافظة على مصالح التابعين المتوقفة شئون حياتهم على غيرهم، والتسليم بأحقية الدعاوى المؤسسة على صلات النسب أو الدم. فاتجهوا إلى تحرير الإجراءات من الشكليات المجردة، وجعل العبرة فى العقود بالتقاء الإرادة لا بالعبارات المكتوبة الغامضة القابلة للتأويل، وحطمت سلطة الأب المطلقة على مال أبنائه وأشخاصهم، كما منحت المرأة المتزوجة مركزًا قانونيًا معادلاً تمامًا لمركز زوجها فى الإشراف على ممتلكاتها وعلى أطفالها. وأخيرًا أمكن إحراز نجاح كبير من إحاطة العبيد بضمانات قانونية هامة، وذلك عن طريق حمايتهم من أعمال القسوة من ناحية، وتسهيل عتقهم وتحريرهم من ناحية أخرى. وقد اعتبر رودلف ستملر Rudolf Stammler أحد كبار أنصار «القانون العادل» فى العصر الحاضر أن هذا الإيمان العميق بالعدالة كان تتويجًا للفقه الرومانى؛ فهو يقول:

«وفى رأيى أن هذا الإيمان هو المغزى العام الشائع فى التفكير التقليدى للفقهاء الرومان وفيه تتجلى القيمة الدائمة الخالدة فيما أسهم به هذا الفكر،

فقد توافر لهؤلاء الفقهاء من الشجاعة ما مكنهم من أن يرتقوا بأبصارهم من مستوى التفصيلات العادية المحلية للقضايا إلى مستوى واسع الآفاق ينظر إلى الكل أكثر مما ينظر إلى الجزئيات ودقائق التفصيلات، وكان اتجاههم هذا ينعكس فى امتناعهم عن التقيد بأحكام اللوائح الوضعية الضيقة عندما يدرسون القضية وفى الاتجاه بفكرهم إلى النجم العالى الهادى فى كل قانون الا هو تحقيق العدالة فى الحياة»[١٠].

ويجدر بنا الا ننسى أن هذه الإصلاحات فى القانون الرومانى لم تكن من نتاج المسيحية بالرغم من أنها استكملت كيانها بعد بداية العصر المسيحى، فهذا الأثر الإنسانى الفعال كان رواقيًا فى صميمه، وليس هناك دلائل تبين وجود أى أثر للجماعات المسيحية فى فقهاء التشريع العظام خلال القرنين الثانى والثالث. فقد نستطيع تلمس الأثر المسيحى فى كرحلة متأخرة فى أيام قسطنطين وما بعده، ولكن هذا الأثر لم يتمش مع الاتجاهات التى سبق لنا أن بيناها فكان الغرض من اتجاهات تأثير المسيحية فى التشريع هو العمل بوسيلة أو بأخرى على إيجاد وضع قانونى للكنيسة ولرجالها، أو مساعدة الكنيسة على تنفيذ سياستها الخاصة. ومما يذكر من أمثلة التغييرات القانونية التى حققتها الكنيسة فى اتجاهها إلى حماية مصالحها ما أدخلته من الحقوق القانونية كحق التملك بالوصية، وتحديد اختصاصات محاكم الكرادلة، وتنظيم سلطةالرقابة على أموال الخيرات، وإلغاء القوانين التى تحرم التبتل (العزوبة)، وإصدار القوانين التى تحارب الإلحاد والردة.

وأخيرًا فإن القانون الرومانى قد بلور النظرية القائلة بأن سلطة الحاكم إنما تستمد من الشعب، وهى النظرية التى تضمنتها آراء شيشرون. وهذه النظرية لخصها «ألبين» فى جملة لا يفتأ الكتاب يرددونها ويستعيرونها:

«إن إرادة الإمبراطور لها قوة القانون بحكم أن الشعب قد نقل إليه، وفوضه، فى استعمال جميع سلطاته ومقدراته، بل ركزها فيه»[١١].

وينبغى أن نفهم هذه النظرية فى مدلولها القانونى البحت كما يتضمنه

مغزاها الفنى، فهى فى ذاتها لا تسوغ الحكم الملكى المطلق كما أراد البعض استخدام الجزء الأول منها لتسوغ طغيان الملوك، وهى أيضًا لا تسوغ منح السلطة المطلقة للحكومات النيابية التى أوّلت بعد ذلك بأنها سيادة الشعب، فإن الزعم بأن هذه النظرية إنما أريد بها تسويغ السيادة الشعبية المطلقة فى عصر الرومان يعد زعمًا سخيفًا إذا خيل إلى الأذهان أن هذا هو ما رمى إليه «ألبين» فى الوقت الذى كتب فيه هذه العبارة. والحقيقة أن هذا هو ما رمى إليه «ألبين» فى الوقت الذى كتب فيه هذه العبارة. والحقيقة هى أن الفكرة كامنة فى عبارة «ألبين» هى تلك التى عبر عنها شيشرون حينما ذهب إلى أن القانون هو الملكية السامة للشعب فى حدود سلطاته كمجتمع متكامل. وتبدو نفس الفكرة فى النظرية القائلة بأن القانون المنبثق من العادات والتقاليد إنما يستند إلى رضا الشعب بحكم أن هذه التقاليد والعادات لا توجد إلا نتيجة لمعارضة الناس لها، وقبول مضموناتها. كما تبدو هذه النظرية فى تصنيف المصادر التى يستمد القانون كيانه منها. وعلى ذلك فإن القانون يمكن أن يستمد قوته من تشريع يقره مجلس شعبى، كم يمكن أن ينبع من موافقة صادرة من هيئات مختصة فى المجتمع تصوّت له كما هو فى الجمعيات الشعبية، كما يمكن أن ينتج القانون من مرسوم يصدره مجلس الشيوخ أو مرسوم يصدره الإمبراطور أو من لوائح يصدرها الموظفون المختصون فى حدود صلاحيتهم. وفى جميع الأحوال يتطلب فى مصدر التشريع الحصول على ترخيص سابق بالسلط، ومهما يكن من أمر فإن المرجع الأخير فى سلطة التقنين إنما هو الحافز القانونى المتوارث والكامن فى شعب منظم سياسيًا. ويمكن القول بصفة عامة إن كل شكل من أشكال الحكومة يمثل الشعب إلى درجة ما، وفى شكل من أشكال التمثيل، ومع ذلك فإن هذا التخريج لا يعنى الربط بين الصفة التمثيلية والتصويت، كما لا يعنى أن الصلاحية للتصويت هى حق كامن متوافر فى كل الناس؛ فالشعب «ككل» وحدة تختلف تمامًا عن الأشخاص الذين قد يكوّنونه فى أى وقت معين.

وفى الوقت نفسه فقد احتفظ التشريع بأثر أساسى من النظرية القديمة التى كانت تذهب إلى أن القانون «هو عقل لا يتصل بالأشخاص» ويترتب على ذلك

قيام تفرقة أدبية واسعة بين الحكومة القانونية والطغيان الناجح، ورغم أن الأولى كثيرًا ما تكون سيئة وتكون الثانية حازمة ناجحة فى بعض الأحيان، فإن الخضوع لحكم القانون لا يتعارض مع الحرية المعنوية والكرامة الإنسانية. فى حين نجد أن الخضوع لحكم سيد، كائنًا ما كان حنوّه وترفقه، ممقوت ومهين ومزر من الناحية الخلقية. وقد احتفظ القانون الرومانى بالروح المستمدة من عبارة شيشرون الخالدة «نحن خدم القانون حتى نتمكن من أن نكون أحرارًا»[1] ولعله لا توجد دلالة أقوى على مدى قوة هذه العقيدة وتأثيرها اللاحق فى المثل العليا الأوروبية من حقيقة خلود هذه الفكرة فى نظام قانونى بلغ مداه من النضج، فى وقت كانت سلطة الأباطرة الشخصية فيه مطلقة لا تحدها حدود، وكانت سلطتهم مستندة فى أغلب الأحيان إلى القوة وحدها. وإنها لحقيقة ثابتة أن المثل العليا الكامنةفى القانون، التى قد تكون قد تسللت من مجتمع دولة المدينة الحر، كانت عاملاً دائم التأثير فى الحضارة الأوروبية السياسية مكنتها من الاحتفاظ بمقوماتها والسير قدمًا عبر عصر طويل سادته ذلة الاستعباد والاسترقاق المتخلفة عن الطغيان الشرقى القديم.

هوامش الفصل (التاسع)

(١) Republic, III, 22. Trans by Sabine and Smith.
(٢) Laws. I, 10.28-29 (trans. by C.W. Keyes).
(٣) A History of Mediaeval Political Theory in the West, Vol. I (1903), p.8.
(٤) Republic, I, 25.
(٥) Laws, III, I, 2.
(٦) A.J. Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory., Vol. I (1903), pp. 38 ff.
(٧) Digest, I, I, 4; I, 5, 4; 12, 6, 64; Institutes, I. 2, 2.
(٨) "The History of the Law of Nature", in Essays in the law (1922), p. 31.
(٩) Digest, I, I, 10.
(١٠) The Theory of Justice, Eng. trans. (1925), p. 127.
(١١) Digest, I, 4. I.
(١٢) Pro Cluentio, 53, 146.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Romn Stoiciam. By E.V. Arnold. Cambridge, 1911. Ch. 12.

:Classical Roman Law". By W.W. Buckland. In the Cambridge Ancient History, Vol. XI (1936). Ch. 21.

A History of Mediaeval Political Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936. Vol. I (1903), Parts I and II.

On the Commonwealth, Marcus Tillius Cicero. Eng. trans. by George H. Sabine and Stanley B. Smith. Columbus, Ohio, 1929. Introduction.

The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius. By M.L. Clarke. Cambridge, Mass., 1956.

Rome the Law-giver. By J. Declareuil. Eng. trans. by E.A. Parker. London, 1927. Prolegomena.

City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until Augustus. By Mason Hammond. Cambridge, Mass., 1951.

Historical Introduction to the Study of Roman Law. By H.F. Jolowicz. 2d ed. Cambridge, 1952. Ch. 24.

"The Idea of Majesty in Roman Political Thought". By Floyd S. Lear. In Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain. Cambridge, Mass., 1936.

:Natural Law in Roman Though". By E. Levy in Studia et documenta historiae et iuris. Vol. XV. (1949), pp. 1-23.

The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages. By C.H. McIlwain. New York, 1932. Ch. 4.

Ciceron et les sources de droits. By Maurice Pallasse. Paris, 1946. Gai Institutiones, or Institutes of Roman Law by Gaius. Eng. trans. by Edward Poste. 4th ed. rev. and enlarged by E.A. Whittuck. With an Historical Introduction by A.H.J. Greenidge.London, 1925.

History of Roman Legal Science. By Fritz Schulz. Oxford, 1953. Reprinted with additions from 1946.

Roman Law in the Modern World. By Charman. 3 vols. Boston, 1917. Vol. I, History.

الفصل العاشر

سينيكا وآباء الكنيسة

تعارضت فكرة الجنس المشترك، كما نمّاها الفقهاء، مع مقاييس القيم التى سادت دولة المدينة فى ناحية أساسية هى ناحية الاعتقاد فى المساواة الإنسانية، لكنها سايرت هذه القيم فى ناحيةآخرى. فقد اعتقد شيشرون وأفلاطون من قبله أن إنشاء الدولة أو حكمها هو العمل الذى يستطيع الإنسان البطل أن يظهر فيه نفسه فى صورة أقرب ما تكون إلى صور أقرب ما تكون إلى صور الآلهة. فقد آمن الاثنان. شيشرون ومن قبله أفلاطون. بأن حياة تبذل فى الخدمة العامة فى ميدان السياسة هى التاج الأسمى الذى يزين رأس الخير الإنسانى. إن نظام مركزية السلطة العامة المحكم، الذى طبع القانون الرومانى، لا يعكس وحدة الإمبراطورية الإدارية فحسب، بل يعكس كذلك الإيمان القديم بأن الدولة هى المؤسسة العليا بين الجماعات الإنسانية. وفى حدود هذه الأفكار السياسية التقليدية لم يتجه إلى إجازة قيام حالة من الانقسام فى ولاء المواطن، بحيث يمكن أن ينازع نفسه إخلاص آخر يستطيع أن يصرفه عن نداء واجباته المدنية، أو أن يقوم فى نفسه عائق يحول دون قدرته على المواءمة بين ولائه لمدينته وولائه لربه. وهذه المقابلة بين الولاءين الدنيوى والدينى، أو بعبارة أخرى، الولاء «لمدينة الأرض» و«مدينة السماء»، التى صورها وأبدع تصويرها إمبراطور رومانى ذو

ضمير حيّ لم يعرف زمانه من هو أعدل منه بين الحاكمين[1]، لم يلبث أن تبدت كعارضة من العوارض التى آذنت بمولد انشقاق جديد فى خبرات الإنسان الْخلقية. فإننا نستشف من ولاء ماركوس أوريليوس للواجب الذى اختارته الآلهة للقيام به وهو ولاء لا بدع أن يكون ولاء المجهد المستسلم، أو هو ولاء المتلهف المتحرق إلى حياة أكثر عمقًا وأوفى جزاء، نستشف من ذلك الولاء كيف حلقت روحه . وما كانت إلا روح وثنىّ . فى سماء الخيال وعالم المجهول حين صورت السماء كجنة وجزاء للحاكم العادل الممتاز. فالثمرة الناضجة التى تخيلها ماركوس جزاء لجهد الحياة الدنيوية ونصبها إنما كانت فى توفيقه فى الدعوة إلى الريمان بوجود حياة روحية أرفع مما يمكن أن يوجد على الأرض، وهى ثمرة إن تكن دعوته وتعاليمه قد أنضجتها فإنها نمت وترعرعت فى تربة طالما أسهم من سبقوه فى إعدادها.

سينيكا

إذا قارنا شيشرون بسينيكا، الذى كتب بعده بقرن، بدا لنا اختلاف القيم التى قيست بها حرفة السياسة واضحًا، وبدا لنا كيف هبط بالتدرج الإيمان القديم بقدرة رجال الحكم على النجاح فى معالجة المسائل الاجتماعية. وإن المقارنة لكفيلة بأن تعكس لنا أثر هذا الفارق الزمنى فى الفكر الرومانى، فنتبينه فى عهد الإمبراطورية عن طريق سينيكا كما تبيناه فى أواخر عهد الجمهورية عن طريق فكر شيشرون. ،والمقابلة أدعى إلى أنعام النظر إذا أدخلنا فى الاعتبار ضآلة الفوارق الأساسية بين معتقدات الرجلين الفلسفية. فكلاهما متأثر بفلسفة رواقية كهنوتية تلتمس فى الطبيعة أسس تقويم مستويات الخير والحكمة، وكلاهما مؤمن بأن عصر الجمهورية الأعظم هو المرحلة التى بلغت فيها روما أوج نضجها ثم بدأت بعدها فى الانحدار. وبالرغم من وجود هذا التماثل بين الرجلين فإن هناك فارقًا هامًا بينهما . فقد خيل إلى شيشرون أن تلك الذروة المزدهرة . أى عصر الجمهورية فى روما . قد تستعاد فى يوم من الأيام، فى حين آمن سينيكا . وزير نيرون . بأن زمان مثل هذا الوهم قد فات، وأن روما قد سقطت فى أحضان الشيخوخة فعمّها الفساد، وغدا قيام الحكم المطلق فيها

ضرورة ليس منها محيص. وقد أبدى سينيكا من ضروب التشاؤم واليأس فى كل ما اتصل بالمسائل السياسية والاجتماعية ما يهون معه ما فاض به الأدب اللاتينى فى القرن الثانى المسيحى[٢]. فقد ذهب إلى أن الأمر قد ساء إلى حد لم يعد معه موضع التساؤل هو ما إذا كان لزامًا أن يقوم الحكم المطلق، بل التساؤل هو عمن عساه يكون الطاغية؟ بل أنكى من ذلك أنه بلغ به التشاؤم إلى حد الزعم بأن الاعتماد على الطاغية أفضل من الاعتماد على الجماهير؛ إذ أن جمهرة الشعب من الشر والفساد بحيث تغدو أكثر قسوة من الحاكم الطاغية. ومن ثم فإنه من الواضح أن احتراف السياسة ما كان ليعود على الرجل الصالح إلا بالقضاء على ينبوع الخير فى نفسه، وأن الرجل الصالح ما كان ليستطيع فى فى هذه الظروف أن يحقق خدمة بنى قومه بالتماس الوظائف السياسية. ولهذه الأسباب ولمثلها لم يعلق سينيكا أهميةما على تحقيق ما فيه خير للناس.

على أن ذلك لا يعنى أن سينيكا قد ذهب إلى أن الرجل الحكيم ينبغى له أن ينزوى بالانسحاب من المجتمع الذى يعيش فيه. فقد أصر على الدعوة إلى قيام الرجل الصالح بواجبه الأدبى بعرض خدماته فى أية صورة كانت. وهو فى هذه الدعوة قد التقى بشيشرون، ولم يقل عنه حماسة فى الدعوة إلى هذا الرأى وفى الجزم باستنكار اتجاه الأبيقوريين فى نشدان لذاتهم الخاصة التى يحققونها ويهملون شأن المصالح العامة. على أن سينيكا - على خلاف شيشرون، بل على خلاف كل من سبقوه من الفلاسفة السياسيين والاجتماعيين - قد انتهى إلى تصوّر وجود وظيفة اجتماعية لا تتطلب منصبًا من مناصب الدولة، ولا عملاً ذا طابع سياسى. وهذا النظر ينحو بغير شك نحوًا جديدًا بالمذهب الرواقى الذى يقول إن كل إنسان هو بطبيعة الأشياء عضو فى عالمين كليين هما: عالم الدولة المدنية التى تضمّه، وعالم دولة أكبر يتكون من جميع الكائنات العاقلة التى تربطه بها وشائج الإنسانية. أما بالنسبة إلى سينيكا فإن العالم الأكبر أقرب إلى أن يكون مجتمعًا من أن يكون دولة، وأن الأواصر التى تسود هذا العالم أقرب إلى أن تكون معنوية أو دينية من أن تكون قانونية أو سياسية. ويبنى سينيكا على ذلك أن الرجل الحكيم الصالح يؤدى خدمة إلى الإنسانية جمعاء بالرغم من خلو يده

من السلطة السياسية. وهو إذ يفعل ذلك إنما يفعله بحكم صلاته بأقرانه واحتكاكه بهم، بل هو يؤدى هذه الخدمة حتى عن طريق تأملاته الفلسفية. فالرجل الذى يستطيع أن يعلم البشرية شيئًا مما حصل عليه من خبرة وآراء، إنما يشغل فى المجتمع منزلة أنبل من منزلةالحاكم السياسى وأنفذ أثرًا. بل وليس من قبيل تحميل مذهب سينيكا ما لا يحمله، أن يقال إن عبادة الخالق هى فى ذاتها خدمة إنسانية صادقة، وهو القول الذى يتمشى فى الواقع مع تعاليم الكتاب المسيحيين.

إن لاتجاهات سينيكا فى هذا الصدد أهمية بالغة، ففلسفته الرواقية - كتلك التى جاء بها ماركوس - تنطوى على عقيدة دينية أصيلة عميقة: إذ تدعو إلى القوة وإلى تلمس أسباب العزاء فى شئون الدنيا، وتنحو كذلك إلى إطالة التأمل فى الحياة الروحية. ومفهوم هذه التفرقة بين المطالب الدنيوية والروحية هو أن الجسد ليس إلا «قيود الروح وظلماتها»، و«أنه يتعين على الروح أن تكافح عبء الجسد»[٣]، وكان هذا المفهوم فى الحق طابع المجتمع الوثنى الذى نشأت المسيحية فى ظله وترعرعت. لقد أدت حاجة الإنسان المتزايدة إلى تلمس العزاء الروحى إلى إعلاء شأن الدور الذى يلعبه الدين فى حياته، فجعلت من هذا الدين - وبصرف النظر عن المطالب الدنيوية - الوسيلة الوحيدة للاتصال بحقائق أسمى وأعلى مقامًا. فأخذت النظرية التى آمنت بها العصور التقليدية بشأن وحدة الحياة الدنيوية فى صميمها فى الانحلال، على حين شرع الدين فى التبلور فى كيان مستقل يقف إلى جانب الدولة، بل قد يكون فى حقيقة الأمر فوق الدولة، وتفرع عن ذلك النمو المستقل لمفهوم الدين أن استطاعت المصالح الدينية أن تعيش فى هيئة خاصة بها لها كيان مستقل يمثل على سطح الأرض الحقوق والواجبات التى يشارك الناس فيها بعضهم بعضًا بحسبانهم أعضاء فى المدينة السماوية. وما إن بدا هذا الكيان المستقل فى شق طريقه إلى الوجود فى صورة الكنيسة المسيحية حتى شرع - بمنطق الحاجة التى تولد عنها - فى الاستحواذ على ولاء الناس بدعوة ينفرد بها، وتعجز الدولة عن أن تنافسه فيها. ولم يكن تفسير سينيكا لوجود هذين العالمين - عالم الأرض وعالم السماء - إلا

واحدًا من أوجه التشابه العديدة التى تربط بين تفكيره وتفكير المسيحيين، ولقد أفضى ذلك التشابه فى الأزمنة القديمة إلى اصطناع طائفة من الخطابات المزيفة التى قيل بتبادلها بين سينيكا والقديس بولس.

وهناك جانبان آخران من جوانب تفكير سينيكا لا يخطىء الدارس فى تبين وثيق اتصالهما بالنزعة الدينية التى سادت فلسفته. الجانب الأول هو عمق شعوره بما فى الطبيعة الإنسانية من خطيئة متوارثة. أما الجانب الآخر فيلتمس فيما يستشف من النزعة الإنسانية التى تطبع مستوياته الخلقية، والتى ازدادت وضوحًا فى الفلسفة الرواقية المتأخرة فبالرغم من ترديد بديهيات الفلسفة الرواقية التى تدور حول القول بالاكتفاء الذاتى للرجل الصالح فى تفكير سينيكا، فإن هذا التفكير خلا. إلى حد كبير، وبالتدريج. من طابعى الرواقية المتقدمة، هما: الكبرياء والاعتداد بالنفس من ناحية، والغلظة والخشونة من ناحية أخرى. فقد استحوذت عليه فكرة تأصل الإثم فى الطبيعة الإنسانية. وأن هذا الإثم المطبوع عصىّ الاستئصال، فما لإنسان منه مفر، والفضيلة لذلك أقرب إلى أن تكون صراعًا غير محدود للخلاص من أن تكون تحقيقًا فعليًا لهذا الخلاص. ولعل هذا الشعور بالإثم والبؤس كطابع مميز للصفات الإنسانية هو الذى حدا بسينيكا إلى التحليق فى سماء المبالغة فى تقدير القيمة المعنوية الإنسانية لصفتى «الرقة» و«العطف»، وهما من الفضائل التى لم تتسم بها الفلسفة الرواقية فى صورها الأكثر جهامة. وكانت مفاهيم أبوة الله وأخوة الناس قد اتخذت معانى «المحبة» و«النية الطيبة» للجنس البشرى كله. وهى نفس المعانى تمثلت فى التعاليم المسيحية. وبانحدار الفضائل المدنية والسياسية إلى المرتبة الثانية، ارتفعت فضائل الرحمة والترفق، والخير، وحسن المعاملة، وسعة الصدر، وحب الناس إلى مكان الصدارة، مع استنكار أية مسوغات للقسوة والكراهية والغضب والعنف فى معاملة التابعين أو الأقل منزلة، وهكذا تصدرت هذه الفضائل الجديدة مقاييس القيم الخلقية فتبوأت منزلة لم تصل إليها من قبل قط. ولهذه النزعة الإنسانية فى التفكير أثرها الواضح فى القانون الرومانى التقليدى، وبصفة خاصة ما اتصل منه بحماية النساء والأطفال التابعين، وتأمين

أملاكهم وأشخاصهم على السواء. ومد يد الرعاية للرقيق، ومعاملة المجرمين معاملةأكثر إنسانية، وفى اتجاه عام إلى حماية العاجزين عن حماية أنفسهم. ومن الحقائق العجيبة أن هذا الشعور العميق بالفضائل الإنسانية قد انبثق - أول انبثاقه - مصاحبًالوعى جديد بما انتشر من الفساد الخلقى. ونلمس فى هذا الاتجاه وهذا الوعى بصورة واضحة انسلاخًا عن المشاعر الخلقية التى سادت فى الزمن القديم. وقد يكون مرد ذلك إلى اتجاهات جديدة فى إطالةالتأمل فى أمور الحياة، وأن هذه الاتجاهات حلت محل الإيمان القديم بأن خدمة الدولة هى رأس الفضائل جميعًا.

إن ابتعاد سينيكا عن العقيدة القديمة بأن الدولة هى المركز الأسمى للكمال المعنوى، قد تميز بوضوح بما أبيفه من تعظيم وإكبار للعصر الذهبى للإنسانية، وهو العصر الذى اعتبره سابقًا على عصر المدنية والحضارة. فقد وصف سينيكا فى رسالته التسعين تلك الحياة الطبيعية الفطرية الساذجة بعبارة تشبه فى بلاغتها وفى حماستها عبارات روسو Rousseau التى استعملها فى الحديث عن نفس الموضوع فى القرن الثامن عشر. ففى ذلك العصر الذهبى - فى مذهب سينيكا - احتفظ الإنسان بسعادته وبراءته، وعشق الحياة البسيطة، الساذجة، الخالية من كماليات الحضارة وتكاليفها ومظاهرها. حقًا لم يكن الإنسان فى ذلك العصر حكيمًا ولا كاملاً معنويًا، ولكن كان عنصر الخير فيه نتيجة لبراءة الجهالة لا لتلمس أسباب الفضيلة. وبصفة خاصة فإن الإنسان فى الحالة الطبيعية الذهبية - كما صوره سينيكا - لم يكن قد اكتسب بعد ذلك الحافز الخطير «الطمع» و«الاتجاه إلى الملكية الفردية». وواقع الأمر أن «الحرص» هو الذى أدى إلى القضاء على ذلك الطهر البدائى. ويستطرد سينيكا فيقول: إنه لم يكن بالناس، ما بقوا على طهارتهم، حاجة إلى حكومة أو قانون، إذ يتطوعون بالامتثال لأوامر أكثر رجالهم قدرة وأعظمهم حكمة، وهؤلاء بدورهم لم يكونوا ليلتمسوا تحقيق مآرب شخصية فى تصريفهم لأمور ذويهم. أما حينما استيقظت فى نفوس الناس الرغبة فى التملك والحيازة، فقد انقلبوا إلى البحث عن المنافع الشخصية، كما انقلب الحكام بدورهم إلى طغاة، وتقدمت الفنون فظهرت ضروب

من الرفاهية والفساد، وكان تعاقب هذه النتائج هو الذى أدى إلى أنه لا مفر من قيام القانون واستنباط وسائل القسر والإكراه للحد من مساوىء الطبيعة البشرية ومفاسدها. وبعبارة مختصرة فإن الحكومة هى الدواء الضرورى لعلاج الشر المتأصل فى الإنسان.

إن تمجيد الحالة الطبيعية الفطرية ـ كما ذكرها أفلاطون فى كتابه «القوانين» وكما ترنم سينيكا بالإشادة بها ـ كان هو أساس النظريات السياسية المتصلة باليوتوبيا Utopia[1]. وسواء اتصل البحث بالماضى كما كانت الحال عند سينيكا وروسو، أم بالمستقبل كما هى الحال بالنسبة للاشتراكيين المثاليين، فإن الغرض من التعرض لهذه النقطة بالذات كان واحدًا دائمًا وباستمرار؛ وهو إبراز مساوىء الجنس البشرى ومفاسده وتجريح عصر معين سياسيًا أو اقتصاديًا. فنجد مثلاً أن تعبير «العصر الذهبى» بالنسبة لسينيكا كان انعكاسًا لما استحوذ عليه من الشعور بالسخط والألم لانحلال المجتمع الرومانى فى عهد نيرون، ولم يلق ما ذهب إليه من أنه لم يكن للملكية الفردية وجود فى الحالة الطبيعية أو «العصر الذهبى»، لم يلق تأييدًا ـ لأسباب لا يصعب إدراكها ـ من رجال القانون الذين اعتقدوا أن التملك يتمشى تمامًا مع القانون الطبيعى، ولعلهم استندوا فى هذا الرأى على تملك العبيد، الذى ـ كما سبق أن أوضحنا فى الفصل السابق ـ انبثق من قانون الشعوب أكثر من انبعاثه من القانون الطبيعى. ويمكن القول بصفة عامة إن تصوير سينيكا للقانون كعلاج للشركان يناقض تمامًا تعريف «ألبين» له بأنه «فلسفة حقيقية»، على أن فكرة سينيكا عن الحالة الطبيعية قد تجد لها صدى عند رجال الديانة المسيحية، فيستدل على الإيمان فى طهر الحياة البدائية من قصة الخطيئة الإنسانية وهبوط الإنسان الأول إلى الأرض،ولا شك أن كتابات المسيحيين قد اعتبرت أن هذه الحالة هى إحدى الحالات الشيوعية والتى لا حاجةفيها إلى القوة، كما فاضت بالحديث عن الزهد، وقُرن الفقر بالعفة، وهكذا ساد هذا النظر بعد أن استقرت المبادىء التى تذهب إلى أن الفقر أرفع مكانة من الثروة من الناحية المعنوية، وأن حياة الرهبنة تفضل الحياة الدنيوية.

على أنه ينبغى لنا ألا ننسى أن هذه النظرية لم تكن تتضمن بأى معنى من المعانى سواء عند سينيكا أو عند الكتاب المسيحيين - مهاجمة فكرة الملكية أو القانون أو الحكومة، بل كان مرماها مقصورًا على القول بأن النظم السالفة لم تكن تمثل المستويات الخلقية الثانوية، فما من حاجة تدعو إلى وجود هذه النظم فى المجتمع إذا بلغ حد الكمال، أو إذا قام فى ظل طبيعة إنسانية فطرية مطهرة، ولكن لما كان الشر فى الجنس البشرى على ما هو عليه، فإن الملكية الفردية قد تكون نظامًا مفيدًا، والقانون معززًا بالقوة قد يكون ضرورة لا سبيل إلى الاستغناء عنها، وعلى ذلك يمكن القول بأن الحكومة هى من ناحية وليدة الشر البشرى وحده، وهى فى الوقت ذاته، ومن ناحيةأخرى، الوسيلة الإلهية لحكم الجنس البشرى كما هو وفى حالته التى تردّى فيها. وعلى ذلك فإن الحكومة بهذا الوصف قمينة بأن تطالب خيار الناس بطاعتها والامتثال لأوامرها. وهذا التصوير هو فى الواقع قوام العقيدة المسيحية.

وفى الوقت نفسه كان تصوير سينيكا للحكومة، بحسبانها علاجًا ناجعًا للشر المتأصل فى النفوس البشرية، بمثابة الكشاف المسجل لتحول ضخم فى الرأى بالنسبة إلى القيم الفكرية والمعنوية، فهذا الفكر الجديد لم ينسلخ عن فكر فلاسفة الإغريق فى تقديسهم للنظم السياسية وحسب، بل انسلخ أيضًا عما تطور إليه الفكر عند شيشرون قبيل فترة وجيزة. فما بنا من حاجة إلى القول بأن آراء سينيكا تختلف أشد الاختلاف عن التصوير القديم الذى يتمثل فى إيمان أرسطو بأن دولة المدينة إنما هى الصورة التى يتعين أن تكون عليها الحياة المتحضرة، وأنها الوسيلة الوحيدة إلى بلوغ الخصائص الإنسانية بأسمى درجات نموّها وارتقائها. فالتغير الذى أدخله سينيكا فى تقديره بشأن وظيفة الدولة يقابل إلى حل بعيد التطور المستشف من نظريات شيشرون بشأن المساواة الإنسانية. وفى ضوء تصوير سينيكا من ناحية وتصوير شيشرون من ناحية أخرى يمكن القول بأن آراءهما مجتمعين قد هدمت القيم السياسية القديمة من أساسها. فقد حلت المساواة العامة، بين جميع الناس، وبصرف النظر عن جنسهم أو عن حالتهم، محل النظرية القديمة التى ذهبت إلى أن القيمة المعنوية العليا

تتركز فى الانتماء إلى المدينة. واختفت النظرية التى تذهب إلى أن الدولة هى الصورة الإيجابية للكمال الإنسانى لتظهر مكانها النظرية التى تقول بوجود قوة فعالة لا تفتأ تكافح عبثًا لتصبح الحياة على ظهر الأرض محتملة. ومع أن هذا التبدل الثورى فى مقاييس القمم كان حتى هذه المرحلة مجرد اتجاه جديد فى التفكير، فإن دلالاته كان مقدرًا لها أن تتسرب إلى ميادين البحث والكشف وأن تشغل الفكر السياسى فلا تلبث أن تنفذ بالتدريج إلى الفلسفة السياسية التى نادى بها الآباء المسيحيون فتستقر فيها.

الطاعة المسيحية

ليس من المبالغة فى شىء أن نصف ظهور الكنيسة المسيحية كنظام مميز مستقل عن الدولة وله الحق فى حكم الجنس البشرى فى نطاق الشئون الروحية، بأنه أخطر حدث ثورى فى تاريخ أوروبا الغربية سواء أكان ذلك من ناحيةالسياسة أم من ناحية الفكر السياسى. ولا يعنى ذلك بالضرورة أن الأفكار السياسية لدى المسيحيين الأول كانت خاصة بهم، كما أنها لم تكن مختلفة عما نادى به غيرهم. فالدافع إلى قيام المسيحية دافع دينى، والمسيحية مبدأ يستهدف تحقيق الخلاص، فهى ليست فلسفة أو نظرية سياسية. فمثُل المسيحيين، من حيث الفلسفة السياسية، لم تكن فى واقع الأمر شديدة المغايرة لمثُل الوثنيين. فلم يكن عصيًا إذن أن يؤمن المسيحيون، كما آمن الرواقيون من قبل، بقانون الطبيعة أو بحكومة أرضية تحوطها العناية الإلهية، أو بواجب الحكومة والقانون حيال العدالة، أو بمساواة جميع البشر أمام الله. فقد انتشرت كل هذه المثل قبل ظهور المسيحية، فتكشف لنا فقرات كثيرة من الإنجيل «العهد الجديد» أن هذه المثل استوعبت فى كتابات المسيحيين. فيحدثنا مؤلف كتاب The Acts عن تعاليم القديس بولس لأهل أثينا مستخدمًا عبارات لا تبدو غريبة للمحيطين بالمحاضرات الرواقية «ففيه نعيش ونسعى ونكون كما قال شعراؤكم»[٤]. والشىء الجديد الذى لم يكن ميسور الفهم للأثينيين هو ما جاء فى تعاليم المسيحية عن بعث الموتى. ويكتب القديس بولس على هذا المنوال فى استنكار الكنيسة للتفريق بين الناس على أساس الجنس أو المركز الاجتماعى فيقول:

«ليس هناك يهود وإغريق، ولا حر وعبد، ولا ذكر وأنثى، فكلهم سواء فى يسوع المسيح»[٦].

ويخاطب الرومان مؤكدًا وجود القانون كامنًا فى الطبيعة البشرية، وذلك على عكس ما يقول به القانون اليهودي، فيقول:

«أما غير المؤمنين الذين لا يعيشون فى ظل القانون فإنهم حينما يعملون بوحى الطبيعة وفقًا لما هو وارد فى القانون، فإنهم يجعلون من أنفسهم بذلك قانونًا قائمًا بنفسه»[٧].

ويمكن القول بصفة عامة بأن آباء الكنيسة كانوا متفقين لحد كبير مع شيشرون وسينيكا فيما يتصل بالقانون الطبيعى، والمساواة الإنسانية، وضرورة توافر العدالة فى الدولة[٨]. حقًا كان الكتاب الوثنيون يجهلون فكرة القانون الإلهى على النحو الذى آمن المسيحيون بوجوده فى الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، إلا أن فكرة الوحى الإلهى لم تكن فى واقع الأمر تتعارض مع فكرة أن القانون الطبيعى هو بدوره قانون إلهى.

إن التزام المسيحيين باحترام السلطة الشرعية القائمة هو مبدأ راسخ فى صميم المسيحية، كما دعا إليها مؤسسها نفسه. فحينما أراد خصوم المسيح أن يستدرجوه إلى التورط فى معارضة سلطان روما تفوّه بهذه الكلمات الباقية على مّر الزمن:

«أعطوا إذن ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[٩].

وقد كتب القديس بولس فى خطابه للرومان أعمق ما جاء فى العهد الجديد أثرًا من الناحية السياسية فقال:

«لتخضع كل نفس للسلاطين. لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله. حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفًا للأعمال الصالحة بل للشريرة. أفتريد ألا تخاف السلطان إفعل الصلاح فيكون لك مدح منه. لأنه خادم الله للصلاح، ولكن إن فعلت الشر فخف. لأنه لا يحمل السيف

عبثًا، إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذى يفعل الشر. لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضًا بسبب الضمير. فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضًا، إذ هم خدم الله مواظبون على ذلك بعينه. فأعطوا الجميع حقوقهم. الجزية لمن له الجزية. الجباية لمن له الجباية. والخوف لمن له الخوف، والإكرام لمن له الإكرام»[١٠].

وقد تكون هذه الفقرة وما شبهها من فقرات إنما كتبت - كما قال بالفعل بعض المؤرخين[١١] - لمحاربة الاتجاهات الفوضوية الهدامة التى وجدت فى المراحل الأولى للجماعات المسيحية. وسواء أصح هذا القول أم لم يصح فقد أدت هذه الدعوات الغرض منها، فحققت رسالتها وأصبحت كلمات القديس بولس نظرية مسيحية مسلمًا بها، وصار التزام الطاعة المدنية فضيلة مسيحية لم ينازعها أو ينكرها زعيم من زعماء الكنيسة. وقد يكون صحيحًا أن القديس بولس اعتقد - كما اعتقد سينيكا من قبله - أن سلطة الموظفين هى نتيجة حتمية لخطيئة البشر، وأن عمل الحاكم إنما هو محاربة الفساد وتشجيع عمل الخير. وأيًا كان الرأى فى هذا فإنه لا يعنى - كما سبق لنا القول - أن احترام أولى الأمر ليس التزامًا محتومًا على أية حال. فقد أكد القديس بولس وغيره من كتاب العهد الجديد معنى أن الطاعة فرض من أمر الله، وهذا التأكيد يسبغ على التعاليم المسيحية طابعًا جديدًا يغاير طابع النظرية الدستورية الرومانية، كما دعا إليها رجال القانون، من أن سلطان الحاكم إنما ينبثق من الشعب نفسه. وبقبول الكتب المقدسة اليهودية ازدادت هذه النظرية المسيحية نفاذًا إلى الأفهام بما صوره العهد القديم عن نشأة الملكية اليهودية[١٢]. إذ يشار فى تلك الكتب عادة إلى ملك اليهود باعتبار أن الرب قد رسمه، كما جرت التقاليد المتوارثة على تصوير الملكية بأن الله خلقها نتيجة لتمرد الناس وعصيانهم، وقد جرى الكتاب الكنسيون بعد ذلك على تصوير الملك بأنه إنما تربع على عرشه بحكم أن السيد المسيح قد مسح له بالزيت المقدس. وبصفة عامة يمكن القول بأن التصوير المسيحى للملكية قد أخذ دائمًا بنظرية الحق الإلهى للتدليل على أن الملك هو مبعوث الله، إلا أن المجادلات الدستورية قد وسعت شقة الخلاف بين النظريتين بشكل لم يكن أحد

ليتوقعه عندئذ، أو بعدئذ بقرون عديدة، فمع التسليم بأن السلطة مصدرها الشعب لا يوجد ما يدعو إلى التشكيك فى أن احترام هذه السلطة إنما هو واجب دينى، أو على العكس من ذلك إذا صحّ أن الملك هو مبعوث الله فإنه مدين للنظم والتقاليد السائدة فى الشعب بنظام الحكم الذى سشغله. وواقع الأمر أن النظريتين تتشابهان تمامًا فى مضمونيهما وفى الأغراض التى تستهدفانها. والاحترام الذى كان القديس بولس ومعه المسيحيون جميعًا يدعون إليه إنما كان ينصبّ على وظيفة الملك، لا على شخص شاغل هذه الوظيفة. فلم يكن لفضائل الحاكم أو نقائصه الشخصية صلة بهذا الاحترام المفروض لمنصبه. فالحاكم الفاسد . عند أصحاب هذا الرأى . ليس إلا عقوبة على إثم اقترفه لرجال القانون أو «الفقهاء القانونيين» فإن نظرية اختيار الشعب تبين الخطوط العريضة لطبيعة السلطة الممنوحة للملك فى إطار الحدود الدستورية والقانونية. والنظريتان . مستندة إحداهما إلى القانون، والأخرى إلى الفقه الدينى . تلتقيان فى ضرورة التفرقة بين السلطة المستمدة من النظم المتوارثة وبين السلطة التحكمية التى لا سند لها إلا وجود القوة الفعلية الكافية للحكم فى يد الحاكم، ولهذا السبب أمكن لكلتا النظريتين أن تسيرا جنبًا إلى جنب بغير تضارب.

الولاء المجزأ

فاحترام السلطة الشرعية إذن كان فريضة لم ينكرها المسيحيون. إلا أن هناك حقيقة هامة هى أن المسيحى كان خاضعًا لنوع من الالتزام الثنائى الذى لم تعرفه قواعد الأخلاق فى عصور الوثنية القديمة. فلم يكن المسيحى مطالبًا بإعطاء ما لقيصر لقيصر فحسب، لكنه كان مطالبًا أيضًا بإعطاء ما لله لله. فإذا حدث أن تضارب واجبه نحو حاكمه مع واجبه نحو ربه فليس ثمة شك فى قيامه بواجبه نحو الخالق دون المخلوق. ولقد كان احتمال قيام مثل هذا التنازع فى الولاء ملحوظًا فى جميع النظريات كما نتبين ذلك عند سينيكا الذى يضع الواجبات المدنية فى المقام الثانى، ذلك بالرغم من افتقارنا إلى دليل على أن سينيكا قد تخيل إمكان قيام مثل هذا التنازع فى الولاء. فلا عجب أن ساورت

نص المسيح، الذى كان ينتمى إلى أقلية مضطهدة، باحتمال قيام مثل هذا التضارب أو التنازع فى الولاء. كما أنه لا يمكن أن ننكر أن إمبراطورًا حق الضمير مثل ماركوس أوريليوس، بالرغم مما اتسم به عهده من الاضطهاد والقمع، كان على حق فى اقتناعه بأن المسيحية تضمنت فكرة تتعارض مع الفضائل الرومانية التى تفرض ولاء مطلقًا للدولة لا تحده حدود. فلم يكن فى وسع المسيحى الذى يؤمن بأن دينه هو الحق المطلق، كشفه له الله ليرشده إلى خلاص أرفع وأسمى من أى مصير تستطيع الدنيا أن تقدمه له، إلا أن يؤمن جازمًا، على ضوء هذا الاعتقاد، بأن دينه يفرض عليه التزامات لا يملك حاكم أو إمبراطور أن يصرفه عن أدائها. كما أنه ينبغى له فى ضوء هذه الالتزامات الدينية أن يضع واجباته المدنية الدنيوية فى الميزان وأن يمحصها ويناقشها. إن مبدأ تبعية الإنسان لدولتين مبدأ قديم فى بعض نواحيه، ولكن الجديد فيه هو التطبيق. فلم يعد العالم الأكبر بالنسبة للمسيحى يعنى مجرد الأسرة الإنسانية فحسب، وإنما صار يعنى مملكة روحية، مملكة الله الحقة التى يرث فيها الإنسان حياة خالدة ومصيرًا يفوق فى سموه أية حياة تستطيع أية مملكة أرضية أن تمنحها له.

حقيقةأن المسيحية لم تأت منفردة بجديد فى هذا المجال عندما أثارت هذه المشكلة. إذ تشترك مع المسيحية، إلى حد ما، فى حقوقها وما يدخل فى اختصاصها قبل نهايةالقرن الثانى بحسبانها ديانة روحية، ديانات أخرى قامت قبلها فى العالم الرومانى. وقد استسلمت المعتقدات القديمة عند الإغريق والرومان. وهى المعتقدات التى حظيت برعاية جادة. لأسباب سياسية. لمجموعات من الديانات نشأت فى الشرق، ولم تكن المسيحية سوى واحدة منها. وكانت هذه الديانات تلتقى مع المسيحية فيما وعدت به الأجيال التى «نءت بأثقال الخطيئة فى عالم مكدود» من تحقيق الخلاص لها وتوفير حياة خالدة باقية، وفى ارتكازها على طبقة من القساوسة المحترفين المدربين على ممارسة فنون «شفاء» الروح الإنسانية وتوفير العزاء للناس.

«وفى جو كثيف، وفى عصر ساده القمع وضعفت فيه مقاومة الناس، تطلعت النفوس القانطة الخائرة، إلى تنسم روائح متعطشة انبعثت من السماء»[١٢].

كان هذا هو الطابع الاجتماعى الشائع للعصر والذى ارتكز عليه انتشار المسيحية والأديان الشرقية الأخرى، فقد أدى نمو العناية بالأمور الدينية والدنيوية من ناحية، واطراد الاتجاه الاستقلالى للمؤسسات الدينية من ناحية أخرى، إلى الانسلاخ عن الاتجاه القديم الذى كان يعتبر الدين ملحقًا بالدولة لصيقًا بها. وجاءت المسيحية بما تضمنته من تصوير الكنيسة كائنًا قائمًا بذاته إلى جوار الدولة، فعبرت عن الانهيار النهائى للفكرة الإمبراطورية القديمة، وكانت بذلك نقطة انطلاق فى تطور أساسى جديد.

إن فكرة الإمبراطورية العالمية كانت دائمًا مستعصية التحقيق لافتقارها إلى تأييد دينى. فلم يكن ممكنًا لمجموعات من الناس والقبائل والمدن لا تجمع بينهم روابط قوية كعاطفة القومية الحديثة مثلاً، أن يجدوا ما يجمع بينهم ويوحّد آمالهم ومصائرهم إلا دينًا واحدًا مشتركًا.

ولقد اضطر الإسكندر وخلفاؤه إلى محاكاة هذا التقليد الذى كان سائدًا فى الشرق، كما اضطرت روما إلى اتخاذ نفس النهج بغية إيجاد وحدة تربط الناس بعضهم ببعض. وكان الأباطرة الأولون فى الأقاليم الشرقية يؤلهون فى حياتهم وبعد موتهم على السواء، لكن القيود الدستورية التى انتقلت من الجمهورية إلى الإمبراطورية حالت بين إيطاليا وبين السير فى هذا الطريق. على أن هذه القيود الدستورية لم تلبث أن ضعفت وسارت تدريجيًا فى طريق الاضمحلال، فما إن أعيد تنظيم الإمبراطورية فى عهد دلوقيليشين "Diocletian" واتخذت «المثرائية»[14] ديانة رسميةللدولة حتى تحولت روما إلى شىء يشبه الخلافة الشرقية على أن هذه التجربة لم تلبث أن أثبتت أنها ليست أكثر من محاولة لمواجهة ظروف خاصة. فإن نمو سلطان الدين جعل تأليه الإمبراطور ممكنًا فى أول الأمر، ثم ضروريًا بعد ذلك. غير أن سلطان الدين استمر فى النمو بحيث تطور إلى مرحلة أصبح هذا التأليه فيها مستحيلاً، ذلك لأن ما كانت الحاجة تدعو إليه لم يكن فى الواقع مجرد إيجاد دين رسمى مع استمرار اعتباره جزءًا من الدولة لصيقًا بها، بل كانت الحاجة تدعو إلى وجود دين مستقل بمنظمات الكنيسة بحيث يقوم إلى جانب الدولة صنوًا لها وعلى قدم المساواة معها، بل فى

مقام أعلى منها فى النطاق الخاص الذى يمثله هذا الدين. فلا شك أن المسيحى - متمشيًا مع تعاليم ديانته وروحها - ما كان ليسلم بدعوى الإمبراطور المتأله فى أن يكون مصدر السلطة الدينية والسياسية على السواء، فقد انتفى ما يمنع المسيحى من التعاون المخلص مع الإمبراطورية، كمواطن من مواطنيها أو كجندى من جنودها. وكانت الكنيسة فى الواقع على أتم الاستعداد لمدّ يد المعونة للسلطة العلمانية «الدنيوية» ولتعليم أتباعها فضائل الطاعة والإخلاص وتدريبهم على القيام بواجباتهم بحسبانهم مواطنين.

وكان الجديد الذى استحدثه النظام المسيحى كامنًا فيما افترضه من وجود طبيعة مزدوجة للإنسان، وكذلك وجود رقابة مزدوجة تشرف على الحياة البشرية وتتلاءم مع هذا الازدواج فى الطبيعة والمصير. فالتفرقة بين عالم الروح وعالم الوجود الدنيوى - أو عالم البقاء وعالم الفناء - هى صميم وجهة النظر المسيحية وقوامها. ولذلك فلم تلبث العلاقة بين المؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية للمسيحى أن خلقت مشكلات جديدة عديدة. فكانت معتقداته الدينية الجديدة من شأنها أن تجعل منه خائنًا لواجباته السياسية من وجهة نظر الإمبراطورية القديمة، كما كانت مثله العليا الإمبراطورية من ناحية أخرى، وهى المثل التى طالما اعتنقها من قبل، خليقة بأن تجعل منه من وجهة النظر المسيحية الصرفة وثنيًا بغير دين. فكان الوثنى يعتبر أن أرفع واجباته الخلقية والدينية إنما تنبع وتصب فى الدولة ممثلة فى شخص الإمبراطور، ومن ثم كان شخص الإمبراطور هو مصدر السلطة الدنيوية العليا من ناحية والقداسة الإلهية من ناحية أخرى فى نفس الوقت. أما بالنسبة للمسيحى فإن واجباته الدينية كانت هى التزاماته العليا يدين بها لله، ولله مباشرة، فإقحام سلطة أرضية لنفسها فى هذه العلاقة بين الإنسان وخالقه أمر لا يستطيع مسيحى من حيث المبدأ أن يجيزه. ويترتب على ذلك، وعلى ضوء هذا الفكر الجديد، أن المراسم الرسمية التى تتطلب من الرعايا أن يرفعوا إلى الإمبراطور فروض التشريف والتمجيد الدينية كانت تتنافى مع المبادىء المسيحية، ومن ثم كان على المسيحى أن يرفض القيام بها - ذلك لأن المسيحية وقد قامت دعوتها على احتضان هذه العلاقة

العلوية وإيجاد الوسيلة لاتصال الروح بخالقها كان لزامًا عليها أن تتمسك بدعواها بالتميز عن الهيئات الدنيوية التى ما قامت إلا لتدبير أسباب الوجود الجسمانى والأرضى فحسب، بل كان طبيعيًا أن تعتبر المسيحية نفسها مستقلة، لحد ما، عن تلك الهيئات الدنيوية. ونشأ عن ذلك أن أثارت المسيحية قضية لم يعرفها العالم القديم من قبل وهى قضية: الكنيسة والدولة بما تتضمنه من الحديث عن الولاء وتعدده، واختلاف صور الولاء، والحديث عن رد الحكم على الأشياء إلى الشعور الداخلى، وهى كلها مباحث لم تدر قط فى تخيل القدماء لماهية صفة المواطن. وما من شك أنه يصعب تصور أنه كان يمكن للحرية أن تلعب الدور الهام الذى لعبته بالفعل فى تطور الفكر السياسى فى أوروبا إذا لم تكن الهيئات الأخلاقية والدينية قد اعتبرت مستقلة عن فكرة الدولة والالتزام القانونى من جهة، وفى مرتبه أسمى وأعلى من جهة أخرى.

وترتب على ذلك أن شبت الكنيسة قوية فى فلسفتها وفى تنظيماتها الكنسية حتى قبل أن تكتسب وضعًا قانونيًا مستقرًا، كما ترتب على هذه الحقيقة أن أصبحت الكنيسة ملحقًا له قوته وقيمته من ملحقات الإمبراطورية. وطالما ظلت الكنيسة مجرد رابطة اختيارية، وفى معظم الأحيان غير ذات صفة قانونية، لم تكن هناك حاجة إلى البحث عن نظرية خاصة لتكييف علاقاتها بالدولة. غير أنه عندما استقر وضعها وضحت الحاجة إلى التمسك بتأكيد استقلالها فى المسائل الروحية. أضف إلى ذلك أن الساسة الكهنوتيين لم يتصوروا قط إمكان استمرار وضع لا تتصل فيه الكنيسة بالدولة لحاجة كل منهما للأخرى، حاجةالروح والجسد إلى امتزاج فى الحياة البشريه، بالرغم من اختلاف كنههما وطبيعتهما. فكان المفروض باستقلال الكنيسة عن الدولة أن يكفل هذا الاستقلال تعاونهما المشترك بحسبانهما هيئتين جاءتا بأمر الله لحكم الحياة البشرية فى هذا العالم وفى العالم الآخر. وتعتبر الطاعة المدنية بغير شك فضيلة مسيحية فرضها الله ضمن ما فرضه على الناس من واجبات خلقية، وإن لم تكن التزامًا مطلقًا. وكان السبب الحقيقى لاعتراف قسطنطين للكنيسة بمركز قانونى خاص هو ما تخيله من قدرتها على مد تأييدها للدولة، وما لهذا التأييد من أثر سياسى ناتج من

التزام رعايا الكنيسة لأوامرها. كما أنه من ناحية أخرى لم يكن هناك شك فى أن واجب الحاكم المسيحى يقتضيه أن يمد يد المعونة والحماية إلى الكنيسة، وأن هذا الواجب لم يكن ليتعارض مع الاحتفاظ عند الحاجة بطهارة مبادئها. كما أنه لم يكن ليتعارض أيضًا مع طبيعة الحاكم العلمانية ولا كان يقتضيه التدخل فى مناقشة النظريات الدينية وإصدار الحكم عليها، فموقف المسيحية من هذا الوضع هو أنها كانت تذهب إلى وجود طائفتين من الالتزام الروحية والالتزامات الدنيوية، وأن هذه الالتزامات المتقابلة قد تتعارض أحيانًا. غير أن مثل هذا التعارض ليس مما يستعصى على التوفيق. وعلى ذلك فهى تذهب إلى وجود منظمتين مستقلتين تنفرد كل منهما بشئونها ولكنها تظل مع ذلك فى حاجة مستمرة إلى معونة الأخرى وتأييدها.

وليس من شك فى احتمال قيام النزاع أو الغموض فى فكرة من هذا القبيل، بل يمكن القول إنه لا يسهل تخيل مجتمع مسيحى لا تقوم فيه مثل هذه المنازعات من وقت لآخر؛ إذ أن مثل هذه المنازعات ليست إلا انعكاسًا لطبيعة الجوانب المعنوية فى الحياة. فليس أسهل إذن من القول بأن الكنيسة والدولة لم تكونا مستقلين فى واقع الإمبراطور، على حين كانت فى المراحل التى أعقبت المرحلة الأولى من القوة بحيث أوشكت أن تهدد سيادة السلطة الدنيوية. ويمكن تصوير الصعوبات التى تكتنف هذه المسألة بالاستشهاد بالمفارقات التى ينم عنها تفكير رجل كالقديس أوغستين St. Augustine فى حديثه عن التسامح الدينى. فلا يمكن - من ناحية المبدأ - أن يقوم قبول المسيحية على القوة وحدها دون أن يكون فى ذلك اعتداء خطير على الحرية الروحية، ومع ذلك فإن الساسة المسيحيين فى إيمانهم الراسخ بأن الإلحاد إثم خطير لم يكونوا ليتوقعوا أن ينتشر اعتناق المسيحيةبغير معارضة شديدة ممن كانوا مسئولين عن شئون رعاياهم الدينية أو الدنيوية. ولذلك فإن أوغستين عارض فى مستهل حياته أشد المعارضة فى الالتجاء إلى القوة لحمل الناس على اعتناق الديانةالجديدة، ولكنه عاد بعد ذلك فذهب إلى أن الملحد يجب أن يجبر إجبارًا على تفهم ما فيه مصلحة روحه. ومن الحقائق التاريخية الثابتة أن أثر قسطنطين كان حاسمًا فى هزيمة الأريين فى

مجمع نيقيا Council of Nicaea. ومع ذلك فلا شك أنه ما من مسيحى يستطيع أن يؤمن، بغير مساس بعقيدته، بأن فكرة «الثالوث» إنما فرض قبولها بمرسوم إمبراطورى. فقد تضمنت القضية تداخلاً وتشابكًا فى الاختصاصات يتطلب العمل على إيجاد حل له، بل إن المنازعات فى الاختصاص استمرت حتى نهاية العصور الوسطى، وذلك بالرغم من الظروف التى ساعدت على رسم الخطوط الرئيسية لأوجه النزاع بوضوح أكثر. فقد كانت الحاجة الأساسية فى أول الأمر هى إرساء قوائم الدعوى بسيادة الكنيسة فى الشئون الروحية وتأكيد هذا المعنى.

امبروز واوغستين وجريجورى

يمكن لنا أن نصور اتجاهات رجال الكنيسة بشأن نقط البحث المتقدمة، كما يمكن أن نصور ما ساد وجهات النظر المختلفة من غموض واختلاط، بأن نشير إلى آراء الفحول الثلاثة من مفكرى القرنين اللذين أعقبا استقرار الوضع القانونى للكنيسة وهم: القديس أمبروز St. Ambrose من ميلانو، فى النصف الثانى من القرن الرابع، والقديس أغستين فى بداية القرن السادس. ولم يهدف واحد منهم إلى إيجاد فلسفة مطردة للكنيسة ولعلاقتها بالدولة، وإنما كانوا ينتمون إلى مرحلة تكوين الفكر المسيحى، ومن ثم عالجوا مسائل الساعة التى كانت الحاجة ماسة إلى مناقشها. ولكنهم مع ذلك قد عبروا عن وجهات نظر تضمنت جوانب هامة من العقائد المسيحية، أصبحت بمثابة جزء أساسى من الفكر المسيحى فيما يتصل بعلاقة الهيئتين: الدولة والكنيسة.

وقد تميز القديس امبروز بصفة خاصة بآرائه القوية فى استقلال الكنيسة فى المسائل الروحية. وليس هناك ما يسوغ الظن بأن آراءه فى هذا الموضوع كانت تختلف عن آراء المسيحيين فى زمنه، ولكن حماسته فى عرض آرائه فى تأييد هذا المبدأ، وشجاعته فى الإصرار على التمسك برأيه فى مواجهة خصومة عنيفة، كل ذلك منه مرجعًا معتمدًا يتجه إليه الكتاب المسيحيون فيما أثير بعد ذلك من مناقشات فى الموضوع عبر السنين. وهكذا أكد القديس أمبروز بوضوح

أن الكنيسة هى جهة الاختصاص الوحيدة فيما يتصل بالمسائل الروحية بالنسبة للمسيحيين جميعًا بما فى ذلك الإمبراطور نفسه، الذى لا يعدو أن يكون ابنًا من أبناء الكنيسة، شأنه فى ذلك شأن سائر المسيحيين. ولذلك ينبغى أن ينظر إلى الإمبراطور على أنه «فى نطاق الكنيسة لا فوق هذا النطاق»[١٥]. ولقد كتب أمبروز إلى الإمبراطور فالنتيان بصدد أمور العقيدة فجابهه بجرأة بأن «الأساقفة» هم الخليقون بمحاكمة الأباطرة المسيحيين وليس العكس. ولم يناقش أمبروز بحال مبدأ التزام الناس بطاعة السلطات المدنية، ولكنه أكد أن رجل الدين لا يملك مناقشة الحاكم المدنى الحساب فقط، بل هو يلتزم بذلك التزامًا فيما يتصل بالمسائل الخلقية. ولم يقتصر أمبروز على الدعوة النظرية إلى هذه المبادىء، بل كان يباشرها ويطبقها عمليًا. فقد رفض فى مناسبة تاريخية معروفة القيام بمراسم القربان فى حضرة الإمبراطور «ثيوديسياس» بسبب ما ارتكبه الأخير من الإثم فى مذبحة تيسالونيكا. كما أنه أصر فى مناسبة أخرى على وقف هذه المراسم حتى يسحب الإمبراطور أمرًا أصدره واعتبره أمبروز اعتداء على امتيازات الأساقفة. وفى مناسبة ثالثة أصر على رفض تسليم كنيسة يستعملها الأريون بأمر الإمبراطور، فقد سلم بسلطة الإمبراطور على الممتلكات الدنيوية بما فيها الأرض المملوكة للكنيسة، أما مبانى الكنيسة نفسها المخصصة للاستعمال الروحى فليس من حق الإمبراطور التعرض لها، وقال فى المناسبة: «إن مرد القصور إلى الإمبراطور، أما الكنائس فإلى الأساقفة». ومع ذلك فقد استنكر فى الوقت نفسه الزعم بمشروعية مقاومة تنفيذ أوامر الإمبراطور بالقوة، فهو إذن يبيح لنفسه أن يناقش، وأن يستنكر، وأن يحتج، ولكنه لا يحرض الناس على الثورة والعصيان. فالرأى عند أمبروز إذن أن الحاكم الدنيوى يخضع فى المسائل الروحية لتوجيه الكنيسة، وأن سلطة هذا الحاكم فى الممتلكات الكنسية هى - على الأقل - سلطة محدودة، ولكن يمكن الاحتفاظ بحق الكنيسة عليها بالوسائل الروحية لا بالمقاومة المادية. وقد ترك الحدود التى تفصل بين هذين النوعين من الملكية غامضة مبهمة.

وكان أعظم مفكر مسيحى فى العصر الذى نتحدث عنه هو القديس أوغستين أهم تلاميذ أمبروز والمهتدين به. وكانت فلسفة أوغستين مطردة إلى حد محدود، ولكن فاق فكره فى تأثيره كل ما عرفته العصور القديمة، وانتقل عن طريق أوغستن معظم الفكر القديم إلى العصور الوسطى. فقد كانت كتاباته منبعًا زاخرًا من الفكر نهل منه فيما بعد الكتاب الكاثوليكيون والبروتستانت. وما بنا من حاجة إلى إعادة استعراض النقط التى كان أوغستين يتفق فيها مع مألوف اتجاهات الفكر المسيحى فى ذلك العصر، وهى نقط قد تعرضنا لها من قبل فى هذا الفصل. ولعل أبرز ما استحدثه من أفكار هو تصويره لفكرة، مجموعة الأمم المسيحية Christian Commonwealth بالإضافة إلى فلسفته التاريخية التى تصور هذه المجموعة على أنها ذروة تطور الإنسان الروحى. وبفضل قدرته الخارقة استطاعت هذه الفكرة أن تصبح جزءًا أساسيًا من الفكر المسيحى، فامتد انطباع هذا الفكر بها لا إلى العصور الوسطى فحسب، بل إلى عصورنا الحديثة. فقد تحكمت هذه الفكرة فى عقائد المفكرين الكاثوليك والبروتستانت على السواء.

فقد وضع مؤلفه العظيم مدينة الله City of God للدفاع عن المسيحية ضد اتهامات الوثنية لها بأنها كانت هى المسئولة عن تدهور الإمبراطورية الرومانية وانحلالها. وخلال هذا الدفاع توصل إلى إبراز كل الأفكار الفلسفية التى جاء بها ومنها نظريته فى أهداف التاريخ الإنسانى وأهميته، وهى النظرية التى التمسها لوضع تاريخ روما فى موضعه الصحيح. وتطلب منه ذلك أن يعيد تكييف النظرية القديمة التى تقول بولاء الإنسان لمدينتين: أولاهما تلك التى ولد بها، والثانية مدينة الله، تكييفًا يتمشى مع وجهة النظر المسيحية. وبذلك أصبح المضمون الدينى للتفريق بين علاقة المواطن بالمدينتين أكثر وضوحًا على هدى تفسير أوغستين مما كان عندما ناقشه سينيكا وماركوس أوريليوس. ففى طبيعة الإنسان ازدواج من حيث هو روح وجسد، ومن هنا يكون مواطنًا للعالم الدنيوى وللمدينة السماوية فى نفس الوقت، وكما سبق لنا القول فإن هذا التمييز هو حجر الزاوية فى الفكر المسيحى بالنسبة للمسائل الخلقية من ناحية والمسائل السياسية من ناحية أخرى.

على أن أوغستين قد جعل من هذا التمييز أساسًا لفهم التاريخ البشرى الذى يخضع باستمرار لاحتكاك هاتين الجماعتين والتنافس بينهما. فتقف مدينة الأرض فى ناحية تدفع مجتمعها الأرضى الحوافز والدوافع الدنيا التى تستهدف التسلط والتملك، فى حين تقف فى الناحية الأخرى مدينة الله بمجتمعها الذى ما وجد إلا التماسًا للسلام السماوى والخلاص الروحى. فالأولى هى مدينة الشيطان منذ انبثق تاريخها عندما شق الملائكة عصا الطاعة، وقد تجسدت فى إمبراطوريات الآسوريين والرومان الوثنية، أما الثانية فمملكة المسيح التى انبثقت أول الأمر فى الأمة العبرية ثم تجسدت فى الكنيسة وفى الإمبراطورية التى اعتنقت المسيحية. والتاريخ ليس إلا هذه القصة المثيرة للصراع بين المجتمعين والغلبة النهائية التى لا يمكن أن تكون إلا من نصيب مدينة الله. فليس السلام ممكنًا إلا فى مدينة الله، وليس الدوام ممكنًا إلا لمملكة الروح. هذا إذن هو تفسير أوغستين لسقوط روما على أساس أنه ما من مملكة أرضية إلا إلى زوال، يحكم ما فى طبيعة سلطانها الأرضى من عوامل القلق والانحلال، حيث إن بنيانها يقوم على جوانب الطبيعة الإنسانية التى لا تصدر إلا عن العدوان والجشع والرغبة فى التحكم والاستعلاء.

على أنه ينبغى لنا أن نتخذ جانب الحيطة فى تطبيق هذه النظرية وتفسيرها فى نطاق الحقائق التاريخية. فإن أوغستين لم يرم إلى القول بأن مدينة الأرض أو مدينة السماء - كما صورهما - تنطبقان عمليًا على أية واحدة من المنظمات الموجودة فعلاً. فلم تكن الكنيسة بوصفها مثالاً ملموسًا للمنظمات الإنسانية لأوغستين هى نفس مملكة الله التى عناها، كما لم تكن الحكومة الدنيوية هى قوى الشر التى عناها فى حديثه عن مملكة الشيطان. إذ لم يكن متوقعًا من أحد من ساسة الكنيسة الذين اعتمدوا على قوة الإمبراطورية فى محاربة الإلحاد، أن يهاجم الحكومة فيصفها بأنها تمثل مملكة الشيطان. فقد كان أوغستين، كسائر المسيحيين، يؤمن بأن «كل سلطة أرضية قائمة بأمر الله»، وإن كان يؤمن كذلك بأن إثم الإنسان أدى بالضرورة إلى استعمال الحكومة للقوة والعنف. فكأن هذا العنف إذن دواء سماوى أرسل لعلاج الخطيئة. ويترتب على ذلك أنه لم يتخيل أن

هاتين المدينتين قابلتان للتجزئة، بل ذهب إلى أن المدينة الأرضية هى مدينة الشيطان والأشرار من الناس جميعًا، والمدينة السماوية هى المجتمع الذى يضم من تطهرت روحه وتخلص من الخطيئة، فى هذا العالم والعالم الآخر، وأن هاتين المدينتين ستختلطان طول الحياة ولا تنفصلان الا يوم الحساب.

وفى الوقت نفسه تخيل أوغستين مملكة الشر فى صورة الإمبراطوريات الوثنية وإن لم يقل بتطابقهما. كما فكر فى الكنيسة باعتبارها ممثلة لمدينة الله بالرغم من أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تطابق المنظمات الكنسية مطابقة تامة، وكان من أكثر نواحى فكرة تأثيرًا ما اشترط توافره من الواقعية والقوة فى الكنيسة كمؤسسة منظمة. فإن المشروع الذى خططه لخلاص البشر ولتحقيق الحياة السماوية كان يعتمد اعتمادًا تامًا على واقعية الكنيسة كاتحاد يضم جميع المؤمنين وقدرته على أن يلعب دوره فى تاريخ البشرية بوحى كلمة الله ورعايته[١٦]. ولهذا السبب اعتبر أوغستين ظهور الكنيسة المسيحية نقطة تحول فى التاريخ، حيث إنها بداية مرحلة جديدة فى الصراع بين قوى الخير وقوى الشر، ومنذ هذه المرحلة أصبح خلاص الإنسان مرتبطًا بمصالح الكنيسة، كما أصبحت هذه المصالح فى مستوى أرفع من أية مصالح أخرى.

ولذلك فإن تاريخ الكنيسة، فى رأى أوغستين، هو بالتحديد «خط سير الله فى هذا العالم» على حد تعبير الفيلسوف «هيجل Hegel» عندما استعمله، فى غير توفيق كبير، فى الحديث عن الدولة، إن الجنس البشرى فى واقع الأمر ليس إلا أسرة واحدة، ولكنه لن يبلغ مصيره النهائى على الأرض، بل فى السماء، والحياة الإنسانية هى مسرح لصراع مختلط بين الخير كما يتمثل فى الإله، والشر كما يتمثل فى الأرواح الشريرة. فالتاريخ الإنسانى ليس إلا الكشف الأعظم عن سبيل الخلاص الإلهى، وهو الخلاص الذى يعتبر ظهور الكنيسةلحظته الحاسمة. ولذلك فإن وحدة الجنس إنما تعنى وحدة العقيدة المسيحية تحت قيادة الكنيسة. وعلى ذلك فإنه ليس من العسير أن نستنتج من هذا الاستطراد أن الدولة تصبح منطقيًا لا شىء أكثر من «الدرع الدنيوية» التى تحمى الكنيسة. غير أنه ليس ضروريًا أن يكون أوغستين قد وصل إلى هذه

النتيجة. وقد يرجع ذلك إلى أن الضرورة لم تتطلب منه ذلك، أو إلى أن الظروف لم تسمح له بتضمين فلسفته هذا التفسير. ولم تكن نظرية أوغستين بشأن العلاقة بين الحكام الدنيويين والحكام الكنسيين أوضح منها عند غيره من الباحثين الذين تناولوا الموضوع فى عهده ومن بعده، ويمكن القول بأن طرفى المساجلات النظرية التى قامت بصدد هذا الموضوع فى مرحلة متأخرة قد التجأ على السواء إلى الاستشهاد بآراء أوغستين. ولكن الرأى الذى تمسك به أوغستين بوضوح لا يقبل الشك هو أنه يتعين على الدولة أن تكون دولة مسيحية، تخدم مجتمعًا تربطه العقيدة المسيحية المشتركة، ويتجه هذا المجتمع بفضل هذه العقيدة إلى حياة تسمو فيها العناية بالروح على أية عناية أخرى، وبذلك يسهم هذا المجتمع بنصيبه موفورًا فى تحقيق الخلاص بالإبقاء على طهر العقيدة ونقائها. ويقول جيمس برايس James Bryce: إن نظرية «الدولة الرومانية المقدسة» إنما قامت على أسس «مدينة الله» كما نادى بها أوغستين. ولكن لم تختف هذه الفكرة بانحلال الإمبراطورية. فحتى القرن السابع عشر لم تكن هناك فكرة أشد استعصاء على فهم المفكرين من تخيل إمكان قيام دولة تستطيع أن تقف على قدميها بالرغم من تنحيتها للمسائل المتصلة بالعقيدة الدينية جانبًا. بل حتى فى القرن التاسع عشر استطاع جلادستون Gladstone أن يذهب إلى القول بأن للدولة ضميرًا يمكنها من التمييز بين ما هو حقيقة دينية وما هو إفك وبهتان.

ولقد دافع أوغستين دفاعًا آية فى القوة من وجهة نظره فى أنه يتعين على مجموعة الأمم «الكومنولث» أن تكون مسيحية. إذ اعترض أشد الاعتراض على آراء شيشرون وغيره من كتاب ما قبل المسيحية الذين زعموا أن إقامة العدالة إنما هى وظيفة أية مجموعةللأمم بصرف النظر عن عقائدها. فرد عليهم موضحًا أن سبب إصراره على أن تكون مجموعة الأمم مسيحية هو على وجه المغالطة الزعم بأن الدولة قادرة على أن تعطى كل ذى حق حقه إذا كانت هذه الدولة نفسها، أى غير المسيحية، لا تعطى الله نفسه حقه فى العبادة(١٧). ولقد ساقت فلسفة أوغستين عن التاريخ إلى تسليمه بأن إمبراطوريات ما قبل

المسيحية كانت دولاً ولكن بالمعنى الضيق المحدود: إذ أنها ما كانت تستطيع أن تكون دولاً بالمعنى الشامل الذى جاءت المسيحية بمفهومه. فالدولة الحقة هى تلك التى تقوم العقائد فيها على أسس من التعليم والتى تحافظ على سلامة هذه العقائد - وإن لم يوضح أوغستين ذلك صراحة - بالتشريع وبالسلطة مجتمعين. وإنه ما من دولة، بعد ظهور المسيحية، تستطيع أن ترتقى إلى مرتبة الدولة الحقة إذا لم تكن هى نفسها مسيحية. وإنه لا يتسنى قط لحكومة لا تقوم على صلة بالكنيسة أن تكون عادلة. وهكذا اقترن طابع الدولة المسيحى بقدرتها على إقامة العدالة وإحقاق الحق. وأصبح هذا التعريف مقبولاً بصفة عامة. ويجب على الدولة أن تكون على وجه ما دولة وكنيسة فى الوقت نفسه ما دام الشكل النهائى للتنظيمات الاجتماعية دينيًا. وإن ظل الشكل الذى يمكن أن يتخذه هذا الامتزاج بين الدولة وبين الكنيسة محلاً للكثير من المناقشات.

إن ما أثبتناه من استعراض لفكر أمبروز وأوغستين يرتكز على تأكيد سيادة الكنيسة واستقلالها فى الشئون الروحية، وتصوير الحكومة بأنها مشاع مشترك بين الهيئتين الملكية والكنسية. ولا يتضمن تصوير الأمور على هذا النحو القول باستقلال الحكومة المدنية - الدنيوية - ما دامت هذه الأخيرة تتصرف فى نطاق اختصاصها الصحيح. ولم يتأثر واجب الطاعة المدنية والخضوع للسلطة القائمة على النحو الذى عبر عنه القديس بولس بقوة فى الفصل الثالث عشر من كتابه عن الرومـــان Romans لم يتأثر هذا الالتزام بالطاعة والخضوع بأى شكل من الأشكال بنمو سلطان الكنيسة بعد ذلك. ومن الحقائق اللافتة للنظر التى تثبت اتخاذ رجال الكنيسة فى ذلك العصر موقفًا سلبيًا من الحكومة التى جاءت مؤيدة لواجب احترام سلطة الحكام الدنيويين تضمنتها كتابات القديس جريجورى أقوى البابوات وأعظمهم وهو الذى سمىّ أبا بابوية القرون الوسطى. فقد قام بالدفاع عن إيطاليا ضد اللمبارديين بنجاح منقطع النظير، وسخّر جهوده فى خدمة العدالة والحكم الصالح. فكان لذلك أثره البعيد المدى فى أوروبا الغربية وشمال إفريقيا، واستطاع بذلك أن يرفع كثيرًا من هيبة الكنيسة فى روما، غير أن من المتناقضات العجيبة أنه إذ كان يفعل ذلك ألفى نفسه مضطرًا بسبب ضعف

الحكام المدنيين إلى أن يضطلع بنفسه بمسئوليات الحاكم السياسى. ومع ذلك فإن جريجورى هو الوحيد بين آباء الكنيسة الذى يتكلم عن قداسة الحكم السياسى بلغة تدعو إلى الطاعة السلبية.

ويبدو أن وجهة نظر جريجورى هى أن للحاكم السيء الحق ليس فى الطاعة وحدها - على حد زعم كل الكتاب المسيحيين - بل فى أن تكون هذه الطاعة صامتة سلبية، وهى وجهة النظر التى لا تجد أحدًا آخر من آباء الكنيسة قد شاركه فيها قوته وحماسته. ولذلك فإن جريجورى فى كتابته عن الحكم الرعوى Pastorl Rule التى يتحدث فيها عما يجب على القساوسة أن يبشروا به رعاياهم، يؤكد جازمًا أنه لا يتعين على الرعايا أن يطيعوا فحسب، بل يتعين عليهم أيضًا الامتناع عن محاولة الحكم على حياة حكامهم أو نقدها أو مناقشتهم الحساب.

«فما ينبغى أن تكون أعمال الحكام محلاً للطعن والتجريح بسيف اللسان، حتى لو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم. ومع ذلك فإن أقل ما ينبغى إذا انزلق اللسان إلى استنكار أعمالهم أن يتجه القلب فى أسف وخشوع إلى الندم والاستغفار التماسًا لعفو السلطة العظمى التى ما كان الحاكم إلا ظلها فى الأرض»(١٨).

وهذا التصوير لقداسة الحكومة لم يكن إلا طبيعيًا فى عصر أضحى انـلاع الفوضوية فيه أعظم خطرًا من تحكم الأباطرة فى الكنيسة. وبالرغم من عظم السلطة التى كان جريجورى يمارسها، والتى كانت دينية ودنيوية على السواء، وعلى نطاق يصل بها إلى مستوى سلطات الملوك، فهناك فرق واضح فى الأسلوب بين الخطابات التى كان يكتبها للأباطرة وبين خطابات الاحتجاج الجريئة التى تحتوى على التحدى والتى كان يخطها القلم سانت أمبروز(١٩)؛ فجريجورى يحتج فعلاً على أوامر الإمبراطور، إذا كانت فى نظره مناقضة للقانون، ولكنه مع ذلك لا يرفض طاعته. ويبدو أن نظريته فى ذلك هى أن الإمبراطور يملك سلطة الأمر بما شاء، حتى ولو لم يكن ذلك الأمر قانونيًا، ما دام مستعدًا لتحمل مسئولية ذلك. وإذا أدت هذه المسئولية إلى تعرضه للعنة الروحية، فليست سلطة الحاكم مستمدة من الله فحسب، بل هى أيضًا أعظم سلطة على الأرض فيما

خلا سلطة الله. فمرد تصرفات الحاكم آخر الأمر إذن ليس إلا إلى العلاقة بين الله وبين ضمير الحاكم.

السيفان

أصبح الطابع المميز للفكر المسيحى. كما تطور واستقر فى عصر «الأباء». هو القول بوجود ازدواج فى تنظيم الجماعة الإنسانية ومراقبتها بغرض المحافظة على أعظم مجموعتين من القيم الخلقية. فشئون الروح والخلاص الأبدى هى اختصاصات الكنيسة، ومجال تبشيرها وتعاليمها، ويقوم بها القسس، أما ماجريات الأمور الدنيوية اليومية، والمحافظة على السلام والنظام والعدالة، فهى اختصاص الحكومة المدنية يقوم بها عمالها ومأموروها. ويجب أن تسود بين هاتين المجموعتين علاقة من القيم الخلقية تعتمد على روح التعاون والتساند. وهذه النظرية التى تدعو إلى تبادل المعاونة كانت من الغموض بحيث لم يكد يوجد اختصاص واحد لا يختلط فيه الأمر بين المسئولين بشكل يؤدى إلى الفوضى، وبالرغم من هذا الغموض فى التعريف، فقد كان من المسلم به أن احتمال قيام حالة طارئة تسوغ تدخل أحد الطرفين فى شئون الآخر. حتى إن كان ذلك بصورة مؤقتة. لا ينبغى أن يؤدى إلى القضاء على مبدأ أساسى هو سيادة كل طرف واستقلاله بشئون عالمه، واحترام الحقوق التى أمر الله بها للطرف الآخر.

وكثيرًا ما أشير إلى هذا التصوير الفكرى لعلاقة هاتين المجموعتين من القيم الخلقية باسم نظرية «السيفين» أو السلطتين، وهى نظرية استقرت رسميًا فسجلها كتابة البابا جلاسيوس الأول Gelasius 1 فى أواخر القرن الخامس. وقد أصبحت هذه النظرية تقليدًا مقبولاً فى مستهل العصور الوسطى، وأضحت نقطة انطلاق فى بحوث الطرفين عندما استعرت المنافسة بين البابا والإمبراطور، وقام الجدل الفكرى حول علاقة السلطتين الروحية والزمنية. ويمكن القول بأن فكرة قيام مجتمع يخضع لرقابة مزدوجة على رأسها سلطتان

متبادلتان متشابهتان، وينقسم الاختصاص بينهما ويتميز تميزًا واضحًا، ظلت المثل الأعلى للمعتدلين من الناس حتى إبان احتدام المناقشة والخلافات بينهم؛ إذ كان هؤلاء الناس يستنكرون مغالاة كل طرف فى دعواه، ورغبته فى الاستحواذ على أكثر مما ينبغى له، وذلك على حساب الطرف الآخر، وإذ كان جلاسيوس يكتب لإمبراطور القسطنطينية بغرض الدفاع المستمر عن النظريات المسيحية التى استقرت فى الغرب، وبعد ذلك عن الهرطقة التى انتشرت فى الشرق، فقد كان لا يفتأ يبدى الرأى ويعيده، مستشهدًا بما قيل فى القرن السابق من مناقشة موضوع «الثالوث الأقدس»، ولذلك فقد كان من الطبيعى أن ينتهج فى تدليله الخط المنطقى الذى سار فيه القديس أمبروز، ومن ثم ذهب إلى أنه ينبغى للإمبراطور أن يخضع إرادته لإرادة القساوسة فى المسائل الفقهية المتصلة بالعقائد، وأن عليه إذن أن يتعلم، لا أن يحاول أن يعلم. ويترتب على ذلك أن الكنيسة بحكامها وموظفيها تكون هى الجهة التى تختص بكل الشئون الكنسية؛ إذ من الواضح أنه لا يتسنى لها بغير ذلك أن تكون مستقلة أو أن تحكم نفسها بنفسها.

«لقد شاءت إرادة الله جلت قدرته ألا يكون معلمو الدين المسيحى وقسسه خاضعين لحكم القانون المدنى أو السلطة الدنيوية، بل أن يكون خضوعهم للأساقفة والقسس فحسب»[٢٠].

ويصر جلاسيوس تمشيًا مع هذا المبدأ على أن يحاكم رجال الدين، على الأقل بالنسبة لمسئولياتهم فى المسائل الروحية، أمام محاكم كنيسة خاصة لا أمام المحاكم المدنية.

والمبدأ الفلسفى الذى يستند إليه هذا الاقتراح التنظيمى العملى هو الأخذ بنظرية تتمشى مع تعاليم القديس أوغستين، وتذهب إلى أن التمييز بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية هو جزء أساسى من العقيدة المسيحية، وبالتالى هو التزام لا يمكن أن تتحلل منه أى حكومة مسيحية العقيدة. والجمع بين السلطتين الروحية والزمنية فى يد واحدة هو تقليد وثنى، قد يكون شرعيًا فى الأزمنة التى سبقت المسيحية بفصل السلطتين تقديرًا منه لضعف النفس البشرية، وحدًا

لغرورها وكبريائها. وبذلك كان السيد المسيح هو آخر من جمع بين السلطتين جمعًا شرعيًا. ولذلك فقد أصبح حرامًا أن يجمع رجل فى نطاق الديانة المسيحية بين وظيفتى الملك والقس فى آن واحد، وذلك مع التسليم بحاجة كل سلطة للأخرى.

«إن الأباطرة المسيحيين يحتاجون إلى الأساقفة من أجل الحياة الخالدة، والأساقفة يحتاجون إلى الانتفاع باللوائح الإمبراطورية لممارسة الأمور الدينية»[٢١].

ولكن مسئوليات القسس أثقل من مسئوليات الحاكم؛ فالقس هو المسئول أمام الله فى يوم الحساب عن أرواح جميع المسيحيين بما فى ذلك أرواح الحكام أنفسهم، فليس هناك أى وضع يمكن أن يباح فيه لأى السلطتين التدخل فيما هو من اختصاص السلطة الأخرى.

إن صورة مجتمع مسيحى عالمى، وهى الصورة التى انتقلت من عهد آباء الكنيسة إلى القرون الوسطى، تختلف اختلافًا أساسيًا عن الفكرة القديمة التى كانت تقول بوجود جماعة إنسانية واحدة تضم العالم كله، وهى تختلف أيضًا عن النظريات المتعاقبة عن الكنيسة والدولة هى النظريات التى سادت العصور الحديثة.

ويرجع اختلافها عن النظرية الأخيرة إلى أن فكرة الكنيسة كما تخيلها الآباء لم تكن مجموعة متميزة من الناس يربط بينها قبولها طواعية واختيارًا للمذهب المسيحى، إذ كانت الكنيسة فى تصويرهم ذات نطاق عالمى يشبه نطاق الإمبراطورية لأن كليهما يضم الناس جميعًا، ويشترك الجنس البشرى فى تكوين مجتمع واحد يخضع لحكومتين لكل منهما قانونها، وإدارتها التشريعية والإدارية، كما أن لكل منهما حقوقها المشروعة. ويختلف هذا التصوير اختلافًا تامًا عما ساد الأزمنة القديمة السابقة لظهور المسيحية؛ إذ أنها جزأت ولاء الإنسان وطاعته بين نوعين من المثل العليا وبين حكمين متميزين. ولقد أضافت المسيحية مفاهيم جديدة لمتطلبات العدالة فى الدولة الأرضية بما أضفته على المجتمع

العالمى من الدين بوصفه مساهمة إلهية فى سبيل الخلاص الإنسانى، وما يتبع ذلك من التزام الدولة بالمحافظة على نقاء العبادة وطهرها، حتى تصبح هذه الحياة طريقًا ممهدًا للحياة فى العالم الآخر. وترتب على ذلك أن تطوّرت فكرة الحق الدنيوى، فغرست فيها فكرة الواجب المسيحى، وفكرة المواطن فى الدولة، فاضيف إليها فكرة العضوية فى زمالة سماوية عامة. وبذلك خضع المسيحى لقانون مزدوج ولحكومة مزدوجة. وتولد عن هذا الازدواج فى المجتمع المسيحى مشكلة فريدة لعلها أدت فى النهاية إلى خصب تطور الفكر السياسى الأوروبى ونمو آفاقه. فإن الإيمان بسيادة مملكة الروح، وبحق الإنسان فى الحرية الروحية، كل هذه المفاهيم وما يتصل بها عاشت وخلدت فلم تمته بانتهاء الجدل الذى قام بين السلطتين وتركت من التراث الذى ما كان يمكن بدونه تفهم الاتجاهات الحديثة عن الحريات الفردية، وحق الإنسان فى شئونه الخاصة.

هوامش الفصل (العاشر)

(١) يقصد المؤلف ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius كما سيجىء (المترجم).

(٢)

(٣) Consol, ad Marc., 24, 5.

(٤) أى المدينة الفاضلة أو المثالية فى تعبير الباحثين المحدثين. المترجم

(٥)

(٦) Galatians, 3, 28.

(٧) Romans, 2, 14.

(٨) Carlyle, op. cit., Vol. I (1903), Part III.

(٩) Matt. 22, 21; cf. Mark, 12, 17; Luke, 20, 25.

(١٠) Rom. 13, 1-7; cf. I. Peter, 2, 13-17.

(١١) See Carlyle, op. cit., Vol. I, pp. 93 ff.

(١٢) See I. Samuel, chs. 8-10.

(١٣) Franz Cumont, After Life in Roman Paganism (1922), p. 40. See also the same author's The Oriental Religions in Roman Paganism, Eng. trans., 1911, ch. 2.

(١٤) ديانة قديمة منسوبة إلى «مثرا» إله الشمس أو النور عند الفرس. (المترجم)

(١٥) The quotations occur in Carlyle, op. Vol. I, pp. 180 ff., and footnotes.

(١٦) لا مفر من القول بأن لأفكار أوغستين وجهًا آخر؛ فقد كان يتنازعه عاملان: رعاية النفوذ السياسى للكنيسة والتمسك بالتصوف المسيحى. وقد حداه التصوف إلى الاعتقاد بأن عناية الله لها صلة بعلاقة العبد بربه، ويجنح ذوو الميول البروتستانتية من الكتاب إلى الرأى بأن هذه العقيدة تصف وتعبر عن أوغستين تمامًا. ولكن من الوجهة التاريخية وفى ضوء ما كان له من نفوذ فى العصور الوسطى نرى أن العبارة المشار إليها فى هذه الصفحة صحيحة.

(١٧) The meaning of Augustine in questioning Cicero's definition of the state has been the subject of cotroversy. C.H. McIlwain (The Growth of Political Thought in the West, 1932, pp. 154 ff.) has taken exception, I believe rightly, to the interpretation given by A.J. Carlyle and J.N. Figgis.

(١٨) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, p. 152. n. 2.

(١٩) See letters quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, pp. 153 ff.

(٢٠) Quoted Carlyle, op. cit., Vol. I, p. 187, n.2.

(٢١) Gelasius, Tractatus, IV, II. Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, pp. 190 f., n.I.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

L' augustinisme politique : essai sur la formation des theories politiques du moyen-age. By H.X. Arquilliere.2d ed. rev. 1955.

"The Roman Conception of Empire," By Ernest BarKer. In The Legacy of Rome. Ed. By Cyril Bailey. Oxford. 1923. (Reprinted in Church, State, and Education. Ann Arbor, Mich., 1957).

The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei. By Norman H. Baynes. Historical Association Pamphlet No. 104. London, 1936.

"The Prophet of Personality." In Hellenism and Christianity. By Edwyn R. Bevan. London, 1930.

Gregoire le grand. by Louis Brehier. Paris, 1938.

A History of Mediaeval Political Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936. Vol. I (1903), Part III.

Christianity and Classical Culture :A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine. By Charles N. Cochrane. Rev. ed. London, 1944.

Studies in Mediaeval Thought. By G.G. Coulton. London., 1940. Chs. 2-3.

The Life and Times of St. Ambrose. By F. Homes Dudden. 2 vols. Oxford, 1935.

The Ruin of the Ancient Civilization and the Triumph of Christianity. By Guglielmo Ferrero. Trans. by Lady Whitehead. New York, 1921.

The Political Aspects of St. Augustine's City of God. By John Neville Figgis. London, 1921.

Introduction a l'etude de Saint Augustin. By Etienne Gilson. Paris, 1931. Ch. 4.

Les metamorphoses de la Cite de Dieu. By Etienne Gilson. Louvain, 1952.

Church and State from Constantine to Theodosius. By S.L. Greenslade.London, 1954.

"Gregory the Great." By W.H. Hutton. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. II (1913), ch. 8 (B).

Paganism to Christianity in the Roman Empire. By Walter W. Hyde. Philadelphia, 1946.

"The Triumph of Christianity," By T.M. Linsay. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. I (1911), ch. 4.

The Growth ofPolitical Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages. By C.H. McIlwain. New York, 1932. Ch. 5.

The Mind of Latin Christendom. By Edward M. Pickman. London, 1937. Ch. 2.

The Church in the Roman Empire before A.D. 170 By Sir William M. Ramsay. 2d ed. rev. London, 1893. Ch. 15.

"Thoughts and Ideas of the Period" (The Christian Roman Empire). By H.F. Stewart. In the Cambridge Mediaeval Mediaeval History, vol. I (1911), Ch. 2o.

الفصل الحادى عشر

الشعب وقانونه

يعد عصر آباء الكنيسة، وإن امتد حتى القرن السادس أو السابع،من الأزمنة القديمة. وبالرغم من التطور العظيم الذى تم خلال القرون الستة الأولى من ظهور المسيحية فى ميادين الاجتماع والاقتصاد والسياسة فإن آراء سينيكا والقديس جريجورى كانت ذات صبغة رومانية. فقد عاش الرجلان فى إطار سادت فيه نظريات الرومان السياسية؛ ففى نظر كل منهما كانت الإمبراطورية الرومانية تمثل الوحدة السياسية الوحيدة، فاتفقت آراؤهما بشأن الدولة والقانون اتفاقًا ملحوظًا فى أساسها. وبالرغم من أن الكنيسة نفسها تطورت خلال هذه المدة فصارت وحدة اجتماعية قائمة بذاتها، ثم دفعتها الضرورة فى زمن جريجورى إلى ملء الفراغ الذى تركه سقوط الإمبراطورية. فإن ذلك لم يستطع أن يحول دون استمرار الأفكار القديمة العتيقة. غير أن حدث خلال الفترة التى مرت بين القرنين السادس والتاسع أن أصبح مصير أوروبا الغربية السياسى معلقًا بين أيدى الغزاة الجرمان الذين قوضوا بنفوذهم صرح الإمبراطورية الرومانية. وقد يستطيع شرلمان أن يخلع على نفسه ألقابًا منها الإمبراطور أو القيصر، كما يستطيع الكتاب أن يصوروا مملكته على أنها الإمبراطورية الرومانية عادت إلى الحياة، ومع ذلك فإنه لا يمكن اعتبار شرلمان أو رجال حكومته فى عداد الرومان. فقد هجرت الإمبراطورية الرومانية التى

انكمشت نحو الشرق روما نفسها وتخلت عن مقاطعاتها الغربية، ولم يبق لها ظل من السلطان الإمبراطورى القديم، ثم انفصلت الكنيسة الرومانية عن كنيسة القسطنطينية بسبب الخلاف الأرثوذكسى بشأن تقديس التماثيل والصور وأصبحت هى الكنيسة الوحيدة لغرب أوروبا. ونجم عن إلحاد اللمبرديين أن دخل أسقف روما فى محالفة مع الفرنج كان من نتائجها أن أصبح البابا هو الحاكم الحقيقى لوسط إيطاليا. ومما ساعد على هذا التفتت أن صاحب غزو البرابرة للإمبراطورية تغييرات اجتماعية واقتصادية جعلت وجود حكومة قوية واسعة السلطان ضربًا من المحال. وتحول غرب أوروبا من الوجهة السياسية والوجهة الفكرية إلى فلك مستقل يدور حول نفسه بدلاً من أن يكون جزءًا من عالم مركزه حوض البحر المتوسط.

ولم تكن حالة أوروبا فى الفترة التى تقع بين القرنين السادس والتاسع لتسمح بوجود نشاط يذكر فى ميادين الفلسفة والفكر، كما أن البرابرة الجرمانيين لم يبلغوا من الرقى ما يجعلهم يفقهون . ولا نقول ينشرون . بقايا العلوم القديمة التى أصبحت فى متناول أيديهم. ولم يكن النظام النسبى الذى نشأ فى عصر شرلمان وما صاحبه من نهضة علمية وقتية إلا مجرد حادثة من تلك التى تمر على الناس سراعًا. فقد أوشكت هجمات البرابرة الجديدة من الشمال ومن الشرق خلال القرنين العاشر والحادى عشر أوشكت أن تلقى أوروبا فى أتون الفوضى، ولم يثر الاهتمام الفعال بالأفكار السياسية إلا فى الجزء الأخير من القرن الحادى عشر حينما قام النزاع بين السلطتين الروحية والزمنية. وحتى مع اندلاع هذا الخلاف الذى يعدّ حادثًا هامًا فى تاريخ السياسة والاجتماع؛ إذ أنه يفصل الزمن القديم عن القرون الوسطى، ولم تكن هناك عزيمة صادقة أو شعور قوى بالخروج على الآراء السياسية التى كانت ترعاها المسيحية الأولى. فقد ظل احترام الكتب الدينية وسلطة آباء الكنيسة وتقاليدها سائدًا مثلما كان بالنسبة لبعض كتاب عهد الوثنية مثل شيشرون. وكان هناك إجماع تام على التمسك بالقانون الطبيعى. ووجوب خضوع الأمراء ورعاياهم لسلطته، وواجب الملوك فى أن يحكموا بين الناس بالعدل وبمقتضى القانون، وتقديس سلطتى والكنيسة والدولة واتحاد العالم المسيحى تحت رابتى والإمبراطورية.

غير أننا يجب ألاً نغفل ظهور آراء فى القانون ونظام الحكم فى أوائل القرون الوسطى لم يكن لها وجود عند الأقدمين. وكان لظهور هذه الآراء واندماجها التدريجى فى ثنايا الأفكار العامة أثر قوى فى الفلسفة السياسية فى أوروبا الغربية. ولقد كان لبعض هذه الآراء صبغة جرمانية، فقد كانت تنتمى على الأقل إلى الشعوب الجرمانية. أما القول بأن الأفكار الجرمانية مستقلة وقائمة بذاتها فخرافة، فآراء الجرمان فى القانون تشبه فى أساسها إلى حد كبير آراء الأمم المتأخرة الأخرى التى تتبع نظام القبائل وتحيا حياة أقرب إلى البداوة. ولكن مما لا شك فيه أن هذه الآراء تطورت بفضل احتكاكها بالقوانين الرومانية وتحت ضغط الظروف السياسية والاقتصادية التى كانت تتشابه كثيرًا فى كل أجزاء أوروبا الغربية. وإنى لأهدف فى هذا الفصل من الكتاب إلى إعطاء شرح مختصر لبعض هذه الآراء الجديدة التى تسربت إلى النظريات السياسية فى أوائل القرون الوسطى، والتى صارت فيما بعد رأيًا عامًا مقبولاً مثلها فى ذلك مثل التقاليد القديمة التى دامت زمنًا طويلاً بفضل تقبل آباء الكنيسة لها.

هيمنة القانون

يمكن اختصار هذه الآراء الجديدة فى أن الأمم الجرمانية كانت تعتبر القانون من عمل الشعب وجزءًا منه، أو أنه عقد مشترك تتحد الأمة أو القبيلة تحت رايته. فكان الواحد بينهم يزاول عمله فى ظل الأمن العام أو أمن الشعب، وكانت وظيفة القانون فى نظرهم أنه يهيىء الأنظمة التى تمنع الإخلال بهذا الأمن، وكان الرجل إذا ارتكب جريمة أعلن أنه خارج على القانون ومحروم من التمتع بأمن الشعب أو القبيلة الذى يسعد به الجميع، وإذا اعتدى على آخر، أو على أسرة من الأسر، كان نصيبه ألا ينتظر أى أمن أو سلام من الطرف المعتدى عليه، وهنا يتدخل القانون للوصول إلى تسوية تضمن منع استمرار النزاع ورد الأمن إلى نصابه. ولم يكن القانون الجرمانى فى أول أمره مكتوبًا، بل كان عبارة عن عادات وتقاليد يتناقلها الناس ويرعونها باعتبار أنها تشكل ينبوع الحكمة التى تستمد منه القبيلة أمنها وسلامها. وخلاصة الكلام أن القانون كان يعتبر «ملكًا

للجميع يخضع لسلطانه كل فرد من القبيلة التى يسيطر عليها القانون كما كان ينتمى إلى كل فرد من أفراد القبيلة بفضل عضويته فيها»[1] وكانت نظرتهم هذه إلى القانون أمرًا طبيعيًا؛ إذ أنهم كانوا حديثى العهد بحياة الاستقرار ولم يكونوا قد نسوا بعد حياة البداوة، وكان اهتمامهم بالزراعة قليلاً نسبيًا.

والذى حدث هو أن شعوب البرابرة الذين غزوا الإمبراطورية الرومانية جاءوا ومعهم قوانينهم أو تقاليدهم التى كانت تعتبر كجزء من حياة كل فرد منهم، يتمسك بها حتى لو كان يقيم بين أشخاص يخضعون للقانون الرومانى. وكانت هذه هى الحالة حينما بدىء فى تدوين تلك القوانين كتابة باللغة اللاتينية فى الفترة ما بين القرنين السادس والثامن. وقد سنت هذه القوانين فى أمم مثل القوط الشرقيين واللمبارديين والبرجنديين والقوط الغربيين، وفروع مختلفة من الفرنجة،وقد عمل الذين سنوها ودونوها على أن تضم التقاليد الحرمانية لفائدة السكان الجرمان وتضم من وقت لآخر أصولاً رومانية لفائدة الأهالى الرومان، وكانت بقية من القانون الرومانى سائدة بين السكان الرومان، على حين ظل الشكل المناسب من القانون الحرمانى هو السائد بين السكان الذين ينتمون إلى أصل جرمانى وحدث أيضًا بمرور الزمن وبسبب تضارب واحتكاك القوانين فى بعض البلاد أن رتبت قواعد منفصلة للعمل بها عند النظر فى القضايا التى يتبع فيها الطرفان المتنازعان قوانين مختلفة؛ وذلك مثل ما تتضمنه القوانين الحديثة من قواعد خاصة للعمل بها وقت النظر فى الحالات التى تمس قوانين ولايات عديدة مختلفة[2]. وقد ظل الرأى الذى يقول بأن القانون مظهر مهم لتبعية الرجل للأمة أو القبيلة، قائمًا زمنًا طويلاً، حتى بعد أن اختفى استقلال كل قبيلة كوحدة متميزة عن غيرها وتحتل رقعة من الأرض خاصة بها.

ولما كثر اختلاط الرومان والحرمان بعضهم ببعض اختفت النظرية التى تقول بأن القانون جزء من حياة الرجل، أو هو صفة من صفاته يجب عليه أن يحرص عليها، وحلت محلها النظرية القائلة بأن القانون يتبع البلد أو الإقليم. ولا تحتاج فوائد هذه النظرية فى توحيد ودعم نظام الحكم والإدارة إلى دليل. وكان انتشار هذا الرأى ونجاحه متوقفًا على مبلغ قدرة الملوك فى جمع السلطة فى أيديهم؛

ففى وقت مبكر نسبيًا، حوالى منتصف القرن السابع، كان هناك قانون عام يشمل كلا من القوط والرومان من رعايا مملكة القوط الغربيين فى إسبانيا. أما فى إمبراطورية الفرنجة التحول بطيئًا ومتقطعًا نظرًا لاختلاف قوانين الولايات عن بعضها البعض اختلافًا بينًا. وكان يقصد بقانون الملك دائمًا أن يشمل كل أملاك الدولة (رغم أنه لم يكن دائمًا صالحًا للتطبيق فى كل الأقاليم) فكان بدون شك خيرًا من القانون (الشخصى) الشعبى القديم، وأسهل تنفيذًا. وما إن أقبلت بداية القرن التاسع حتى كان مبدأ توقيع العقوبة عن الجرائم التى ترتكب داخل إقليم ما تبعًا لقانون ذلك الإقليم قد انتشر فى بعض أجزاء إمبراطورية الفرنجة وحل محل القانون الشخصى. وقد عارضت الكنيسة فى بعض أجزاء القانون التى كان لها مصلحة خاصة فيها مثل قانون الزواج مثلاً. فقد عارضت الكنيسة فى كثرة الخلاف بين القوانين. ويبدو مستحيلاً أن يتتبع الإنسان الطرق التى تم بها هذا التغيير، ولكن الثابت أن القوانين تطورت على مّر الأيام نظرًا لأنها تميل دائمًا لأن توجد فى مجتمع مستقر، واندمجت فى العادات الإقليمية وأصبحت ميسرة التطبيق على الإقليم كله لا فى كل قبيلة على حدة، وكان يحدث أحيانًا أن تختلف العادات المحلية هذه عن قانون الملك وعن القانون العام الذى يسن لكل مملكة. وقد دام اختلاف القوانين، وخاصة قوانين الأحوال الشخصية فى مختلف الأزمان معتمدًا مرة أخرى على نجاح الملك أو إخفاقه فى مد سلطان محاكمه؛ ففى فرنسا مثلاً استمر قانون الأحوال الشخصية محليًا إلى ما بعد الثورة، رغم أن القانون الإدارى كان قد توحد قبل ذلك، وفى إنجلترا من ناحية أخرى صار القانون عامًا بشكل جوهرى فى أواخر القرن الثانى عشر، بفضل السلطة المتزايدة للملوك النورماندبين.

وفى كل التغييرات التى تناولت القوانين وحولتها من عادة تمارسها القبيلة إلى صفة شخصية للفرد، ثم إلى قانون يتمشى مع العادات الإقليمية، كان الرأى السائد هو أن القانون بحكم الطبيعة يرجع إلى الناس. ولم يتضمن هذا الرأى أية إشارة إلى أن القانون وليد إرادة الشعب، أو أن للناس أن يبدلوه كما يشاءون، وإنما كان الاعتقاد أن القانون حدث طبيعى صنع من الناس أمة واحدة امتزجت

بهذا القانون كما يمتزج الجسم الحى بالناموس الذى ينظم حركاته وسكناته. وفى الحق أن أحدًا، فردًا كان أو جماعة، لم يضع القانون، فكان الاعتقاد فى أن القانون دائم وثابت لا يعتريه تغيير، كأنه جزء من الطبيعة أو نتيجة تدبير خالد من السماء. كما قال القاضى هولمز فى إحدى كلماته المشهورة. وإن كان الرأى الذى ساد فيما بعد فى القرن الوسطى أن القانون خليط من هذا وذاك، وأنه كالهواء المحيط بنا يمتد من السماء إلى الأرض ويخترق كل زاوية وركن فى العلاقات بين الناس. وقد سبق القول أن الناس فى العصور الوسطى سواء أكانوا من رجال القانون أم من المواطنين العاديين قد آمنوا بالقانون الطبيعى، غير أن هذا الإيمان لم يمنعهم من أن يحترموا القوانين الموضوعة، فعندهم أن القانون شىء خالد ومقدس، كما كانوا يعتقدون أن الحكمة الإلهية قوة حاضرة على الدوام تعمم الكون وتؤثر فى حياة المرء حتى فى أتفه تفاصيلها. وكانوا يعتقدون أيضًا أن عاداتهم الأصلية المتوارثة غير مستقلة عن القانون الطبيعى، بل هى منه بمثابة غصن من دوحة عظيمة ممتدة من الأرض إلى السماء ويحيا الناس جميعًا فى ظلها. فعندما بدأ التخصص فى القانون والاشتغال به كمهنة، ظل الناس، ومنهم رجال الكنيسة، يعتقدون أن القانون بمعنى إقامة العدل والمساواة والقوانين الإلهية والوضعية صنوان[٣] ولم تكن هذه النظرية بالجديدة، بل كانت تكييفًا علميًا لما كان الناس جميعًا يدينون به.

اكتشاف القانون وإعلانه

لم يكن من السهل تصور نظرية امتداد نفوذ القانون إلى كل ما له شأن بحياة الإنسان كأنما هو بناء خالد تجرى فى نطاقه جميع حوادث البشر، فى زمن يتم فيه تشريع قوانين جديدة، فى كل يوم، وبطرق يصعب على أشد المتفائلين أن يعتقد أن لها ارتباطًا بالإرادة الإلهية. ومع ذلك فلم يكن هذا الاعتقاد غير طبيعى فى نظر مجتمع يصعب القول بأنه رأى أمامه قانونًا يسن بالطريقة المعروفة الآن فى التشريع. فالمجتمع ذو الكيان الاقتصادى والاجتماعى البسيط يتحول ببطء نسبى، كما أن هذا التحول يظهر لأفراد ذلك المجتمع أكثر بطئًا. ويغلب على

الظن أن تقاليده العريقة التي لا يعرف متى نشأت تتسع لحل كل المشكلات التي يحتاج إلى أن يفصل فيها، وربما صح ذلك الظن لفترات طويلة من الزمن، فظهور عجزها لم يفسر على أنه حاجة تدعو إلى إقامة قانون جديد، وإنما ضرورة القيام باستقصاء المعنى الحقيقي الذي يذهب إليه القانون القديم. وفي الحق أن استمرار حالة مثل هذه خليق بأن يولد شعورًا بأن هذه التقاليد هي عبارة عن قانون شرعي صحيح. وهذا - كما أشار الأستاذ مونرو سميث Munroe Smith[4] - هو الذي دفع بالنورمانديين والفرنجة إلى اتباع طريقة خاصة في التحقيقات القضائية، وهي التي نتج عنها فيما بعد نظام المحلفين في إنجلترا. ومن المناسب هنا القول بأن القانون يكتشف ولا يؤلف، وأن الزعم بأن هناك أناسًا تخصصوا في صناعة القوانين إنما هو زعم غير صحيح. والذي يفهم من أحوال ذلك العصر أنه عندما كان التحقيق في مسألة من المسائل يسفر عن رأي قانوني فإن الملك أو السلطة المختصة تدخل هذا الرأي وتدونه في مجموعة القوانين حتى يمكن للجميع أن يعرفوه ويصبح قاعدة عامة تتبع فيما بعد. ولا يعني هذا في عرف الرجل الذي نشأ وذهنه محصور في هذه الدائرة من الأفكار، أن هذه المجموعة من القوانين تحتوي شيئًا جديدًا لم يكن معترفًا به من قبل. ومما يدل على مبلغ تحكم العادات والتقاليد في الآراء القانونية في العصور الوسطى أن بعض رجال القانون كانوا يعتقدون - حتى بعد إحياء دراسة القانون الروماني - أن التقاليد هي التي «تخلق القانون المكتوب وتغلبه وتفسره»، ولو أن آخرين اعتقدوا خلاف ذلك[4]. وعلى هذا فإن المراسم أو مجموعة الأوامر التي كان يصدرها ملوك الفرنجة لم تكن تشريعًا بالمعنى الحديث، إذ كان الغرض منها إرشاد رسل الملك إلى ما يجب عمله لمواجهة أنواع معينة من القضايا سواء أكان ذلك بالنسبة إلى البلاد جميعها أم إلى جزء منها، ولم تكن في إطار الفكر المعاصر تشريعات لقوانين. وكانت إنما تنبيء عما توصلت إليه فطنة رجال مجلس الملك وحكمتهم بشأن كنه القانون وذلك في ظل القواعد العامة المتعارف عليها.

وكان من الطبيعي أن يصدر القانون باسم الشعب، أو على الأقل من يشعر الشعب أن له الصلاحية لكي يتكلم باسمه. ولما كان القانون بهذه الصفة هو

قانون الشعب الذى وضع أساسه منذ زمن لا يدركه أحد، كان للشعب الحق فى أن يستشار كلما أريد تفسير جزء منه. وهكذا نجد أن المراسيم التى كان يصدرها الملوك الميروفنجيان Merovingian فى القرن السادس كانت تحتوى تأكيدًا قاطعًا بأنها صدرت بعد التشاور مع «زعماء الأمة» أو مع «الأساقفة والأشراف» أو أنها صدرت «برضاء الشعب بأكمله»[٦]. وفى القرن التاسع كثر تكرار هذه العبارات إلى درجة قد توحى بأن القوانين كانت تصدر باسم الشعب وأن رضا الشعب كان ضروريًا لتقرير شرعية القانون. وربما كان «الرضاء» هنا منصبًا على صحة الطريقة التى صدر بها القانون، لا على أنه يمثل إرادة الشعب ورغباته. ولنضرب لذلك مثلاً نذكر أن شرلمان استعمل الصيغة الآتية: «إن الإمبراطور شرلمان... ومعه الأساقفة والقسس واللوردات وكل الرعايا المخلصين للكنيسة المسيحية، وبعد مشاورتهم وموافقتهم، أصدر المرسوم الآتى «تمكينًا للرجال الذين أيدوا هذا المنشور بإمضاءاتهم حتى يساعدوا على إقامة العدل، وتمكينًا لرعاياه المخلصين حتى يتمسكوا به»[٧] وهناك عبارة معروفة جاءت فى منشور صدر فى سنة ٨٦٤ تعبر عن هذا المبدأ بوجه عام وهى: «بما أن القانون وضع بموافقة الشعب وبإصدار الملك له...». وهناك مثلا آخر اخترناه عفوًا من التاريخ الإنجليزى فى القرن الثانى عشر: «هذا هو قانون الملك هنرى بن متيلداو ملك إنجلترا وهو خاص بالغابات والصيد، صدر بعد التشاور مع رؤساء الأساقفة والأساقفة، والبارونات، ونبلاء إنجلترا فى وودستوك Woodstock»[٨].

ويمكن التدليل بعدد غير محدود من الأمثلة، المستقاة من تاريخ العصور الوسطى، على مدى انتشار هذا الاعتقاد بأن القانون ينبع من الناس الذين يخضعون لأحكامه، ويستمد وجوده من مراعاتهم لهذه الأحكام، وإنه فى حالة الشك تقوم جماعة مكونة بطريقة سليمة بتوضيح ماهية القانون، ويكفى هنا أن نسوق مثلين من بين هذه الأمثلة: «أولهما القصة التى يرويها چون الإبلينى John of Ibelin - وكان أحد كتاب القرن الثالث عشر - عن كيفية إنشاء قوانين لمدينة القدس قبل ذلك بقرنين، فهو يذكر أن الدوق جودفرى Godfrey كلف بعض «العقلاء بأن يتحروا عادات الأمم من الزوار الذين ينتميان إلى بلاد مختلفة ممن

كانوا هناك (فى القدس) ويسألوا كلا من عادات بلده، وبعد ذلك، وبعد موافقة البطريرك والأمراء والنبلاء، تم «تخير العادات التى راقت فى نظره ووضعها فى شكل قانون يتبع ويطاع داخل مملكة القدس»[٩]. وهذه القصة غير ذات قيمة بدون شك من الوجهة التاريخية، ولكنها تفصح عن الأسلوب الذى رآه الكاتب فى صنع القوانين. فبعد استقصاء التقاليد الغالبة، وبعد استشارة أولئك الذين يعلمون، وبعد أن يختار المتفقهون فى القانون، تلك العادات التى يجب أن تتبع، يقوم الملك بتدوينها وإذاعتها حتى يلتزم كل إنسان بمزاعاتها، وحتى ينتفى كل شك قد يحوم حولها فى المستقبل. وليس هناك ما يدل على أنه لم يغب عن فكر جون الإبلينى، الذى يروى هذه القصة،ما يشير إلى أن جودفرى أو غيره كان له يد فى وضع القانون. غير أنه للتأكد من صحة وضع القانون يجب أن يؤخذ رأى الذين يعنيهم هذا القانون.

ومثلنا الثانى من إنجلترا، وله أهمية معينة، لأنه حدث فى زمن كان فيه دستور الحكم فى العصور الوسطى على وشك التبلور والاستقرار. فقد حدث عام ١٢٦٤ بعد انتهاء معركة لويز Battle of Lewes التى أدت مباشرة إلى عقد البرلمان النموذجى أن احتفل أحد أتباع سيمون دى منتفورت Simon de Montfort بالنصر بقصيدة غريبة ضمنها رأى الثوار فى القانون قال:

«دع أهل البلد ينصحون بأى قانون سيأخذون، فهم أدرى بذلك، ولا يمكن أن يكون أهل الوطن جهلاء لدرجة أنهم لا يعرفون ولا يجارون الغرباء فى معرفة تقاليد بلادهم التى ورثوها عن أسلافهم»[١٠].

فالتقليد يقوم مقام القانون فى وجوب الطاعة له، والهدف من البرلمان هو أن يقر هذا التقليد ويؤكد ويجعل تنفيذه إلزامياً.

وهكذا ساد الاعتقاد بأن القانون ملك الشعب، وأنه لا ينفذ أو يعدل إلا برضا الشعب وموافقته، وصدر هذا الاعتقاد - وإن كان يكتنفه الغموض فيما يتعلق بتنظيم إجراءاته الحكومية - مقبولاً من الجميع. فلم توضح طبيعة الجهاز الذى يتحقق عن طريقه التمثيل النيابى، ومضت قرون قبل أن يظهر الدستور فى شكل

هيئات مثل البرلمانات التى ظهرت أول ما ظهرت فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر. كما لم يوجد فى الواقع أى شىء من التناقض فى الفكرة التى تقول بأن جهة أو مدينة أو حتى شعبًا بأكمله يمكن أن يتخذ القرارات، وأن يعرض شكواه، وأن يحاسب على إهماله، وأن يوافق على الخطط التى يتطلب تنفيذها مالاً أو جنودًا يقدمها هذا الشعب. وإنه لتقليد حديث أن يقوم بهذه المهام نواب منتخبون، ولكن كلاً منا يعلم أن هذا النظام كثيرًا ما يجانبه الصواب. وتعبر الجماعة عن «رأيها» من الوجهة العملية بوساطة أفراد معدودين لهم قيمتهم فى بلورة ذلك الشىء الغامض الذى يطلق عليه الرأى العام. ومادامت الجماعة منظمة تنظيمًا يجعل تعيين هؤلاء الأفراد المعدودين واضحًا، ما دامت القرارات محدودة نسبيًّا وغير معرضة للتغييرات السريعة، فإن التمثيل بهذا الشكل يكون كافيًا ولا يحتاج إلى جهاز كبير معقد. أما من الوجهة التاريخية فإن جهاز التمثيل النيابى جاء متأخرًا عن النظرية القائلة بأن الشعب جماعة متحدة تعبر عن مشيئتها الإجماعية عن طريق قضاتها وزعمائها الطبيعيين. أما من هم هؤلاء الزعماء؟ أو كيف نصبّوا زعماء؟ أو من هو «الشعب» الذى يمثله هؤلاء الزعماء؟ فإنها جميعًا مسائل لم تحتل المكان الأول من الأهمية إلا حين أخذت الأمم فى وضع التدابير لتطبيق نظام تمثيل الأمة. وما زلنا نلمس الرأى القديم فى النظرية التى وضعها بلاكستون Blackstone. وهى أن القوانين الإنجليزية لا تحتاج إلى نشر أو إعلان؛ لأنه من المفروض حضور كل فرد إنجليزى فى البرلمان(١١).

الملك أمام القانون

لقد نتج عن الاعتقاد بأن القانون من الشعب، وأن اعتراف الناس به يلعب دورًا هامًا فى تحديد مداه وتعريفه، نتج عن ذلك أن اعتبر الملك واحدًا فقط من العوامل التى صاغت القانون وأصدرته. ولهذا السبب شاع الاعتقاد بأن الملك نفسه ملزم بالخضوع للقانون كأى فرد من أفراد رعيته. وكان من الواضح، بالطبع، أن الملوك، كغيرهم من البشر، خاضعون للقوانين الإلهية والطبيعية، غير

أن هذا لم يكن كل المقصود كما لم يكن أهم ما فى الأمر. وتقسيم القوانين. كما سبقت الإشارة. إلى سماوية ووضعية لا يعنى أن بينها اختلافًا أساسيًا. فالقانون، أيًا كان مصدره، قوة تقتحم وتنظم كل علاقات البشر ومن بينها العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وعلى ذلك فلم يكن على الملك أن يحكم بالعدل وينأى عن الظلم فحسب، وإنما كان عليه واجب آخر هو أن ينفذ قانون البلد كما هو فعلاً، وكما توحي به التقاليد السابقة التى ورثها الشعب من زمن لا يعرف مداه. فلم يكن الملك ليستطيع أن يهمل الحقوق التى كسبتها رعيته بحكم العادة، أو التى ضمنها أسلافه فى صلب القانون. وفى هذا الصدد يقول رئيس الأساقفة هنكمار Hincmar of Rheims وهو من كتاب القرن التاسع.

«إن لدى الملوك والوزراء قوانينهم التى يجب عليهم أن يحكموا بها أولئك الذين يقيمون فى كل ولاية، وعندهم مراسيم الملوك المسيحيين وأسلافهم التى أصدروها وبموافقة إجماعية من رعاياهم المخلصين»[١٢].

وهذه المراسيم تفيض بالوعود التى قطعها الملوك على أنفسهم بأن يمنحوا «رعاياهم المخلصين» قانونًا «مثل الذى كان لأسلافكم فى زمن أسلافنا»[١٣]، وألا يظلموا أيًا من هؤلاء الرعايا «بما يتنافى مع القانون والعدالة». وليس المقصود بالعدالة فى هذا التعبير الأخير العدالة المطلقة بمعناها العام، وإنما المقصود هو العدالة كما حددتها التقاليد الثابتة. وكان يقطع على نفسه مثل هذه الوعود فى حفلة قسرًا على هذه الوعود إذا ما أظهر الملك. بدون أن تكون لديه القوة الكافية. عدم اكتراث بحقوق الناس المقررة لهم. وكان الاعتقاد سائدًا أن الالتجاء إلى القوة عند حدوث أمر استفزازى مثل هذا حق وعدل بالرغم مما أوصى به القديس جريجورى من وجوب الطاعة السلبية كما بينا فى الفصل السابق. فلم يشك أحد فى أن للإنسان الحق، بمقتضى القوانين الإلهية والوضعية، فى المعاملة والمركز اللذين تمتع بهما هو وأسلافه منذ أمد طويل أو تلك التى كفلها له قرار أصدره أحد الحكام السابقين. فقد خلق القانون رباطًا يرتبط به جميع الناس ويلتزم به كل إنسان حسب مركزه، وفى مقابل ذلك ضمن لكل الناس الحقوق والمزايا والإعفاءات التى تتناسب مع وضعه فى المجتمع. ولم

يكن الملك ذاته ليستثنى من هذه القاعدة العامة، فإنه يخضع لنفس القانون الذى يحكم به.

ولكن يجب ألا يستنتج من ذلك أن الملك كان خاضعًا للقانون بنفس الوضع الذى كان فيه رعاياه، فأساس النظرية لم يكن المساواة أمام القانون، وإنما كان حق كل إنسان فى التمتع بالحقوق والمزايا التى يكلفها له القانون تبعًا لمركزه ودرجته. فالاعتقاد الراسخ بتفاوت المراكز جعل من الممكن تسويغ أى قدر من عدم المساواة. ولم ينكر أحد أن للملك وضعًا فريدًا من وجوه عدة. فهو بحكم منصبه مسئول عن إسعاد قومه، وعن اتخاذ ما يراه من الإجراءات المؤدية لهذا الغرض، كما كانت له حقوق ثابتة فرضتها طبيعة مركزه[١٤]. ووفقًا لما سبق أن قلناه عن غموض الآراء بشأن الدستور، فليس من المتوقع تحديد الحالات التى كان للملك أن يمارس فيها سلطاته الفريدة داخل نطاق القانون، تحديدًا دقيقًا. ومع وجود الدساتير الحديثة نجد أن الحكومات تمارس سلطات يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية لمعالجة حالة طارئة، وتفعل ذلك بطريق تقر المحاكم شرعيتها. وفى العصور الوسطى لم تكن هناك وسائل لتحديد أيه سلطة دستورية تحديدًا دقيقًا، فكان من السهل القول بأن الملك مسئول قانونًا، ومع ذلك كان من المستحيل مقاضاته. ولم يشك أحد فى وجود حدود لا يستطيع الملك أن يتخطاها دون أن يعتدى على القانون والتقاليد المرعية. ومن جهة أخرى لم يشك أحد فى أن الملك يجب أن تكون له سلطات تفوق تلك التى لأى فرد من الرعية. والخلاصة أن الملك كان فردًا عظيمًا يعلو على من حوله Singulis mairo universis minor.

وعلى ذلك فقد كان هناك خلاف أساسى بين هذه النظرية والنظرية الرومانية. ومن الثابت أن النظرية الدستورية التى وضعها رجال القانون كانت ترى أن السلطة القانونية التى يمارسها الإمبراطور مستمدة من الشعب الرومانى. وهذه كما يقول «ألبين Ulpian» أساس ما للإمبراطور من سلطة تشريعية. وترى نظرية رجال القانون الرومان أيضًا أن تسليم الشعب السلطة للإمبراطور هو تسليم أيدىّ لا وتجعة فيه، إذ تصبح كلمة الإمبراطور بعد تسلمه مقاليد الأمور هى القانون. وتفرض نظرية العصور الوسطى، من ناحية أخرى،

تعاونًا مستمرًا بين الملك ورعاياه، فكلاهما عضو فى الدولة التى ينتمى إليها القانون. ويمكن تعليل هذا الاختلاف بين النظريتين على ضوء التباين الكبير بين المجتمعات التى نشأ فيها كل منهما. فلقد كان التقليد المتوارث فى القانون الرومانى وجود حكومة مركزية تسير طبقًا لأوامر الإمبراطور، وقرارات مجلس الشيوخ (السناتو) وآراء الخبراء فى القانون. وقد بلغ القانون نفسه فى زمنهم مستوى عاليًا من التنظيم العلمى. أما الحكومة فى العصور الوسطى فلم تكن مركزية من الناحيتين النظرية والعملية، ولا يوجد عدو للتنظيم العلمى المنطقى مثل التقاليد والعادات المحلية. ولم يكن هناك سوى شعور غامض بأن الشعب وحدة ينظمها قانونها، وتشمل الملك والموظفين، والزعماء الذين يتكلمون باسم ذلك الشعب يعبرون عنه، ولكن لم يوجد تحديد دقيق للسلطات والواجبات الملقاة على عاتق هؤلاء الوكلاء، كما لم يكن هناك وعىٌ يرى ضرورة تنسيق عملهم بطريقة توحد السلطة فى مصدر واحد. فتعرضت نظرية تفويض السلطة دائمًا لطغيان الرأى الذى يقول بأن السلطة تصاحب المكانة أو المنزلة، وبذلك تكون كامنة فى أشخاص يمكن اعتبارهم من بعض الوجوه وكلاء للملك. وفى القرن السابع عشر كان من رأى السير إدوارد كوك Sir Edward Coke أن التاج والبرلمان والمحاكم تتمتع بسلطات تقليدية فى ظل قانون البلاد. فلم يكن الملك «رأس» الدولة، كما كانت الحال فى عصر الملكية المطلقة فى أوائل العصر الحديث. كما أنه لم تكن هناك أية فكرة عن اعتبار الدولة «شخصية اصطناعية». وهو التعبير الذى خلقه المشرعون فيما بعد كى يسهلوا الأعمال التنفيذية للحكومة ويوجدوا وحدة لها(١٥).

اختيار الملك

يمكن زيادة إيضاح العلاقة بين الملك ورعيته طبقًا لقانون الشعب، والآراء السياسية التى نشأت عن هذه العلاقة، إذا بحثنا فى الاعتقاد الذى ساد بشأن تقلد هذه السلطة مضافًا إليها ما ينظم شرعية توليه لهذا المركز. فالأفكار التى سادت فى العصور الوسطى تلقى الضوء على الآراء التى كانت سائدة عن موافقة الشعب وعن خضوع الملك للقانون، كما توضح عدم وجود نظريات قانونية دقيقة

عن شروط تولى الحكم. وطبقًا للنظريات السياسية الحديثة يمكن للحاكم أن يصل إلى منصبه إما بالانتخاب وإما بالوراثة. ولكنه لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين دفعة واحدة. والحقيقة المثيرة بالنسبة لكثير من ملوك العصور الوسيطى هى أنهم - تبعًا للأفكار السائدة فى زمنهم - لم يرثوا الحكم وانتخبوا فى نفس الوقت فحسب، بل كانوا يحكمون «بنعمة الله»، وهذه صفات ثلاث لا تقوم إحداها بديلاً من الأخرى، وإنما تعبر عن ثلاث حقائق تميز حالة واحدة.

ويمكن إيضاح هذه الفكرة الغامضة على أحسن وجه بأن نأخذ مثلاً من حالة واقعية. فعندما أراد لويس التقى Louis the Pious فى سنة ٨١٧ أن يمهد لكى يخلفه أولاده على العرش، أصدر قراره فى هذا الشأن مع الأسباب التى بناه عليها[١٦]: «فأعلن أول ما أعلن كيف أن الجمعية المقدسة وعامة شعبنا» قد اجتمعوا طبقًا للتقاليد، وكيف أن رعاياه المخلصين بفعل «الإلهام الإلهى الذى نزل عليهم فجأة» نصحوه بأن يسوى مسألة الوراثة فى وقت السلام الذى وهبه الله العالم. وبعد صيام وصلاة داما ثلاثة أيام طلع على الناس بالقرار الآتى:

«قضت إرادة الله القوى أن تلاقت رغبتنا ورغبة كل أفراد شعبنا فى إجماع على انتخاب ولدنا العزيز لوثير Lothair أكبر أبنائنا، وعلى ذلك بدا من الخير لنا ولجميع شعبنا أنه يجب - وقد أرشدتنا العناية الإلهية - أن نعينه وريثًا لعرش الإمبراطورية إذا شاء المولى، وذلك بعد تتويجه بالتاج الإمبراطورى».

ثم اتخذت تدابير معينةبالنسبة لأبنائه الصغار. أما القرارات التى توصل ليها فى هذا الشأن فقد «كتبت بخطنا لعلها، بمعونة الله، ورضا الجميع تبقى مصونة ومرعية بفضل إخلاص وتفانى الجميع».

ويلاحظ فى هذا الاخيار للحاكم أنه حددت أسس ثلاثة لتحقيق صحته: أولها أن لوثير كان حقيقة أكبر أبناء الإمبراطور ولو أن هذا الأساس لم ينل قدرًا كبيرًا من التأكيد. وثانيها أنه انتخب، وقيل أن هذا الانتخاب عمل قام به الشعب كله «بإرادة الجميع». وثالثها أن الاختيار تم بفضل إلهام مباشر من الله. وفى رأى لويس أن صحة تولى لوثير العرش كانت ترتكز على هذه الأسس الثلاثة مجتمعة.

ولا شك أن الفكرة كانت أن ابن الملك، بإرادة الله هو المرشح الطبيعى لوراثة العرش، ولكن الاختيار الفعلى كان يحتاج إلى نوع من القبول أو الموافقة، باسم الشعب، على المرشح.

وهذه العوامل شبيهة تمامًا بتلك التى كان المفروض أن تتوافر عند إصدار أى قانون، وكانت مشروعية القانون بلا جدال شيئًا إلهيًا مقدسًا، ولكن كان يصدره الملك ومن ورائه موافقة الشعب التى عبر عنها طريق زعماء البلاد. وفى الحق أن جهاز الانتخاب بلغ من الغموض مبلغ غموض الجهاز الذى يصدر القوانين، ولم يستطع أحد أن يذكر المؤهلات التى كان مطلوبًا توافرها فى الناخبين. وارتباط العوامل الثلاثة فى أذهان الناس يساعدنا على تفسير الفكرة التى تقول بأن الملك، بعد انتخابه، يظل خاضعًا للقانون. ولم تكن وراثة العرش حقًا ثابتًا للملك، على حين كان اشتراك الزعماء فى انتخابه راجعًا إلى الحقوق التى يخولها لهم علو مراكزهم أكثر من كونهم ناخبين بالمعنى الدستورى الدقيق.

وقد عبر رئيس الأساقفة هنكمار عن وجهة النظر هذه فى خطاب قوى كتبه سنة ٨٧٩ إلى لويس الثالث قال فيه:

«إنك لم تخترنى أسقفًا للكنيسة، ولكنى وزملائى مع الرعايا المخلصين لله ولأجدادك قد اخترناك لتحكم البلاد بشرط أن أن تحافظ على القانون»[١٧].

والخلاصة أن اعتلاء العرش فى مطلع العصور الوسطى كان يرتكز على ثلاثة عوامل مجتمعة: كان الملك يرث العرش، وينتخبه الشعب، وكان بالطبع يحكم بإرادة الله. وأصبح الانتخاب وحق الوراثة مميزين بوضوح عندما استقرت التقاليد الدستورية وأصبحت أكثر تنظيمًا وتحديدًا. وأصبحت السلطان الأكثر تميزًا فى العصور الوسطى، الإمبراطورية والبابوية، لا تنالان إلا بالانتخاب، بالرغم من الجهود التى بذلت أكثر من مرة لحصرهما فى أسرة معينة. وفى فترة تكون الدستور، سبقت البابوية غيرها؛ بأن ابتدعت - فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر - طريقة انتخاب البابا بوساطة الكهنة لتحل محل الطريقة القديمة غير الرسمية التى كثيرًا ما جعلت انتخاب البابا ألعوبة فى يد التافهين من نبلاء

الرومان وفى يد سياسة الإمبراطورية. ولم يتبلور نظام الانتخابات الإمبراطورية إلا فى عام ١٣٥٦ بالمرسوم الذهبى الذى أعلنه شارل الرابع، فمنح الإمبراطورية بذلك وثيقة دستورية حددت عدد الناخبين وشخصيتهم وأقامت حكم الأغلبية. أما فى إنجلترا وفرنسا، من ناحية أخرى، فقد ساد مبدأ توريث الابن الأكبر، وربما كان ذلك قياسيًا على مبدأ الوراثة فى نظام الإقطاع. ولا يوجد أدنى شك فى أن الملكية الوراثية وجدت فرصة مواتية لتقوى فى عهد الإقطاع. ولكن ظل الشعور سائدًا زمنًا طويلاً بأن الشعب اختار الملك بطريقة ما. وعلى ذلك كان اعتلاء الملك جون للعرش سنة ١١٩٩، وهو ما لم يكن فى الواقع متمشيًا تمامًا مع قانون توريث الولد الأكبر، كما وصفه المؤرخ ماثيو الباريسى Matthew of Paris عن حديث نسبه إلى هوبرت رئيس أساقفة كنتربرى، بناء على نتيجة انتخاب(١٨). وربما لم تختف تمامًا نظرية انتخاب الملك من الأذهان حتى بعد أن أصبح الملك وراثيًا. وهكذا نرى أنه فى فرنسا، فى القرن السادس عشر، عندما أصبح من الضرورى تحديد مسئولية الملك، جادل الكثيرون، من حيث المبدأ، بأن وراثة العرش، إنما هى دائمًا بالانتخاب.

وسواء تولى السلطة بالانتخاب أم بالوراثة فهو لايزال يحكم بإرادة الله. ولم يحاول أحد أن ينكر أن الحكم الزمنى يرجع فى الأصل إلى الإرادة الإلهية، أو أن ينكر أن الملك نائب الله فى الأرض، وأن الذين يعارضونه بدون حق إنما هى «أولياء الشيطان وأعداء الله». وفى الوقت ذاته لم يكن لهذه العبارات نفس المعنى الدقيق الذى كان لنظرية الحق الإلهى خلال القرن السادس عشر، فلم يعتقد أحد أنها توجب خضوع الأفراد السلبى بغض النظر عما يكون فى أوامر الملك من عدل أو استبداد. فلم يستطع الرأى القائل بأن سلطة الملك إلهية أن يأخذ شكل نظرية تنادى بشرعية وراثة الحكم فى حالة عدم وجود وراثة محققة للعرش لها نفس القوة التى كانت لنظرية الحق الإلهى فيما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، كما لم يستطع واجب الطاعة السلبية فى حالةعدم وجود ملكية متناسبة يرأسها ملك أن يحرز من القوة الأدبية ما كان للفلسفة السياسية الأكثر حداثة. ولما كان الملك نفسه مقيدًا بقانون البلاد فقد اعتبرت مقاومته، فى

ظروف ليست محدودة بوضوح عندما يسود الاعتقاد بأنه يخرق القانون الأساسى، حقًا من الحقوق الأدبية والقانونية. ولكنهم لم يروا فى ذلك أى مخالفة لتعاليم المسيحية التى تأمر بالخضوع التام لصاحب السلطان، ومن المؤكد أن الحاكم اقتبسوا أقوال القديس جريجورى فى الحض على الخضوع والاستسلام واستعملوها ضد المحرضين على الإخلال بالنظام.

السيد والتابع

كانت الفكرة السائدة أن القانون ملك الشعب، وأنه ينظم علاقات الناس بعضهم ببعض من أعلى رجل إلى أقل رجل فى المجتمع. تحمل بين طياتها مبادىء بعض النظريات الدستورية، كالوحدة الكاملة للدولة، والنظام النيابى وسلطة التاج القانونية. غير أنه فى مطلع العصور الوسطى أعوز هذه الأفكار دقة التعبير، كما كان ينقصها وضعها فى شكل نهائى فى صلب جهاز دستورى. وقد نشأ هذا الجهاز الأخير ونما بتطور الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية وتلك المجموعة من النظريات الغامضة التى تعرف باسم نظام الإقطاع. وكما قال ڤينوجرادوف Vinogradoff: سادت الأنظمة الإقطاعية العصور الوسطى تمامًا كما سادت دولة المدينة العصور القديمة. ومن سوء الحظ أنه يكاد يكون من المستحيل تحديد معنى نظام الإقطاع، وذلك لسببين: أولهما أنه يتضمن أنظمة كثيرة متشعبة ومتباينة، وثانيهما أنه يتطور تطورًا مختلفًا وأخذ ألوانًا خاصة فى أزمان وأماكن متباينة. ولهذا السبب الأخير كان من الصعب أن نؤرخ للإقطاع بتواريخ يعول عليها. ففى بعض الأماكن كانت بعض الظواهر الإقطاعية المميزة، كنظام رقيق الأرض، ترجع إلى القرن الخامس، بالرغم من أن الإقطاع بلغ ذروته بعد انهيار إمبراطورية الفرنجة، وظهر تأثيره الكامل فى المؤسسات الاجتماعية والسياسية خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر. ولن يستطيع أى وصف عام نورده فى هذا المجال أن يشمل كل الحقائق، رغم وجود ترتيبات وأفكار معينة وراء هذه الأنظمة المتشعبة المتباينة اقتدت بها معظم بقاع غرب أوروبا. وكان لبعضها تأثير هام من الناحية النظرية، وهى لذلك جديرة بالدراسة، بالرغم من أنه يصعب ذكر تاريخها فى بلاد مختلفة لأنه معقد كل التعقيد.

ويرجع الأصل فى وجود الأنظمة الإقطاعية إلى أنه كان من المستحيل تكوين وحدات سياسية واقتصادية كبيرة فى حقبة من الزمن ساد فيها إخلال بالنظام كثيرًا ما قارب الفوضى. ولذلك مالت الحكومات إلى قصر نفوذها على مكان ملىء بالحيوية، صغير المساحة إذا قيس بالمقاييس الحديثة، أو حتى بمقاييس الرومان. وكان الطابع الاقتصادى الجوهرى هو الزراعة التى جعلت من سكان القرية والأرض التى يعيشون عليها وحدة تكاد تقرب من الاكتفاء الذاتى. وقد انتهت هذه الفترة بقيام المدن التجارية فى القرن الثانى عشر بالرغم من أن كثيرًا من أهم النتائج السياسية لنظام الإقطاع ظهرت بعد هذا التاريخ. ولما كانت الأرض تكوّن أهم مظهر من مظاهر الثروة، فقد اعتمدت كل طبقة من الطبقات، من الملك إلى أصغر جندى محارب، اعتمادًا مباشرًا على ما تنتجه الأرض. وكان الإشراف على الأرض فى يد هذه الجماعة الصغيرة، بنظمها الموروثة، وكانت واجبات الشرطة الثانوية عملا تقوم به القرية(١٩). وكان نظام المجتمع والحكومة محليًا فى جوهره. وعلى هذا الأساس بنى النظام الإقطاعى الأصيل. ولم تستطع أية حكومة مركزية فى مثل هذه الحالة من الفوضى المستمرة، وبهذه الأنواع البدائية من وسائل المواصلات، أن تؤدى أبسط واجباتها الا وهو حماية الأرواح والممتلكات. فلم يكن أمام مالك الأرض الصغير أو الرجل الضعيف فى مثل هذا الوضع غير طريق واحد: أن يصبح تابعًا لشخص قوى يستطيع حمايته. فكان للعلاقة التى نشأت بهذه الطريقة وجهان، كانت علاقة شخصية وعلاقة تبعية. وألزم الرجل الضعيف نفسه بتأدية خدمات للقوى مقابل التمتع بحمايته. فتنازل عن ملكية أرضه وأصبح مستأجرًا يودى إيجارًا فى شكل خدمات أو سلع. ونتج عن ذلك أن ازداد مال الرجل القوى وسلطانه فى حين وجد الرجل الضعيف وراءه سندًا قويًا تقضى مصالحه وواجبه أن يحميه. وحدثت نفس النتيجة عندما تم التطور من أعلى إلى أسفل، فكان الملك أو الأسقف لا يستطيع أن يستغل أرضه إلا بأن يمنحها لمستأجر يرد الجميل فى شكل خدمات أو يدفع إيجارًا عنها.

ويمكن اعتبار هذا النظام كله نظامًا توجّه بمقتضاه كل أراضى الأقاليم لخدمة الإقليم، أو نظامًا ينتفع بمقتضاه أولئك الذين يؤدون خدمات للجماعة بنتاج الأرض، كرواتب لهم مقابل ما يقدمون من خدمات[٢٠].

وبذلك كان النظام الإقطاعى من حيث أسسه القانونية عبارة عن نظام حل فيه إيجار الأرض محل ملكيتها. أو هو كما عبر عنه أحد المشرعين المحدثين:

«تشمل عملية التملك العملى حقًا من حقوق الحياة لا يمكن التنازل عنه فى أكثر الأحوال، كما تشمل حقوقًا أخرى، ما إن يرثها المرء حتى تصير كذلك حقًا من حقوق الحياة»[٢١].

ويجب أن ندرك أن نظام المصلحة الذاتية هذا قد سرد فى المجتمع كله بدئًا من أعلى إلى أسفل وكان له تأثير فى جميع وظائف الحكومة الأساسية. فإذا قمنا بتحليل نظام ملكية الأرض تحليلاً منطقيًا وجدنا أن الملك هو المالك الوحيد للأرض، وأن أعوانه من «البارونات» مستأجرون منحت لهم الأرض نظير خدمات معينة، وأن لهؤلاء «البارونات» بدورهم مستأجرين يلونهم فى الرتبة أو المقام، وهكذا إلى أن نصل إلى أدنى مستوى حيث العبيد، وهم الذين يقوم على كدهم وجهدهم نظام الإقطاع بأكمله. ولما كانت والخدمة العسكرية هى الصورة المثلى لرد الجميل مقابل الحصول على لقب «بارون»، فقد أصبح الجيش إقطاعيًا بطبيعة الحال، ومعنى هذا أن كل مستأجر كان مكلفًا بإحضار عدد معين من الرجال مسلحين بطريقة معينة ويقودهم «البارون بنفسه. وكانت إيرادات الدولة (بخلاف الإيراد المباشر الذى يؤول إلى الملك من أملاكه الخاصة) تأتى من الضرائب العامة بدرجة أقل مما تأتى به من المكوس والعوائد التى كان مستأجروا الملك ملزمين بأدائها فى مناسبات محددة. وأهم ما فى الموضوع أن منح الأرض إلى المستأجر قد يحمل فى طياته الحق فى أن يقيم العدل فى البارونية محصنًا ضد أدنى تدخل من رجال الملك. والنظرية التى قام عليها القانون الإقطاعى تتلخص فى القول بأن «رجال البارون ليسوا رجال الملك»، وبديهى أن يتردد الملوك فى إعطاء هذا الامتياز للبارونات كلما استطاعوا ذلك،

وذلك لأسباب واضحة. ولذلك كان الأقوياء نسبيًا من ملوك إنجلترا النورمانديين يأمرون بإدماج هذه العبارة فى يمين الإخلاص لهم «مع استثناء الولاء الذى أدين به لمولانا الملك».

وعلى ذلك أثر النظام الإقطاعى تأثيرًا بالغًا فى الأجهزة الثلاثة التى يستند إليها النفوذ السياسى، وهى: الجيش، والإيرادات، والمحاكم. وفى كل من هذه الحالات الثلاث كان اتصال الملك بالشعب عن طريق غير مباشر. فتختلف العلاقة بين السيد والتابع فى النظام الإقطاعى اختلافًا بينًا عن العلاقة التى تقوم بين الملك وأفراد رعيته فى الدولة الحديثة. وتضمن الجانب الشخصى من هذه العلاقة، وهو الذى يؤكد وجود إخلاص التابع لرئيسه الأعلى منه، عناصر لاتختلف عن تلك التى للتبعية السياسية بالرغم من أنه عمل أحيانًا على أن يسحب رجال الطبقة الدنيا إخلاصهم للملك ويولونه لرؤسائهم المباشرين. ومن ناحية أخرى كانت علاقة الملكية بينهما أكثر شبهًا بعقد بين الطرفين يحتفظكل منهما فيه بمصالحه الخاصة، ويتعاونان لفائدتهما المتبادلة ولو أن ملكية الملك للأرض كلها قد تؤدى فى النهاية إلى ازدياد سلطته. ومن الواجب التذرع بأكبر قدر من الحكمة عندما نحاول استخلاص الطريقة التى كان ينفذ بها هذا النظام، فقد كانت له، فى الحقيقة، اتجاهات مختلفة ومتشعبة.

وعلينا أن نعرف أولاً أن الالتزام بين السيد وأتباعه كان متبادلاً على الدوام، ولم يكن هذا التبادل متساويًا تمامًا منذ كان التابع مدينًا بواجبات الإخلاص والطاعة، وهى الواجبات التى لم يكن يشاركه السيد فيها. وكان التابع مدينًا بواجبات أخرى أكثر تحديدًا كالخدمة العسكرية والخدمة فى بلاط السيد، ودفع مبالغ متعددة فى أوقات معينة، وكالتزام الوريث بأن يخلف مورثه فى استئجار الأرض. ومما امتازت به هذه الالتزامات أنها كانت محدودة. فمقدار الخدمة العسكرية ونوعها مثلاً كانا محددين وثابتين لا يتعداهما التابع قط. أما السيد من ناحيه أخرى، فكان ملزمًا بمد يد العون والحماية لتابعيه وبمراعاة العرف والمواثيق التى تحدد حقوق التابع وامتيازاته. وكان التابع يستطيع، من الوجهة

النظرية على الأقل، أن يهجر الأرض التى يستأجرها وأن يرفض الخضوع لسيده - وإن كان هذا أمرًا مشكوكًا فيه من الوجهة العملية - كما كان يستطيع أن يحتفظ بالأرض مع التخلص من التزاماته إذا رفض السيد الاعتراف بالحقوق التى يحق له التمتع بها. وعلى ذلك فلم يكن العهد الذى كان يقطعه الملك على نفسه عند تتويجه بأن يمنح رعاياه القانون الذى تمتع به أسلافهم مدة حكم أسلافه، إلا مجرد اعتراف بتنظيم يدرك الجميع وجوده ويؤمنون بحقه فى أن يدوم. وكان فى هذا التنظيم الإقطاعى مظهرًا من مظاهر التعادل والتبادل، وإتمام الأعمال طوعًا، والارتباط الضمنى، وهو ما اختفى تمامًا من العلاقات السياسية الحديثة. وبدا الأمر وكأن الخدمة العسكرية إذا تعدت المدة المشروطة، أو أن يرفض كلا الأمرين حتى يعترف له بحقوقه وحرياته. وكان مركز الملك من هذه الوجهة ضعيفًا من الناحية النظرية، وأضعف مرتين من الناحية العملية، وتبدو دولة الإقطاع دولة لا مركزية إلى حد بعيد إذا ما قورنت بالدولة الحديثة. ومهما يكن من أمر فإن النظام الإقطاعى المتبع فى تمليك الأرض كان من جهة أخرى سببًا فى بعض الأحيان فى تمكين الملك أو أسرة بعينها، من زيادة نفوذها بأساليب يجيزها القانون الإقطاعى، كحق الاستيلاء على أرض مات صاحبها ولم يترك وريثًا. ويعود إلى القانون الإقطاعى الفضل الأكبر فى النمو المبكر لسلطة أسرة كابيتيه Capetian Dynasty ونفوذها فى فرنسا.

ثانيًا: اختلفت علاقة السيد والتابع عن علاقة الملك والرعية، ذلك بأنها اتجهت إلى إضفاء الغموض على التمييز بين الحقوق الخاصة والواجبات العامة. ومع أن التملك فى عهد الإقطاع كان ينصب عادة على الأرض، فإنه فى تشغيل إحدى الطواحين، أو فى جباية ضريبة العبور أو فى تولى وظيفة فى الحكومة، وسار نظام الإدارة الحكومية العامة هو الآخر على نهج طريقة إقطاع الأرض، فأصبحت الوظائف العامة تورث كالأرض، وصارت الوظيفة ميراثًا أبديًا للرجل وأولاده. وكان حق التابع فى التمتع بممتلكاته يحتم عليه تأدية خدمة عامة من نوع ما، ولكن من ناحية أخرى كان الالتزام بوظيفة عامة يتماثل مع حق الملكية. وكان من نتيجة ذلك أن الموظف العمومى لم يكن يشغل وظيفته على أنه مندوب

الملك فيها، ولكن لأن له حقًا مقررًا فى شغلها. ولم تكن سلطته مستمدة من أحد بل كانت أصيلة. ولهذا السبب فمن الواضح أن نفوذ الملك كان يتوقف على مدى قدرته على الحد من هذا الاتجاه، غير أن هذا الاتجاه يبين لنا الصفة غير الرسمية الواضحة للمؤسسات الإقطاعية. فكان الرجال المحيطون بالملك مدينين له بالإخلاص فى خدمة البلاط كجزء من واجبهم الإقطاعى. وما دام وضعهم هذا واضحًا بدرجة كافية، فلم يكن هناك من داع للتساؤل حول من يمثلونه بالضبط أو حول من يحق له أن يستشار. فهم ليسوا موظفين عموم بقدر ما هم رجال ينفذون التزامًا تعاقدوا عليه.

المحكمة الإقطاعية

كانت محكمة السيد وتابعيه تمثل النظام الإقطاعى تمثيلاً تامًا[٢٣].. فكانت فى جوهرها ملسمًا مكونًا من السيد ورجاله لتسوية المنازعات التى تقوم بينهم، والتى تتصل بالتدابير التى ترتكز عليها العلاقات الإقطاعية بينهم. والعجيب فى هذا الأمر أن السيد والتابع كانا سبيلا واحدًا للحصول على الإنصاف فى حالة ما إذا شعر أيهما أن حقه قد أهدر، بأن يحتكم إلى ما يقرره أعضاء المحكمة الآخرون. أما الفكرة بأن يفصل الملك أو السيد فى أمر ما بمقتضى سلطته الكاملة، أو تبعًا لما تمليه عليه إرادته، فكانت على الأقل شيئًا خارجًا تمامًا على الإجراءات القضائية. فالمفروض أن تراعى حقوق الطرفين مراعاة تامة. ويوضح هذه المسألة حكم أصدره هنرى الثانى ملك إنجلترا فى سنة ١١٥٤ وكان رئيسًا للمحكمة. وكانت المحاكمة خاصة بنزاع على أرض يدعى ملكيتها كل من أسقف سان مارتن وجلبرت دى باليول. وقدم الأسقف مستندًا ليثبت دعواه، أما جلبرت التى كانت دعواه ضعيفة، فقد طعن فى مستند الأسقف بأنه غير مختوم. فقال الملك هنرى: «أقسم بالله إنك إذا استطعت أن تثبت زيف هذا المستند فإن ذلك يعادل فى نظرى ألف جنية». ولكن جلبرت عجز عن الإثبات، وعلى أثر ذلك نطق الملك بالحكم الآتى:

«وإذا استطاع الرهبان أن يبرزوا مستندًا مماثلاً ليثبتوا أن لهم حقًا فى الاستيلاء على هذا المكان المسمى كلاريندون Clarendon فإنى، مع حبى الشديد له، لا أجد مناصًا من تسليمه إليهم»[٢٣].

من هذا نخلص إلى أن المحكمة الإقطاعية ضمنت للتابع، من الناحية النظرية، أن يحاكمه أنداد له، وذلك طبقًا لقانون البلد، والاتفاقات أو المواثيق التى هى مثار النزاع. وكان قرار المحكمة ينفذ بقوة أعضائها مجتمعين، وفى بعض الحالات المتطرفة كان ينفذ الحكم ضد الملك نفسه. ويعد القسم الحادى والستون من العهد الأعظم Magna Charta، وهو الذى خول خمسة وعشرين «بارونا»من أتباع الملك جون سلطة تنفيذ العهد، محاولة لجعل تقييد سلطات الملك أمرًا شرعيًا. وقال الملك فى ذلك:

«إن هؤلاء «البارونات» الخمسة والعشرين ووراءهم أهل البلاد جميعًا، الحق فى الحجز علينا والضغط علينا بكل ما يملكون من وسائل إلى أن نقوم بالتعويض والإصلاح الذى يحكمون به».

وشبيه بهذا أن قوانين القدس نصت على حق الاتباع فى كبح جماح السيد دفاعًا عن حرياتهم العادلة كما قررتها المحكمة. وكان الملك يعتبر طبقًا لنظام إقطاعى خاص الأول بين متساويين، وكانت تتمتع المحكمة الإقطاعية أو الملك ومعه المحكمة بسلطات مشتركة تتضمن كل ما يطلق عليه اسم سلطات الحكومة التشريعية والتنفيذية والقضائية فى الدولة الحديثة. وفى الوقت ذاته اتجهت العلاقة التعاقدية التى تربط بين الأعضاء، ومنهم الملك، إلى منع تركيز السلطة فى أية جهة. وأما احتمال أن ينتهى مثل هذا النظام مرارًا إلى ما يشبه ثورة مشروعة، فهو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تعليق.

الإقطاعية والكومنولث

ومن المرجح أنه بينما سادت فى أحيان كثيرة حالة كتلك التى وصفناها، من المرجح أنها لا تعطى صورة كاملة عن الملكية فى العصور الوسطى سواء من

الوجهة النظرية أو الوجهة العملية. وبصرف النظر عن الضيق الشديد الذى تحدثه الثورة المشروعة فإنه لا يمكن إطلاقًا أن توهن العلاقة التعاقدية بين الملك وتابعيه من نظرية العصور الوسطى فى الملكية. فقد ضمت الوجهتان النظرية والعملية إلى جانب هذه الآراء نظريات أخرى تختلف عنها اختلافًا كبيرًا. فكان الاحترام والطاعة اللذين يدين بهما التابع لسيده عنصرين من عناصر ذلك الولاء الإقطاعى الذى منح الملك مركزًا فريدًا فى المملكة. وفوق ذلك، لم يشك أحد فى أن الملك هو خليفة الله، وأن أى معارضة له - فيما عدا بعض الحالات الشاذة - هى معارضة غير شرعية. فلم يكن لأحد أن يدحض، من حيث المبدأ، حجة القديس بولس فى الفصل الثالث عشر من كتاب «الرومان» Romans أو أن يعارض تصريحاته القديس جريجورى القوية فى وجوب الطاعة للملك. وأخيرًا، فإن ميل النظام الإقطاعى إلى تقويض السلطة العامة وإحلال شبكة من السلطات المحلية بدلاً منها، لم يقض تمامًا على نظرية الجمهورية res publica التى انحدرت إلى العصور الوسطى عن طريق شيشرون والقانون الرومانى وآباء الكنيسة. فقد اصطدمت النظرية التى تقول بأن الشعب إنما هو كومنولث خاضع لقانون واحد، وقادر على أن يمارس سلطة واحدة عامة عن طريق حكامه، بالنظرية الإقطاعية التى تحبذ تقسيم السلطة وتفرعها واختلطت فى عقول الناس. ويرجع الفضل فى بقاء هذا التقليد القديم واستمراره فى الفترة ما بين القرنين التاسع والثانى عشر إلى الكتّاب من الكهنة. وقد شهد هنكمار بتطبيقه فى القرن التاسع، كما شهد بوجوده فى القرن الثانى عشر كتاب Policraticus الذى ألفه چون السالسبورى John of Salisbury، وهو أول بحث مستفيض عن السياسة كتب فى العصور الوسطى. وبالرغم من أن هذا الكتاب قد ألف فى زمن بلغ فيه النظام الإقطاعى ذروته، فإن الآراء الرئيسية التى أتى بها جاءت على نسق النظريات القديمة التى كانت سائدة قبل عهد الإقطاع(٢٤). وفى المدى الطويل كان الملك هو المستفيد من نظرية الكومنولث، حيث إنه بقى بمثابة الممثل الأسمى للصالح العام، والمؤتمن على السلطة العامة. وهذه النظرية هى التى جعلت من الملك فى عهد الإقطاع نقطة البدء فى تطور نظام الحكم الملكى

القومى[٢٥]. ويمكن إيضاح اختلاط الفكرتين ـ تلك التى تقول بأن الملك طرف فى عقد بينه وبين أتباعه، والثانية التى تعتبر الملك رئيسًا للكومنولث ـ من بين ثنايا النظريات التى صاغها المشرعون عن الملكية فى عهود الإقطاع. لقد كان ينظر إلى الملك عمومًا على أن القانون هو الذى خلقه، وأنه خاضع وتابع له، ومع ذلك، كان من المسلم به عادة أن «أى أمر ضد الملك غير قابل للتنفيذ»، وأنه، تبعًا لهذا، لا يمكن إرغام الملك بطريق الإجراءات العادية التى تسير عليها محاكمه. والفقرات التالية المقتطفة من كتاب براكتون Bracton المسمى «القوانين والعادات فى انجلترا» De legibus et consuetudinibus Angliae والتى كثيرًا ما يستشهد بها، تبين مدى تعارض النظريتين:

«يجب ألا يكون للملك ندّ فى مملكته»؛ إذ أن ذلك يبطل القاعدة التى تقول بأن الند لا يكون رئيسًا لأنداده. ومن باب أولى يجب ألاّ يكون هناك من هو أعلى وأقوى منه، فإنه عندئذ يكون فى مركز أقل من مركزه، ولا يمكن أن يكون الأقل مساويًا للأكثر قوة. كذلك يجب الا الملك نفسه خاضعًا لأى إنسان، بل يجب أن يكون خاضعًا لله وللقانون، لأن القانون هو الذى يصنع الملك. وعلى ذلك يجب على الملك أن يهب للقانون ما وهب القانون له، أى السلطان والقوة، لأنه لا يوجد ملك حيث يكون الحكم للاستبداد وليس للقانون»[٢٦].

ويجب ألا يكون للملك، بصفته خليفة الله، أن يجرى العدل ويقبل حكم القانون ولو على نفسه كما يفعل أقل رعاياه شأنًا، فإذا لم يفعل ذلك فإنه يصبح خليفة الشيطان، وفى هذه الحالة ليس لرعاياه من حيلة سوى أن يتركوه لقضاء الله. غير أن براكتون كان يميل إلى الاعتقاد بأن حكم الرأى العام والبارونات ربما استطاعا، بل يجب أن يقوّما أى فساد فى بلاط الملك[٢٧]. وفى إحدى الفقرات الشهيرة التى اتفق الآن على أنها دخيلة ـ إذ كتبها أحد رجال العصر ـ نرى تأكيد سداد إكراه إذا جمحت به شهوة الحكم:

«هناك من هو أعلى من الملك وهو الله. وكذلك القانون الذى جعله ملكًا وكذلك حاشيته، ونعنى بحاشيته، البارونات وغيرهم من النبلاء لأن هؤلاء النبلاء يطلق عليهم اسم أصفياء الملك، ومن كان له صفىّ كان له مسيطر. وعلى ذلك

فإذا كان الملك يتصرف بدون وازع من القانون، فعلى هؤلاء النبلاء أن يكبحوا جماحه»[٢٨].

ويبدو واضحًا فى هذه الفقرات أن لكل من الملك والبلاط صفة ذات شقين؛ فالملك من ناحية هو المالك الأول لكل أرض المملكة والبلاط يضم مستأجريه، ووظيفة البلاط، كهيئة، هى الفصل فى المسائل والمنازعات التى تقوم بينهم بشأن هذه العلاقة التعاقدية. ومن الناحية الأخرى فإن الملك يمثل أكبر مسئول يحمل سلطة عامة مستمدة من الشعب يشاركه فيها أفراد حاشيته بطريقة غير محددة تمامًا. فإذا تأملنا فى الصفة الأولى نجد أن الملك خاضع للإجراءات القانونية مثله فى ذلك مثل رجال الحاشية، وأما فى الثانية فلا يمكن أن تتخذ ضده مثل هذه الإجراءات، وتتوقف مسئوليته تجاه القانون تمامًا على ضميره فقط. فالحالة الأولى تمثل اتجاه النظرية الإقطاعية إلى اغراق السلطة العامة، فى خضم من العلاقات الخاصة. والحالة الثانية تمثل التقاليد المتوارثة التى تحبذ وجود كومنولث يكون فيه الملك هو الحاكم الأساسى. وربما كان مجرد تقابل النظريتين واختلاطهما هو السبب الذى جعل من البلاط فى العهد الإقطاعى المنبت الذى خرجت منه المباديء الدستورية والشرائع التى نمت وتطورت فى أواخر القرون الوسطى. وبإدخال التخصيص وفصل الأمور بعضها عن بعض نشأت هيئات مختلفة ـ كمجالس الملك، ومحاكم تنظر الأنواع المختلفة للقضايا، وأخيرًا البرلمان ـ تقوم بتصريف شئون فروع واضحة من الحياة العامة. ولقد بيّن البروفسور ماكلوين Mcilwain بوضوح أن كثيرًا من الإنجليز ظلوا، حتى قيام الحرب الأهلية فى القرن السابع عشر، يعتقدون أن البرلمان محكمة وليس مجلسًا تشريعيًا. وعن طريق هذا التطور وضحت نظرية السلطة العامة، غير أن هذه السلطة لم تجعل من نفسها احتمارًا لشخص الملك مطلقًا. ويعتبر ظهور الملك المستبد تطورًا حدث فى الدول الحديثة وليس فى العصور الوسطى. فلقد كان على الملك فى العصور الوسطى أن يحكم بوساطة مجلسه، كما احتفظ البلاط أو بعض فروعه ببضعة من حقه، فى أن يستشار، وهو الحق الذى رتبه له النظام الإقطاعى، ومن هنا نبتت الآراء الدستورية كالتمثيل النيابى، وفرض الضرائب، والتشريع بوساطة الجمعيات، والإشراف على مصروفات الدولة،

والنظر فى الشكاوى والمظالم. ولم يستقر فى إنجلترا على الأقل حق التشريع بصورة نهائية فيب الملك وحده وإنما فى الملك ومعه البرلمان.

هوامش الفصل (الحادى عشر)

(١) Munroe Smith, The Cevelopment of European Law (1928), p. 67.

(٢) For a brief historical aceunt of the barbarian codes, see Munroe

(٣) Many citations will be found in Carlyle, op. cit., Vol. II (19o9), Part I, chs. 2-6; Part II, chs. 2-6.

(٤) Op. cit., p. 143.

(٥) The views of the civilians in the eleventh and twelfth centuries on this point are analyzed by Carlyle, op. cit., Vol. II, Part I, ch. vi; those of the canonists in the twelfth and thirteenth centuries in Part II, ch.viii.

(٦) Many illustrations of decrees containing these or similar expressions will be found in M.G.H., Leg. Sect. II, Vol. I pp. 8 ff.

(٧) M.G.H., Leg. Sect. II, Vol. I, No. 77. Many illustrations are given by Carlyle, Vol. I, ch. xix.

(٨) Henry II's Assize of Woodstock, 1184, Stubbs, Select Charters, ninth ed. (1913), p. 188; translation in Adams and Stephens, Select Documents of English Constitutional History (1901), No. 18.

(٩) Carlyle, op. cit., Vol. III (1915), p. 43, No. 2.

(١٠) Translated in S.R. Gardiner, Studen's History of England, Vol. I. (1899), p. 202.

(١١) Commentaries, I, 185.

(١٢) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, p. 234, No. I.

(١٣) In a declaration of the Frankish king Lewis at Coblenz in 860 (M.G.H., leg. Sect. II, Vol.II, No. 242, 5).

(١٤) C.H. McIlwain, op. cit., ch. 7.

(١٥) see the definition of the state in John Chipman Gray's Nature and Sources of the Law, 2nd edition (1921), p. 65.

(١٦) M.G.H., Leg. Sect.II, Vol. I, No. 136.Translated in E.F. Henderson, select Historical Documents of the Middle Ages (1892), p. 201.

(١٧) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I. p. 244, n. 2.

(١٨) Stubbs, Select Charters, ninth ed. (1913); p. 265; translated in Adams and Stephens, Select Documents of English Constitutional History (1901), No. 22. The fact that Hubert probably did not speak as reported is unimportant, so far as showing a popular sentiment is concerned.since Matthew wrote only about fifty years after the event. His account gives a good idea of the vagueness of the idea of election.

For a description of an English manor see W.J. Ashley, The Economic Organization of (١٩)
England (1914), Lecture I.

Munroe Smith, op. cit., p. 165. (٢٠)

Munroe Smith, op. cit., p. 172. (٢١)

For an example of a feudal court see the account of the Haute Cour of the Latin Kingdom (٢٢)
of Jerusalem, John L. LaMonte, Feudal Monarchy in the Latin Kungdom of Jerusalem, 1100-1291 (1932), ch. iv. The Latin Kingdom is perhaps an especially good illustration of feudal ideas, because the accounts of it, written some two centuries after its founding, embody prevailing theories, legal and other, of what a government ought to be and also because transplanted institutions usually embody theories better than those of native growth.

Adams and Stephens, op. cit., No. 12. (٢٣)

See the Introduction by John Dickinson to his translation of part of the work; The (٢٤)
Statesman's Book of John of Salisbury (1927), pp. xviii ff.

The importance of the ecclesiastical tradition in the theory of the Capetian monarchy and (٢٥)
the contrast with feudal authority has been emphasized by Luchaire, Institutions manarchiques de la France sous les premiers Capetiens, 2nd ed (1891), Bk. I, ch. I.

F. 5b. Quoted, with similar examples from other feudal lawyers, in Carlyle, op. cit., Vol. (٢٦)
III, Part I, ch. iv.

F. 171b; Carlyle, op. cit., Vol. III, p. 71, n. 2. (٢٧)

F. 34; Carlyle, op. cit., Vol. III, p. 72, n. I. On this passage see G.E. Woodbin's edition of (٢٨)
De legibus, Vol. I (1915), pp. 332 f; F.W. Maitland, Bracton's Nite Book, Vol. I (1887), pp. 29ff.; Ludwik Ehrlich, "Proceedings against the Crown (1216-1377)," Oxford Studies in Social and Legal History, Vol. VI (1921), pp. 48ff., 202ff. On Bracton's extraordinary treatment of th dictum quod principi placuit in F. 107, see Mc Ilwain, op. cit., pp. 195ff.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Civilization during the Middle Ages. By G.B. Adams. Rev. ed. New York, 1922. Ch. 9.'
The Kig's Council in England during the Middle Ages. By J.F. Baldwin. Oxford, 1913. Ch. I.'
Origins of the Mediaeval World By William C. Bark. Stanford, Calif., 1958.

Feudal Britain: The Cpmpletion of the Mediaeval Kingdoms. 1066-1314. By G.W.S. Barrow. London, 1956. Chs. 6, 18.

A history of Mediaeval Political Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936. Vol. I, Part IV, "The Political Theory of theNinth Century"; Vol. III, Part I, "The Influence of Feudalism on Political Theory."

"Proceedings against the Crown (1216-1377)." By Ludwik Ehrlich. In Oxford Studies in Social and Legal History, Vol. VI. Oxford, 1921.

Kingship and Law in the Middle Ages. By Fritz Kern. Trans. By S.B. Chrimes. Oxford, 1939.

Mediaeval Political Ideas. By Ewart Lewis. New York, 1954. Chs. 1-2. The Growth of Political Thought in the West. By C.H. McIlwain. New York, 1932. Ch. 5.

Constitutional History of England. By F.W. Maitland. Cambridge, 1908. Period I.

A History of the Middle Ages: 284-1500. By Sidney Painter. New York, 1953. Ch.4.

"Roman Law." By H.J. Roby. In Cambridge Mediaeval History, Vol. II (1913), Ch 3.

The Development of European Law. By Munroe Smith. New York, 1928.
The Beginnings of Representative Govrnment in England". By Carl Stephenson. In Mediaeval Institions; Selected Essays. Ed. by Bryce D. Lyon. Ithaca, N.Y., 1952.
Mediaeval Feudalism. By Carl Stephenson. Ithaca, N.Y., 1942.
"Foundations of Society (Origins of Feudalism)" By Paul Vinogradoff.
In Cambridge Mediaeval History, Vol. II (1913), ch. 20.
"Feudalism By Paul Vinogradoff. Ibid., Vol III (1922), ch. 18.
"The Growth of the Manor. By Paul Vinogradoff.2d ed. London, 1991.
"Customary Law." By Paul Vinogradoff In The Legacy of the Middle Ages, Ed. by G.C. Grump and E.F. Jacobe. Oxford., 1926.

الفصل الثانى عشر

النزاع حول السلطة

جاء الجزء الأخير من القرن الحادى عشر ومعه معاودة النضال الفكرى حول مجموعة الآراء السياسية والاجتماعية التى أمكن الاحتفاظ بها منذ القدم بفضل تقاليد آباء الكنيسة، وبدأ تطور كان له أثر خلال الأجيال المتعاقبة فى خلق ثقافة حية ورائعة للغاية. وحل النظام مرة أخرى محل الفوضى وبخاصة فى الولايات النورماندية التى أصبحت الحالة فيها تبشر بوجود إدارة ذات كفاية واستقرار سياسى لم تعهده أوروبا منذ زمن الرومان. وبدأ النظام الإقطاعى ينظم نفسه فى شكل أكثر تحديدًا تولدت منه المبادىء الدستورية التى سادت العصور الوسطى ودخلت إلى أوروبا الحديثة. وأخذت المدن، فى إيطاليا أولاً ثم فى الشمال بعد ذلك بقليل، تبنى تجارة وصناعة كانتا الأساس لوجود فنون وآداب إنسانية مبتكرة. ثم إن العلم والفلسفة بدأ نهضة كان من ثمارها إحياء جانب مهم من العلوم القديمة. وبدأت دراسة القانون، فى جنوب فرنسا وفى مدينتى رافينا Ravenna وبولونا Bologna الإيطاليتين، تعمل على إحياء دراسة القانون الرومانى وتطبيقه على المشكلات القانونية والسياسية المعاصرة، وكان طبيعيًا أن يضرب علم الفلسفة السياسية بسهم وافر فى هذه النهضة الفكرية الشاملة.

وفى خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر كانت الكتابة السياسية جدلية فى أساسها وتدور حول النزاع بين البابوات والأباطرة على تحديد اختصاص

السلطتين الروحية والزمنية. وامتازت تلك الكتابة بكثرتها واتساعها. ومن المرجح أننا إذا قارنا مجموع ما كتب فى الفلسفة السياسية ابتداء من موت أرسطو حتى القرن الحادى عشر فسوف نجده أقل من مجموع الرسائل السياسية التى تركزت حول النزاع الخاص بحق السياسيين فى تنصيب الأساقفة. ونظرًا لأن الفكر السياسى يحتاج إلى منهاج علمى فى البحث، كان نموه أبطأ إذا قورن بفروع العلم الأخرى التى تميل إلى الناحية الفلسفية. ففى القرن الثالث عشر كانت مذاهب اللاهوت والغيبيات التى كانت الطابع المميز للفلاسفة النظريين لا تزال تحجب الفكر السياسى. أما فى القرن الرابع عشر فقد كثرت الكتابة فى الفلسفة السياسية واستمر هذا الاتجاه حتى الوقت الحاضر. ولا شك أن بقاء عدد عظيم من هذه الرسائل التى كتبت فى العصور السالفة حتى اليوم، لدليل على استمرار اهتمام الناس بهذا الموضوع. ومما هو جدير بالذكر أنه حتى فى القرن الحادى عشر بدا الناس فى استنباط نتائج مهمة وبرزت مشكلات رئيسية تطورت تطورًا مستمرًا فى القرون التالية.

دولة الكنيسة فى العصور الوسطى

نقطة البدء للمتنازعين حول العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية فى القرن الحادى عشر هى نظرية جلاسيوس Gelasian المعروفة بنظرية السيفين، التى سبق شرحها، التى تتلخص فيها تعاليم الآباء المسيحيين. فكان التمييز بين الروحيات والدنيويات، بين مطالب كل من الروح والجسد، جزءًا هامًا من الدين المسيحى ذاته. وطبقًا للرأى الذى كان مقبولاً بوجه عام فى القرن الحادى عشر. وهو الرأى الذى لم يعارضه أحد معارضة مكشوفة خلال قرون عديدة بعده. فقد قضت الإرادة الإلهية على المجتمع الإنسانى أن يخضع لسلطتين: السلطة الروحية، والسلطة الزمنية. يدير الأولى رجال الدين، ويدير الثانية رجال الدنيا، على أن تكون إدارة كل من الفئتين طبقًا للقانون السماوى والقانون الطبيعى. فتقضى تعاليم الدين المسيحى بأن أحدًا لا يمكن أن يجمع بين القداسة والحكم. وما كان أحد ليتصور أن أيًا من السلطتين تمارس سلطة استبدادية، فكان

الجميع يعتقدون أن السلطتين تمارس سلطة استبدادية، فكان الجميع يعتقدون السلطتين إنما تخضعان للقانون، وتملأ كل منهما مكانًا هامًا فى الحكومة التى قضى الله أن يحكم بها الإنسان والطبيعة. وتبعًا لهذا، لم يكن من المستطاع، من حيث المبدأ، أن يقوم بين السلطتين صدام، بالرغم من أن الغرور الباطل أو شهوة الحكم قد يسوق رجال الحكم فى أى من الطائفتين إلى تجاوز الحدود التى رسمها القانون. وكانت كل منهما تدين بالمساعدة والمساندة للأخرى، بحكم أنهما جزءان فى تدبير ربانى محكم.

ولم يكن هناك فى نطاق هذه الآراء، إذا أردنا الدقة، كنيسة أو دولة بالمعنى الحديث لهذين اللفظين. فلم تكن هناك جماعة من الناس تتكون منهم الدولة، ولا جماعة أخرى تتألف منهم الكنيسة، لأن الناس جميعًا كانوا ينضمون إلى كل منهما. فلقد كان هناك مجتمع مسيحى واحد، وهو ذلك الذى نوه عنه القديس أوغستين St. Augustine فى كتابه «مدينة الله City of God» وكان يشمل العالم أجمع كما كان يعتقد الناس فى القرن الحادى عشر على الأقل. ولقد قضى الله أن يكون لهذا المجتمع رئيسان البابا والإمبراطور، ومصدران للسلطات، حكم روحى يقوم به القساوسة وحكم زمنىّ يقوم به الملوك، وأيضًا طائفتان من الموظفين. غير أنه لم يكن هناك فاصل بين أى جماعتين أو مجتمعين. وكان الخلاف الذى ينشأ أحيانًا بين الطائفتين يعد شرعيًا، من الناحية القانونية، مثل النزاع الذى ينشأ بين اللموظفين تابعين لدولة واحدة. وكانت المشكلة تدور حول الحدود الحقيقية للسلطة، وما يستطيع كل منهما أن يفعله قانونا، صراحة أو ضمنًا، داخل حدود اختصاصه. وفى حدود هذا المعنى فقط ثار النزاع بين الكنيسة والدولة فى أول الأمر، وبمرور الزمن أغفل هذا المعنى تدريجيًا ولم يعد يلتفت إليه خاصة بعد أن أصبحت الناحية القانونية للنزاع واضحة تمامًا. غير أنه يجب أن نؤكد أن النزاع فى البداية كان بين فئتين من الرسميين لكل منهما سلطة أصيلة تزعم أنها تعمل فى حدودها.

أما نظرية الفصل بين السلطتين فلم يسبق أبدًا أن نفذت تنفيذًا فعليًا، ولم يكن هناك معنى لأن يفكر المرء فى أن السلطتين كانتا على اتصال فى تطبيقهما

الدنيوى، أو لأن ينكر أن الرسميين من كل هيئة كانوا يقدمون المساعدة للرسميين من الهيئة الأخرى فى نطاق واجباتهم الطبيعية. وهكذا نجد أنه حينما شبَّ النزاع، كان من الممكن لكل من الطائفتين أن تأتى بأمثلة قويةمن الوحدات التاريخية المقبولة والتى يمكن تفسيرها على أن إحدى السلطتين هى التى تحكم الأخرى. ولقد تمتع جريجورى الأكبر Gregory the Great بسلطة زمنية كبيرة فى أيام انحلال روما، وحذت المجامع الكنيسة والأفراد من القسس حذو سابقه أمبروز Ambrose فى تأنيب الملوك إذا ما أتوا عملاً سيئًا، وكان الأساقفة على الدوام فى عداد الأقطاب الكبار الذين يجب أخذ موافقتهم عند سن أى قانون. فضلاً عن أنه كان لرجال الكنيسة نفوذ عظيم فى انتخاب الحكام وخلعهم. ولقد سعى بيبين Pippin حتى حصل على موافقة البابا على خلع أسرة الميروفنجيين[1] عن عرش مملكة الفرنجة. ثم إنه يمكن بسهولة تفسير تتويج شارل الأكبر Charles the Great فى سنة ٨٠٠ على أنه نقل للإمبراطورية إلى ملوك الفرنجة ثم بفضل سلطة الكنيسة على غرار ما فعله صموئيل فى تنظيم عرش بنى إسرائيل. والحقيقة أن الشعور العام كان يتجه إلى أن قسم الملك لليمين فى حفلة التتويج إنما هو عمل ذو مغزى دينى ويمكن أن يعد جزءًا من السلطة التى تمارسها الكنيسة فى المسائل الأخلاقية، مثله فى ذلك مثل أى يمين أخرى.

غير أن سلطة الإمبراطور على البابوية كانت من الوجهة العامة أكثر ظهورًا وتأثيرًا من سلطة البابا على الإمبراطور، وذلك حتى نشوب النزاع حول اختصاصات الكنيسة والدولة فى القرن الحادى عشر. وكان ذلك يعدُ أمرًا طبيعيًا مسلمًا به فى زمن الرومان، ولا يشك من اطلع على أوامر شرلمان وتعليماته إلى عماله الذين كان يرسلهم إلى أنحاء إمبراطوريته للتحقيق والنظر فى الشكاوى فى أنه اعتبر كلاً من رجال الكنيسة وعامة الشعب من رعاياه، كما اعتبر نفسه مسئولاً مسئولية كاملة عن إدارة الكنيسة أيضًا. وفى قضية ليو الثالث وسَّع الإمبراطور سلطته التفتيشية حتى شملت الجرائم المزعومة التى نسبت إلى البابا نفسه. وفى القرن العاشر حينما ساءت حالة البابوية إلى درجة غير عادية تدخل الأباطرة ابتداء من أوتو الأول Otto I إلى هنرى الثالث واتخذوا

إجراءات إصلاحية واسعة وصلت إلى حد خلع البابا جريجورى السادس وبندكت التاسع Benedict IX الذى اشتهر بسوء السمعة، وذلك باتباع إجراءات اتسمت بطابع دينى. وفى الحقيقة كان للأباطرة القدح المعلى فى القضاء على الفضائح والفساد الذى استشرى فى مرحلة صارت فيها الانتخابات البابوية ألعوبة فى يد فئة من الساسة التافهين فى روما. وكانت هناك بالطبع أسباب واضحة لحسن التدبير الذى دفع الأباطرة إلى بذل أعظم نفوذ فى اختيار البابوات. وبالرغم من أن رجال الكنيسة فضلوا هذا النفوذ على الدسائس المحلية فإنه كان تهديداً لاستقلال الكنيسة بالمسائل الروحية.

•

استقلال الكنيسة

نشأ النزاع الذى قام فى القرن الحادى عشر بسبب ازدياد الوعى والشعور بالاستقلال بين رجال الكنيسة ورغبتهم فى جعل الكنيسة قوة روحية ذات استقلال ذاتى يتلاءم مع الدعوة التى تنادى بها والتى اعترف بشرعيتها الجميع. فإن التقليد الذى أثر عن أوغستين قدم أوربا إلى عقول الناس عيل أنها مجتمع مسيحى حقيقى، فريد فى تاريخ العالم، لأنه سخر السلطة الزمنية، لأول مرة، لخدمة الدين. وتمشياً مع هذا المنطق بلغ المثل الأعلى القديم الذى ينادى بأن الحكومات إنما تؤلف لإقامة العدالة حتى ذروتها، ولم يكن ذلك بإعطاء كل ذى حق حقه فحسب، وإنما بتقديم فروض العبادة اليت هى واجب على الناس نحو خالقهم يعتبر أشد لزوماً من أى واجب آخر. ولقد أكد جلاسيوس فى معرض كتابته ضد إخضاع السياسة الكنيسة لرأى البلاط الإمبراطورى فى القسطنطينية، أن مسئولية القسيس التى تستهدف الخلاص الأبدى للناس أشد وأثقل من مسئولية الملك. فإذا كانت الأهداف الروحية هذه لها حقيقة تلك الإهمية التى تضفيها عليها المسيحية أو كانت الكنيسة حقيقة هى السبيل الوحيد لبلوغ تلك الأهداف فلم يكن هناك فى الواقع أى استنتاج منطقى آخر. ولم تستطع موجة التثقيف الصاعدة فى القرن الحادى عشر، وهى التى نشأت بين أحضان الكنيسة وتحت تأثير تلك التعاليم التى جعلتها توصيات أوغستين جزءاً

لا يتجزأ من العقيدة المسيحية، لم تستطع هذه الموجة أن تتنحى عن مهمة جعل هذه التعاليم ذات قوة نافذة. ولم تكن الظروف مواتية قبل ذلك الوقت لتمكين هذه الجهود من الظهور، ولكن أكبر جهود المدنية المسيحية ما كان ليوجه إلا إلى تحقيق المثل الأعلى لمجتمع مسيحى، تحت الرعاية البابوية، تكون فيه الكنيسة حقًا وفعلاً، القوة الموجهة لسياسة أية دولة مسيحية.

وقبل ذلك فى القرن التاسع عشر، وفى الفترة القصيرة التى انتعش فيها العلم تحت حكم الإمبراطور شارل، بدأ رجال الكنيسة فى المطالبة بحقوق الكنيسة على المجتمع المسيحى. وهكذا نجد رئيس الأساقفة هنكمار قد كتب يقول:

«دعهم يحموا أنفسهم، إن استطاعوا، بسياج من القوانين الوضعية أو التقاليد البشرية، ولكن عليهم أن يعلموا، لو كانوا مسيحيين، أنهم لن يحاسبوا على أعمالهم يوم الدين بالقانون الرومانى أو بغيره من القوانين الوضعية وإنما بالقوانين الإلهية المقدسة. ففى الدولة المسيحية يجب أن تكون القوانين مسيحية، أى قوانين تتمشى مع تعاليم الدين المسيحى»[٢].

كان الانتعاش الذى ظهر فى القرن التاسع وميض برق واختفى؛ ولكن فى الوقت نفسه حدثت تغيرات داخل الكنيسة نفسها جعلت مطالبتها، بإقامة دولةدينية مسيحية، أعظم فعالية عندما جاءت نهضة القرن الحادى عشر التى تعتبر أكثر استقرارًا عما سبقها من نهضات. وقد أثرت هذه التغيرات فى تركيز السلطة البابوية والنظام الدينى داخل الكنيسة من ناحية، كما أثرت فى تدين رجال الكنيسة وجهادهم فى اتباع المثل العليا المسيحية من ناحية أخرى. وكان التغيير الأول ذا علاقة بتلفيق الرسائل المزورة المسماة باسم Pseudo-Isidorian Decretals فى القرن التاسع، وأما التغيير الثانى فكان متصلاً بالإصلاحات التى عرفت باسم Cluniac Reforms فى القرن العاشر.

ومن الواضح أن الغرض من اصطناع هذه الرسائل المزورة[٣] كان تقوية مركز الأساقفة، وبالأخص حمايتهم ضد العزل ومصادرة أملاكهم بوساطة الحكام السياسيين، ولتقوية إشرافهم على القسس فى الأبراشية، ولتحرير أنفسهم من

الخضوع لأى إشراف مباشر فيما عدا ذلك الذى تقوم به المجامع الكنيسة التى يرأسونها. وكوسيلة للوصول إلى هذه الغايات عملوا على التقليل من سلطة رؤساء الأساقفة، لأنهم كانوا أشبه بصنائع للسياسيين فى مراقبة الأساقفة، كما عملوا على تفخيم سلطة البابوات. فضمنوا لكل أسقف الحق فى أن يستأنف لدى روما، وفى ألا يعزل أو تصادر أملاكه ما دامت القضية معلقة لم يفصل فيها. وكان حكم المحكمة البابوية نهائيًا وحاسمًا فى كل نوع من أنواع القضايا الدينية. وبذلك تدل الرسائل المزيفة على اتجاه ساد فى القرن التاسع يستهدف تركيز الكنيسة داخل حدود مملكة الفرنجة حول الكرسى البابوى مباشرة، وإلى جعل الأسقف عضوًا فى حكومة الكنيسة، وتأكيد مسئوليته المباشرة أمام البابا، وتخفيض مركز رئيس الأساقفة حتى يصبح مجرد وسط أو رسول بين البابا والأساقفة. وعلى العموم يمكن القول إن هذا النوع من الحكومة هو نفسه الذى ساد الكنيسة الرومانية فيما بعد. ويحتمل أن السعى فى إعلاء سلطة البابا لم يكن واحدًا من أهدافهم العاجلة، ولذا لم تظهر نتيجة سريعة لمثل هذا الاتجاه. وفى القرن الحادى عشر حينما استقر فى أذهان الناس أن الرسائل المزيفة صحيحة وليست مزيفة، اتخذها رجال الكنيسة معينًا لا ينضب يستقون منه الحجج والأدلة على وجوب استقلال الكنيسة عن رقابة السياسيين وعلى وجوب الاعتراف بسيادة البابا فى كل شئون الكنيسة. وعلى ذلك فالنزاع بين البابا والإمبراطور نشأ معظمه من كون الأول فى الواقع رئيس الكنيسة بطريقة عملية وأنه لم يعد يشعر بالحاجة إلى مساعدة الإمبراطور له فى إدارتها.

وكانت الواقعة الثانية التى زادت رغبة الكنيسة فى الاستقلال زيادة كبيرة هى موجة الإصلاح التى اتسعت بنمو مجمع الأديرة التابعة لرئيس دير كلونى(٤) وقد أنشىء دير كلونى فى سنة ٩١٠. وكانت الخاصية الهامة التى تميز بها نظامه هى الاستقلال التام الذى تمتع به رجاله فى تصريف شئونه واختيار رؤسائه. والخاصية الثانية أنه كلما نشأ دير جديد أو ضم دير قديم إلى دير كلونى ظل الإشراف على تلك الأديرة الفرعية فى يد رئيس الطائفة الأساسية. فكان من جراء ذلك أن صار رهبان الأديرة الكلونية أكثر من مجرد طوائف منفصلة من

الرهبان، وأصبحوا يكونون نظامًا مركزيًا له رئيس واحد يخضعون لإشرافه. وقد أهلهم وضعهم هذا لأن يكونوا وسيلة لنشر فكرة إصلاح الكنيسة. زد على ذلك أن أغراض المنادين بالإصلاح كانت تتلاقى مع الأغراض التى أدت إلى اتساع أديرة كلونى. وكان الاتجار بالوظائف الدينية شرًا مستطيرًا يحتاج إلى علاج قوى، وامتد هذا الشر ليتصل اتصالاً وثيقًا باستخدام رجال الدين فى أعمال الحكومة الزمنية. ولم يقتصر الشر على بيع الوظائف بل شمل منح الوظائف الدينية لمن يؤدون خدمات سياسية. وكان الرأى القاطع، أن أى تفكير راق فى إصلاح الوظائف الروحية لابد أن تصحبه المطالبة بتطهير الكنيسة، وبانتشال البابوية من الانحطاط الذى انحدرت إليه مرات كثيرة، وبإشراف البابا إشرافًا مستقلا على المرءوسين الدينيين له. ولقد شعر ذوو الضمائر الحية من القسس، على وجه الدقة، شعورًا قويًا بالتهديد الذى تتعرض له الخدمة الروحية بسبب توريط رجال الدين فى أعمال الحكومة الدنيوية. وقد وضح الاتجاه الذى يجب أن تسير فيه حركة الإصلاح فيما يختص بسلطة الكنيسة فى مجمع لاتران الكنسى Lateran Synod فى سنة ١٠٥٩ بمحاولة المجمع كفالة طريقة منظمة لقيام جماعة الكرادلة بانتخاب البابا. ولقد كان الإصلاح يعنى أنعلى الكنيسة أن تسعى لتصبح جماعة ذات استقلال ذاتى بحيث تكون سياستها الدينية والإدارية فى يد رجال الدين. وكان نجاح مثل هذا الإصلاح يحمل بين جوانبه احتمالات قيام النزاع بين البابا والإمبراطور.

كانت الرغبة فى استقلال الكنيسة هى فى الواقع الرد على الفساد الذى تغلغل وراح يزداد سوءًا كل يوم. فقبل حلول القرن التاسع بوقت طويل كان رجال الكنيسة من كبار الملاك. وكان شارل مارتل قد حوّل كثيرًا من الأراضى المملوكة للكنيسة إلى نظام إقطاعى لتمويل حروبه ضد العرب والمسلمين. فلما تطور النظام الإقطاعى واتسع، كان رجال الكنيسة قد انضووا تحت لواء النظام الذى صار لزامًا أن تسير بمقتضاه شئون الحكم. وكان بوصفه مالكًا للأرض ملتزمًا بخدمات إقطاعية كما كان لديه، بدوره، تابعوه الذين يدينون له بخدماتهم. ومع أنه كان يقوم بواجبات مركزه الإدارية موظفون مدينون عاديون إلا أن مصالحة

كانت مطابقة فى الغالب لمصالح الأشراف الإقطاعيين. أما كبار رجال الكنيسة فقد كانوا يهتمون كل الاهتمام بسبب ثروتهم ومراكزهم بكل المسائل السياسية الدنيوية، وكانوا أقوياء لا يستطيع أى ملك أن يسقط قوتهم ونفوذهم من حسابه. وحتى إذا صرفنا النظر عن مركزهم الإقطاعى فإن تربيتهم العالية نسبيًا جعلت منهم أكثر الطبقات لياقة يستطيع الملك أن يعين من بينها كبار الموظفين فى مملكته. وربما كان صحيحًا، كما جاء ذكره فى الفصل السابق، أن الكنيسة كانت، خلال القرون التى تلت سقوط روما، الينبوع الرئيسى للمثل العليا الخاصة بالسلطة العامة والتنظيم المدنى، وأن رجال الكنيسة كانوا على الأرجح خير من يقوم بتنفيذ أيةسياسة ملكية تحتاج إلى درجة من الإشراف الملكى. وعلى ذلك حدث فى القرن الحادى عشر أن انغمس رجال الكنيسة فى أمور السياسة الدنيوية لأسباب يرجع بعضها إلى طبيعة النظام الإقطاعى نفسه، وبعضها إلى عوامل سياسية لا دخل لهذا النظام فيها. واستطاع كبار القسس، خاصة، أن يجمعوا بين إدارة الكنيسةوإدارة الدولة، ولقد كان هذا حقيقيًا حتى أصبح من الواضح استحالة فصل السلطتين فصلاً أساسيًا يعتمد على تنحى الكنيسة عن الجانب السياسى من سلطتهم.

تحدثت كتب تاريخ العصور الوسطى كلها عن قصة النزاع العظيم، فلا حاجة بنا إلى أن نشير هنا إلا إلى بضع من الحركات الرئيسية. بدأ النزاع بتولى جريجورى السابع عرش البابوية سنة ١٠٧٣ وهو نزاع كان يدور فى المقام الأول حول دور الحكام الدنيويين فى تنصيب الأساقفة وباقى كبار رجال الدين. ولقد أصدر جريجورى قرارًا بتحريم هذا الحق عام ١٠٧٥. وفى السنة التالية حاول الإمبراطور هنرى الرابع أن يخلع جريجورى الذى رد بحرمان هنرى من رحمة الكنيسة وإعفاء تابعيه من يمين الإخلاص له. وفى سنة ١٠٨٠ حاول هنرى أن يقيم رجلاً آخر يحل محل جريجورى فرد عليه جريجورى بأن أيد رودولف أمير سوابيا فى مطالبته بعرش هنرى. وبعد موت البابا وهنرى كان أهم حادث هو محاولة للتوفيق بين هنرى الخامس وباسكال الثانى على أساس أن يتنازل رجال الدين عن وظائفهم السياسية وامتيازاتهم، الأمر الذى ثبتت استحالة تنفيذه.

وانتهى الدور الأول من النزاع باتفاقية ورمس Concordat of Worms سنة ١١٢٢، وكانت عبارة عن تسوية تنازل بمقتضاها الإمبراطور عن حقه الرسمى فى إلباس الخاتم وتسليم الصولجان، وهما رمز السلطة الروحية، إلى الأسقف عند توليته وظيفته، ولكنه احتفظ لنفسه بالحق فى أن يمنح براءة الوظيفة وامتيازاتها، وأن يكون له صوت فى اختيار الأساقفة. ومهما يكن من أمر فإن النزاع قد استمر بعد هذا التاريخ فى فترات بالطريقة نفسها حتى نهاية القرن الثانى عشر. وهنا يحسن الوقوف لاستعراض الآراء المتضاربة التى يبديها الطرفان المتنازعان.

جريجورى السابع والبابويون

من المهم أن نضع نصب أعيننا تقدير جريجورى لمنصبه فى الكنيسة عند تحليل الموقف الذى اتخذه لو أن تفكيره بشأن منصب البابوية كان يختلف عما اعتقده. فلقد كان من رأى جريجورى أن البابا هو صاحب السلطان الأعلى فى الكنيسة كلها، وهو وحده الذى له أن يعين ويخلع الأساقفة، ولمبعوثه أن يتقدم على الأساقفة وغيرهم من موظفى الكنيسة فى المناسبات، وهو وحده الذى يستطيع أن يدعو المجلس العام للكنيسة للانعقاد، وأن يجعل لقراراته قوة التنفيذ. ومن جهة أخرى لا يملك أحد سلطة إلغاء القرارات البابوية، ولا تملك أية سلطة أخرى أن تصدر حكمًا فى قضية إذا نظرت فى المحكمة البابوية. وتتلخص نظرية جريجورى فى أن يكون الحكم فى الكنيسة ملكيًا، ليس بمعنى الملكية الإقطاعية ولكن بمعنى أقرب ما يكون إلى النظام الإمبراطورى الرومانى، أى أن يكون البابا هو الحاكم بأمره بعون الله وقوة القانون السماوى. وتعد هذه النظرية البطرسية بشأن مركز البابا، ولو أنها لقيت قبولاً فى النهاية، بدعة لم تحز رضا الرأى العام فى القرن الحادى عشر، وقد أدت فى بعض الأحيان إلى قيام المشكلات بين جريجورى ومرؤوسيه من الأساقفة. ولما كانت الكنيسة قد احتفظت دائمًا بنظرية تركيز السلطة العامة وتوحيدها ضد تيار اللامركزية الإقطاعية، فإنها صارت أول قوة تحاول تطبيق هذا المبدأ على نفسها.

ومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، إبداء رأى حاسم فى موضوع النزاع على السلطة. والسبب فى ذلك أن كلا الجانبين اعترف بقبوله نظرية السيفين أو السلطتين المعترف بها منذ القدم، أى إن كل جانب هو صاحب لسلطان الأعلى فى مجال اختصاصه. غير أن كلاً منهما كان مضطرًا إلى الاستعانة بحجج تتضمن إهمال النظرية وعدم الأخذ بها. ويصدق هذا على المؤيدين للإمبراطور؛ إذ كانوا فى الحقيقة يتمنون استمرار الحالة التى جعلت للإمبراطورية الصوت المرجح، عمليًا وليس نظريًا، فى الشئون البابوية. وكانت دعواهم ضعيفة من الوجهة النظرية إلا أنها كانت قوية من حيث السوابق والتقاليد التى تؤيدها. وعندما دفعوا إلى انتهاج خطة دفاع لم يسعهم إلا أن يجعلوا من نظرية جلاسيوس حجر الأساس فى دعواهم لإثبات حقهم فى الاستقلال بالأمور الدنيوية. ومن الناحية الأخرى فلم يكن من المستطاع فى الواقع على ضوء القيم المسيحية المعمول بها إجابة دعوة الكنيسة. ولم يكن هناك إلا حالة واحدة تتمشى مع نظرية الكنيسة وهى أن تأخذ على عاتقها مهمة الزعامة والتوجيه، وهما أمران لم تحظ بهما الكنيسة من قبل، على اعتبار أنهما سيبعدانها كل البعد عن العقيدة القديمة التى تقول إن الكنيسة والدولة عضوان فى جسم واحد يسيران جنبًا إلى جنب تحت رعايةالله. وربما لم يفكر أى فريق فى أن يسلب اختصاص الآخر. ولذلك كان من الصعب تقدير قيمة دعاوى الطرفين؛ إذ لم يكن للآراء القانونية فى القرن الحادى عشر معان محددة تمامًا كما حدث بعد تطور القوانين الرومانية والكنائسية.

ولقد كان الموقف الذى اتخذه جريجورى ضد هنرى الرابع تطورًا طبيعيًا، وإن كان متطرفًا، لسلطة الكنيسة الشرعية فى مسائل الدين والأخلاق. وفيما يختص بجريمة بيع الوظائف الدينية مثلاً، اقترح جريجورى أن يحاكم الحاكم السياسى نفسه مع رجل الدين المتهم وذلك باعتبار الحاكم السياسى شريكًا فى الجريمة ومذنبًا مثل رجل الدين. وعندما حرّم على رجال السياسة التدخل فى تعيين رجال الدين ووجد أن الإمبراطور عنيد، لجأ إلى استعمال سلطته فى الحرمان من رحمة الكنيسة لكى ينفذ قراره. ولم يكن عقاب الحرمان من رحمة الكنيسة

جديدًا على الناس، غير أن جريجورى زاد عليه أن الملك المحروم من رحمة الكنيسة يطرد من حظيرة المسيحيين ويصبح رعاياه فى حل من خدمته والإخلاص له. ولكنه لم يحاول أن يدعى أن للكنيسة أن تحل من اليمين كما تهوى، بل قال إن ذلك يدخل فى اختصاصها كمحكمة ذات ضمير، لها أن تعلن بطلان اليمين الفاسدة قانونًا. وكان السبب الذى برر به جريجورى عمله هذا أن السلطة الروحية لها الحق وعليهاواجب القيام بالتنظيم الدينى الخلقى لكل فرد من أفراد المجتمع المسيحى، وكان جداله فى ذلك، مثل جدال القديس أمبروز، يذهب إلى أن الحاكم السياسى ذاته مسيحى قبل كل شىء، وأنه لذلك تابع كغيره للكنيسة فى كل الأمور الروحية والمعنوية. والواقع أن هذا الرأى يخلص إلى أن الذى يملك حق الحرمان من الكنيسة يملك حق العزل من الوظيفة، وذلك بالطبع لأسباب مناسبة، كما يملك أيضًا حق إعفاء الرعية من الإخلاص للملك. ويتضمن ذلك أن تختفى سلطة الحاكم السياسى، لا بمعنى أن الكنيسة ستأخذ على عاتقها مسئوليات الحكومة السياسية، ولكن لأن البابا سيصبح محكمة عليا يتوقف على حكمها قانونية سلطة الحاكم السياسى ومشروعيتها.

وليس من السهل الحكم على مدى تنبه جريجورى إلى عواقب السياسة التى اتبعها، وإلى الحجج التى أدلى بها دفاعًا عنها. وهناك اتجاه عام إلى افتراض أنه كان يتصور النزاع كله على أنه شىء يخص حق الكنيسة فى رعاية النظام الأخلاقى وليس فى الإشراف والسيطرة القانونية. وقد اعترف جريجورى - وليس هناك ما يبرر عدم تصديقه - أنه استهدف حماية استقلال الكنيسة داخل نطاق النظام المزدوج الذى رسمته نظرية جلاسيوس. وعلى ذلك ليس هناك من سبب يجعلنا نعتقد أنه قصد من حيث المبدأ إلى فرض سلطته على الحكام الزمنيين فى الأمور الزمنية(٥). وليس من الإنصاف أن نفترض أن حجته فى هذا السبيل كان لها نفس المعنى القانونى الدقيق الذى كانت لابد أن تحمله لو أن رجلاً قانونيًا مثل إنوسنت الرابع Innocent IV هو الذى صاغها بعد مضى قرنين تقدمت خلالهما التعبيرات القانونية الدقيقة. ولكن من جهة أخرى لا يوجد أدنى شك فيما تضمنته مطالب جريجورى من عواقب.

والحقيقة أيضًا أن جريجورى كان شديد اللهجة إلى أقصى حد فى جدله، عنيفًا فى عرض قضيته، ومن الأدلة على ذلك تلك الفقرة المشهورة من خطابه الذى أرسله إلى هرمان أمير ميتز سنة ١٠٨١[٦]. وهنا يتحدث عن طريقة الحكم السياسى كما لو كانت «نهبًا سافرًا على نطاق واسع»، وهذه الفقرة شبيهة بتلك التى كتبها جون سالسبرى وصف فيها الحاكم السياسى بأنه جلاد:

يقول جريجورى

«من ذا الذى لا يعرف أن الملوك والحكام قد ورثوا سلطتهم من أولئك الذين غفلوا عن ذكر الله واتخذوا لأنفسهم ، بسبب جشعهم الأعمى وادعاءاتهم التى لا تطاق ، حق السيادة والسيطرة على نظرائهم، مستخدمين فى ذلك وسائل كثيرة، منها : الزهو، والعنف، وفساد الإيمان، والقتل، وكل أنواع الجرائم. يقودهم إلى ارتكاب ذلك كله أمير هذه الدنيا : الشيطان؟».

وقد قوبلت هذه الفقرة بالاستياء الشديد حينما كتبت، واستشهد بها مرات لا تحصى كمثل لعجرفة رجال الدين. وهذه الفقرة فى الواقع تعبير عنيف مبالغ فيه لعقيدة سائدة بين الناس وهى أن الحكومة نبتت من الخطيئة، ولكن يستنتج من فقرات أخرى من كتابات جريجورى أنه لم يخطر بباله قط أن يهاجم منصب الإمبراطور، فهو إنما كان يطالب بحق الإشراف على الإمبراطور مثل ما له من حق، بوصفه البابا، فى الإشراف على كل مسيحى آخر. ولكنه كان صريحًا فى قوله إن الإشراف يشمل أيضًا حق الكنيسة فى أن تكون لها الكلمة فى طريق إشراف الكنيسة على مسائل الروح والأخلاق، ويتضح رأيه فى الدور الذى يجب أن يقوم به رجال الكنيسة فى توجيه الأمور فى أوروبا من خطابه إلى المجلس المنعقد فى روما سنة ١٠٨٠.

«أرجو أن تعلموا أيها الآباء والأمراء المقدسون حتى يعلم الناس جميعًا أنه إذا كانت لكم القدرة فى أن تحلوا وتربطوا فى دار البقاء، فإن لكم القوة على الأرض كى تمنعوا أو تمنحوا إمبراطوريات وممالك ومقاطعات بل وجميع متاع الناس كل بحسب استحقاقه... دعوا الملوك والأمراء يعرفون مقدار عظمتكم ومبلغ ما

تملكون من قوة، ودعوا هؤلاء الرجال الضعفاء يخشون الخروج على أوامر كنيستكم»[٧].

ويديهى أن جريجورى يفترض فى كلامه هذا سمو السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وإذا كان بطرس قد منح القوة لأن يحل ويربط فى دار البقاء، أفلا تكون له سلطة أكبر يحل بها ويربط فى الأرض؟ ولكن هذه النقطة لم تكن موضوع النزاع إذ لم ينكرها أحد بوجه عام. فإن الأهمية العظمى التى كانت للمسائل الروحية لم تكن فى حد ذاتها لتثبت أن الحكام الزمنيين يستمدون سلطتهم من الكنيسة، فلم يفكر جلاسيوس قط، كما لم يفكر جريجورى، فى مثل هذا الاستنتاج. ومع ذلك لم يكن من الصعب تحوير النظرية إلى المعنى الحالى، وإهمال نظرية السيفين. وقد نحا الكتاب من رجال الكنيسة هذا النحو خلال القرن الثانى عشر، وصارت هذه النظرية المحورة أكثر إحكامًا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وربما كان هذا أثرًا من آثار النزاع نفسه فى توضيح المسائل المختلف عليها، وعلامة على تحديد العلاقات الدستورية والفقهية. وربما كان لاستقرار النظام الإقطاعى بعض الأثر أيضًا فى حدوث ذلك، ذلك بالإضافة إلى ميل البابا لأن يجعل لنفسه سيادة إقطاعية على جنوب إيطاليا وعلى أجزاء أخرى من أوروبا[٨]. وبعد ظهور نظريات أرسطو وقبولها أصبح سمو السلطة الروحية فى حد ذاته يتخذ حجة لإثبات اعتماد السلطة الأدنى عليها، مذ كانت نظريات أرسطو ترى أن القانون الطبيعى العام يقضى على الأدنى أن يعيش لصالح الأعلى ويخضع لأحكامه.

ويظهر أن أول من عدد النظرية التى تقول بأن السلطة الزمنية مشتقة من السلطة الروحية وتمسك بها هو هونوريوس Honorius of Augsburg فى كتابه المجد الأعلى Summa Gloria[٩]، الذى كتبه حوالى سنة ١١٢٣. وقد أخذ حجته الرئيسية فى هذا الموضوع من تفسير للتاريخ اليهودى يذكر أنه لم يكن لهم ملك إلى أن توج شاؤول؛ إذ كان الأحبار يحكمون اليهود منذ زمن موسى. وعلى مثال ذلك يقول هونوريوس إن المسيح أقام السلطة الكهنوتية فى الكنيسة وظل المسيحيون بغير ملك إلى أن اهتدى قسطنطين واعتنق النصرانية. وبذا تكون

الكنيسة هى التى أدخلت نظام الملكية ليحميها من أعدائها. ومما ساعد على رواج هذه النظرية تفسير (أو بالأحرى سوء تفسير) للمستند المسمى باسم «منحة قسطنطين» على أنه تسليم السلطة السياسية كلها إلى البابا[١٠]. ويقـــول هونوريوسس إن الأباطرة من بعد قسطنطين تولوا سلطتهم بإذن من البابا، وتمشيًا مع هذا المنطق استمسك هونوريوس بوجوب اختيار الأباطرة بوساطة البابا وبموافقة الأمراء.

ومع أن هونوريوس كان يعتنق مبدأ راديكاليًا إلا أنه كان يميل لأن يكون محافظًا عند التطبيق، فقد ختم كلامه بأنه فيما يختص بالشئون الدنيوية البحتة يجب أن يطاع الملوك وأن يحترموا حتى من جانب رجال الدين. وحتى المفكرون الذين كانوا يعملون لهدم نظرية السيفين هدمًا منطقيًا لم يرغبوا فى إلغائها كلية. وقد أظهر هونوريوس ضعفًا فى تحليله القانونى للمسألة. فإن اتخاذه من «منحة قسطنطين» حجة لكلامه كان منطويًا على أشد الأخطار. فلو فرض أن البابا فوّض السلطة إلى أحد غيره، لكان من الجائز أن يسترد الإمبراطور ما كان قد منحه أو تنازل عنه. ويلوح أن هونوريوس ظن أن قسطنطين لم يفعل شيئًا سوى الاعتراف بحق أصيل للكنيسة منحه لها بحسب الشريعة المسيحية. أما جون سالسبرى فقد اتخذ موقفًا أقوى فى كتابه Policraticus الذى كتبه بعد ذلك بثلاثين عامًا تقريبًا. وقد اتخذ من التفوق الأصيل للسلطة الروحية حجة يثبت بها أن كلا السيفين ملك للكنيسة، وأن الكنيسة هى التى تمنح السلطة للملك.

«فإن كل وظيفة توجد فى ظل القوانين المقدسة وتختص بتنفيذ هذه القوانين إنما هى فى الحقيقة وظيفة دينية، أما تلك التى تشتغل بتوقيع العقاب عن الجرائم فهى وظيفة حقيرة، تبدو ممثلة فى شخص الجلاد»[١١].

ومنذ ذلك الوقت يدافع جون عن سلطة الكنيسة فى خلع الملك مستشهدًا بما جاء فى وثيقة القانون الرومانى Digest من أن «من استطاع شرعًا أن يمنح استطاع شرعًا أن يمنع»؛ فالحاكم السياسى له حق المنفعة ius utendi وليس

الملكية المطلقة تمامًا. والحقيقة أن چون لم يعتقد بالطبع أن هذه النظرية تحط من قدر السلطة السياسية فى استعمالها الصحيح، أو أنها تنتقص من قداسة الوظيفة السياسية.

هنرى الرابع والأحزاب الإمبراطورية

كان موقف الأحزاب الموالية للإمبراطورية من النزاع على السلطة أقرب، على العموم، إلى الدفاع من موقف البابويين. وكان جدالهم فى جوهره يدور حول إبقاء الحالة الراهنة التى كان اختيار الأساقفة فيها كما كانت الانتخابات البابوية خاضعًا لنفوذ الإمبراطور إلى حد كبير. وكان فى استطاعتهم أن يحتجوا ضد المطالبين باستقلال رجال الدين بالاستناد إلى النظرية التى كانت شائعةوقتئذ وهى أن لكل من الكنيسة والسلطة الزمنية منطقتى نفوذ مستقلتين. لهذا كان حجر الزاوية فى موقف الموالين للإمبراطور هو أن القوة لله جميعًا أنعم بها على الإمبراطور كما أنعم بها على البابا تمامًا. وكانت هذه هى النغمة التى أخذ هنرى نفسه يضرب عليها فى الخطاب الذى أرسله إلى جريجورى فى شهر مارس سنة ١٠٧٦[١٢]. ولما كانت سلطته مستمدة من الله مباشرة وليس عن طريق الكنيسة فهو مسئول عنها أمام الله وحده، وعلى ذلك فهو خاضع لحكم الله وحده، وما كان لأحد أن يخلعه إلا إذا أصبح ملحدًا.

«إنك قد باركتنى أيضًا أنا الذى نصبت ملكًا فى احتفال دينى مع أنى لست خير مسيحى، وأنا الذى علمتنى تقاليد الآباء القديسين أن أخضع لحكم الله وحده، وألا أخلع بسبب أية جريمة إلا إذا ضللت عن الإيمان والعياذ بالله»[١٣].

وكانت تقاليد الآباء القديسيين إليها هنرى فى جوهرها هى البيانات القوية التى كان جريجورى الأكبر يرددها عن واجب الخضوع والاستسلام والطاعة السلبية. وهكذا لم تمت قط تلك النظرية التى تقول بمناعة سلطة الملك المطلقة. وقد علق هينكمار فى القرن التاسع على هذه النظرية التى قال بها بعض الباحثين الذين نادوا بأن الملوك لا يخضعون لغير شريعة الله وحكمه،[١٤] فقال:

«إنها آراء تمثل روح الشيطان». وابتداء من القرن الحادى عشر أخذت هذه النظرية مكانها بين نظريات الدفاع عن موقف الموالين للإمبراطور. واتفقت هذه النظرية تمامًا مع نظرية جلاسيوس بأن من المستحيل على السيفين أن يجتمعا فى يد واحدة. فما منحه الله ليس لأحد سواه أن يأخذه. وكانت هذه الحجة قوية بدون شك لأنها قلبت المسألة ضد حزب الإصلاح البابوى. فجريمة جريجورى، كما صورها هنرى، هو أنه كان يحاول أن يقبض على زمام السلطتين فكان بذلك متآمرًا ضد النظام الذى قررته العناية الإلهية للمجتمع الإنسانى. ويكفى خلط الروحيات بالزمنيات لإحباط الغرض الحقيقى الذى أراد جريجورى اتخاذه دفاعًا أدبيًا عن عمله. فهو بادعائه أنه يعمل على استقلال الكنيسة إنما كان يدفع بالكنيسة إلى الوقوع فى شبكة من المشاكل الدنيوية. ولا شك أن هذه الحجة لقيت قبولاً لدى أتباع جريجورى الأكثر اعتدالاً. وفضلاً عن ذلك فإن موقف هنرى أتاح الفرصة لظهور آراء دينية سديدة للرد على مطامع رجال الدين الجانحة، أو بمعنى آخر كلما دعت الحاجة إلى إثبات قدسية واحترام السلطة الزمنية ذاتها. وعلى ذلك تستطيع السلطة السياسية أن تدعى أنها داخل نطاق اختصاصها تمثل ما كان الملك جيمس يسميه «بالملكية الحرة». وكانت هذه الحقيقة سببًا فى اتخاذ الحق الإلهى للملك حجة مثالية فى جميع الظروف السياسية التى تنذر بتدخل رجال الدين.

ولم يدع هذا الدفاع اللاهوتى عن مركز الإمبراطور مرات لا تحصى فرصة كبيرة لأى تطور منطقى. ومهما يكن من أمر فإن هذا لا ينطبق على الحجج الفقهية. فقد أصبح هؤلاء المشرعون فى النهاية أقدر المدافعين عن السلطة الزمنية وأقواهم أثرًا. غير أنه فى بداية الأمر لم تكن هذه الطريقة من طرق الجدل قد تطورت بمثل ماصارت إليه فى كل نزاع شب فيما بعد، مثل ذلك ما حدث بين بونيفاس الثامن وفيليب الجميل Philip the Fair ملك فرنسا. ومع ذلك كانت هناك بدايات تثير الاهتمام أقدمها «دفاع عن الملك هنرى»[١٥] (سنة ١٠٨٤) كتبه بيتر كراسوس Peter Crassus الذى يقال إنه كان مدرسًا للقانون الرومانى فى رافينا. وقد اعترف بيتر بأنه يناقش الخلاف بين هنرى وجريجورى على

أسس قانونية. وبيت القصيد فى دفاعه أنه يصر على صحة قانون وراثة العرش. ويقول إن البابا أو رعايا هنرى المتمردين لا يزيد حقهم فى التدخل فى سيطرته على بلاده التى ورثها عن أبيه وجده، عن الحق الذى لهم فى الاستيلاء على المتاع الخاص بأى إنسان. واستند بيتر فى إيراده هذه النظرية إلى القانون الرومانى والقانون السماوى وقانون الشعوب Ius Gentium، ولم تكن لحجته هذه أية علاقة بالنظرية الدستورية الخاصة بسلطة الإمبراطور فى القانون الرومانى وهى النظرية التى بينها المشرعون سواء قديمًا أو فى العصور الوسطى، كما أنها لا تنطبق قط على حالة الملك المنتخب، وفى الواقع أن نظرية بيتر كراسوس أبرزت العلاقة المميزة بين الحق الإلهى الممنوح للملك وحق الوراثة المنيع الذى لا يمكن مساسه. وعلى العموم فإن أهمية هذه النظرية لمقوماتها الذاتية أقل من أهميتها كدليل على وجود ميل إلى دعم السلطة الزمنية بنظريات قانونية.

وهناك ضرب آخر من الحجج المناهضة للبابوية وهى أكثر أهمية من المثل السالف. وقد تردد ذكرها فى «رسائل يورك»[١٦] التى نشرت حوالى سنة ١١٠٠ حينما اشتد الجدل حول سلطة تنصيب الأساقفة بين أنسلم Anselm وهنرى الأول ملك إنجلترا. ومن الصعب تقدير قيمة رأى المؤلف بشأن الفصل فى النزاع القائم. فقد أكد بدون تحفظ أن سلطة الملك من نوع أعلى من سلطة الأسقف، وأنه يجب على الملك أن يسيطر على الأساقفة، وله أن يدعو مجلس الكنيسة للانعقاد برياسته. غير أنه فى الوقت نفسه أنكر على الملك حقه فى تقليد الأساقفة سلطاتهم الروحية. وأكثر من ذلك أهمية ومتعة هجوم المؤلف على السلطة العليا التى طالب جريجورى بممارستها فى شئون الكنيسة، إذ أن التحليل الدقيق لطبيعة السلطة الروحية ونصيب البابا منها كان جزءًا مهمًا من الجدال فيما بعد، وفى رسالة ظهرت قبل ذلك، وكتبت دفاعًا عن رئيس أساقفة روان المخلوع أنكر المؤلف على البابا صراحة أن يكون له الحق فى تأديب الأساقفة، وحجته فى ذلك أن الأساقفة متساوون فى الشئون الروحية، وأنهم جميعًا يستمدون سلطتهم من الله، وأن ليس لأحد أن يعاقبهم سوى الله. أما السلطة الفعلية التى يمارسها أسقف روما (البابا) فقد أسماها المؤلف اغتصابًا وفسرها

بأنها حادث تاريخى عرضى نشأ نتيجة أن روما كانت عاصمة الإمبراطورية[١٧]. وأكد فى رسالة أخرى[١٨] أن الطاعة ليست واجبة لروما وإنما للكنيسة، «فالمصطفون وأبناء الله فحسب هم الذين يطلق عليهم بحق اسم كنيسة الله». ويظهر أن رسائل يورك تحتوى على بذور المناقشةالتى تعهدها ونماها بعد قرنين من الزمان مارسيليو المنتمى إلى بادوا، فى كتابه «المدافع عن السلام» Defensor Pacis حيث ذكر أنها ركن هام فى الميل إلى عدم اعتبار السلطة الروحية سلطة بل اعتبارها سبيلاً للوعظ والتعليم. فكلما أمكن إعطاء السلطة الروحية معنى الانفراد بشئون العالم الآخر زاد وجوب عدم إعاقتها للسلطة الزمنية فى ميادين القانون والسياسة مهما عظمت قيمتها الأخلاقية. ويبدو أن الحجة التى أتت بها رسائل يورك كانت أول خطوة غير ثابتة فى هذا السبيل.

ولقد اتجه النزاع، حتى فى القرن الحادى عشر، إلى تشجيع تحليل أسس السلطة الزمنية أيضًا. وكانت المشكلة الكبرى تنحصر ببساطة فى محاولة جريجورى خلع الإمبراطور. ولما كان هذا قد أحيا ادعاء المدافعين عن مركز الإمبراطور بأن حقوق الملك لا تمس، فقد أوجد كذلك من ناحية أخرى معارضة رجال البابا بقولهم إن سلطة الملك مشروطة بشروط، وعلى ذلك فالتزامات رعاياه نحوه ليست مطلقة. ولم يكن الدليل على أنها مشروطة موجودًا فى صميم نظام الحكم الإقطاعى فحسب، بل فى التقاليد القديمة المتوارثة عن تعاليم آباء الكنيسة وبخاصة المبدأ الذى يقول بأن القانون والحكومة يجب أن يسهمًا دائمًا فى نشر العدالة. وعلى ذلك فهناك فرق أساسى بين الملك الحق وبين الطاغية، وهذا يوحى بوجود ظروف تسوغ مقاومة الملك المستبد. وقد عبر مانيجولد Manegold of Lautenbach[١٩] عن هذا الموقف فى القرن الحادى عشر تعبيرًا واضحًا. وفى القرن الثانى عشر عبر عنه چون ياسيرى الذى شرح فى الجزء الثامن من كتابه Policraticus تلك النظريةالثورية التى تنادى بقتل المستبد. وفى كلتا الحالتين لا يوجد ما يدل على محاولة الحط من قدر السلطة السياسية، بل ربما كان العكس صحيحًا، لأنه كلما علا مركز الملك الحق تجسمت سيئات الاستبداد. غير أن عزة الملك تتمثل فى المنصب وليس فى الشخص، وعلى ذلك

لا يمكن أن يكون حق الشخص فى هذا المنصب منيعًا لا يمس. وقد لجأ مانيجولد إلى هذا الرأى ليسوغ خلع الملك إذا ما هدم الأشياء التى وجد العرش ليحميها. وانتهى البحث بمانيجولد إلى اعتناق النظرية التى تقول بوجود ميثاق (عقد) بين الملك ورعاياه.

«لا يستطيع أى إنسان أن يجعل من نفسه ملكًا أو إمبراطورًا، بل الأمة هى التى تضع رجلاً على رأسها لكى يحكم بالعدل ويعطى كل ذى حق حقه، يساعد الأخيار، ويأخذ على أيدى الأشرار، وبالاختصار يجرى العدل على الجميع. فإذا خرق هذا الميثاق الذى انتخب بمقتضاه ملكًا، وبذلك يفسد الأشياء التى يجب عليه مراعاتها وتنظيمها، فإن العقل يقرر أن الناس فى حل من طاعته خصوصًا إذا كان قد حنث فى اليمين أو الميثاق الذى يربطه برعاياه»[٢٠].

فإخلاص الناس للحاكم إنما هو تعهد منهم بمساعدته فى أعماله القانونية، يبطل من تلقاء نفسه إذا تحول الملك إلى حاكم مستبد. أما سلطة البابا فى خلع الملك فإن مانيجولد يرى أنها أشبه ما تكون بحق محكمة الضمير فى الحكم على حقيقة أمر واقع تم فعلاً، وقد دافع الناس عن عمل جريجورى على أساس أنه «قد أعلن على الملأ بطلان ما هو باطل بطبيعته». فلا تتعارض بأى حال النظرية التى تقول بإن علاقة الملك بشعبه هى علاقة تعاقدية قائمة على ميثاق بينهما مع النظرية التى تقول بأن المنصب الملكى نفسه من أصل إلهى.

ولا تعد نظرية مانيجولد عن الميثاق بين الملك وشعبه دفاعًا حارًا عن حق البابا فى خلع الملك. والحقيقة أنه يمكن تفسير اعتماد سلطة الملك على الشعب بأنها تتضمن الاستقلال عن الكنيسة. ولهذا التفسير ميزة عظيمة هى تمشيه مع النظرية الدستورية فى القانون الرومانى، وتمشيه أيضًا مع إصرار الموالين للإمبراطور على التمسك بالتمييز بين السيفين. ولقد أدى تطور هذه النظرية إلى القيام بتحليل دقيق للسوابق التاريخية فى هذا الشأن مثل خلع أسرة الميروفنجيين وتتويج ببين، وقد قيل إن فيها تأييدًا لسلطة البابا فى خلع الملوك[٢١]. والنتيجة التى وصلوا إليها هى أن خلع الملك واختيار ملك جديد كانا ينفذان «بالتصويت العادى من جانب الأمراء» وبالحصول فقط على موافقة

البابا. وبذلك كانا هذا الموقف سليمًا من الوجهة التاريخية وكشف نقط الضعف فى دفاع جريجورى. وفضلاً عن ذلك، فإن أهمية هذا الموقف ترجع إلى أنه جند أحداث التاريخ الزمنى للدفاع عن استقلال الإمبراطور وبين أن قرارات الأمراء الزمنيين كانت قوة دستورية كافية لخلع ملك أو تنصيبه.

ولقد كشف النزاع الذى قام خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر عن عدم الاستقرار والغموض اللذين اصطبغت بهما العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية نتيجة للأخذ بنظرية جلاسيوس؛ فقد تمسك كل من الطرفين بأوجه مختلفة من نفس النظرية وخرج منها بحجج تساوى فى قوتها حجج الطرف الآخر. فتمسك البابويون بجلال قدر السلطة الروحية، وتمسك الموالون للإمبراطور باستقلال كل سلطة عن الأخرى. وظل هذان الوضعان جزءًا جوهريًا من النزاع فى المناقشات التى ثارت بشأن هذا الموضوع واستمرت إلى القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وقد رسم النزاع السابق منذ البداية نوع الخطط التى سوف يلجأ إليها المتنازعون عندما تتطور هذه المناقشات. واحتاج الأمر فقط إلى تغلب آراء دستورية وتشريعية محددة وواضحة حتى تنقلب مطالبة الكنيسة بالاعتراف بجلال قدرها إلى مطالبة بالسيادة التامة مدعمة بالأسانيد القانونية. وما إن بدا هذا الموقف حتى لقى معارضة تستهدف قصر الواجبات الروحية على الوعظ والإرشاد الهادى بغير عنف أو إلزام. وارتفع من جانب السلطة الزمنية رأيان، رأى يؤكد مسئولية الحكام السياسيين أمام الله مباشرة بغير واسطة من البشر، وآخر يؤكد حق المجتمع الدنيوى فى أن يهيىء لنفسه حكومة يختارها بقضاء الله وتحت رعايته.

هوامش الفصل (الثانى عشر)

(١) "Merovingian" الميروفنجى نسبة إلى الأسرة الفرنجية فى الغال التى أسسها «كلوويس lovis» (المترجم).

(٢) Quoted by Carlyle, op. cit., I, p. 277, n. 3.

(٣) They consist of over a hundred spurious letters attributed mostly to the popes of the first three centuries and of numerous spurious reports of councils, inserted into an older body of authenier, "material. They originated in Frankish territoty about the year 850. See P. Fournier, "Etudes sur les fausses decretales," Revue d'histoire ecclesiastique de Louvain, Vol VII. (1906), pp. 33, 301, 543, 761; Vol. VIII (1907), p. 19.

(٤) The standard account is given by E. Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit. 2 vols., Halle, 1892-94.

(٥) Carlyle. op. Vol. IV (1922), pp. 389 ff.

(٦) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. III (1915(, p. 94. cf. also Vol. Iv. Part III. ch. I. Gregory's writings are in Bibliotheca rerum Germanicarum, ed. P. Jaffe, Vol. II, Monumenta Gregoriana; see p. 457.

(٧) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. IV, pp. 201, n. I; Jaffe op. cit., p. 404.

(٨) See Carlyle, op. cit., Vol. IV, Part iii, ch. 4.

(٩) M.G.H., Libelli de lite, Vol. III, pp. 3ff. See Carlyle, op. cit., Vol. IV. pp. 286ff.

(١٠) The Donation was forged in the papal chancellery some time in the third quqrter of the eighth century, and its purpose was apparently to support the papal cgaims in Italy at that time Honorius's interpretation of it as applying to the whole imperial power was novel and must have been either a misunderstanding of its intent or a deliberate extension of its meaning, as this had previously been understood. See Cambridge Mediaeval History, Vol.II, p. 586; Carlyle., op. cit., Vol. p. 289.

(١١) Policraticus. 4. 3; Dickinson's trans., p. 9.

(١٢) M.G.H., Constitutiones, Vol. I, No. 62.

(١٣) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. IV, p. 186, n. I.

(١٤) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, p. 278, n. 2; see also Vol. III, Part II, ch. 4.

(١٥) M.G.H., Libelli de lute, Vol. I, pp. 432ff. See Carlyle op. cit., Vol. IV, pp. 222ff.

(١٦) M.G.H., Libelli de lite, Vol. III, pp. 642ff., especially Tract IV. See Carlyle, op. cit., Vol. IV, pp. 273ff.

(١٧) Tract III.

(١٨) Tract VI.

(١٩) Ad Gebehardum (written between 1085), M.G.H., Libelli de lite, Vol I. pp. 300ff.; see Carlyle, op. cit., Vol. III, pp. 16off.

(٢٠) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. p. 164, n. I.

(٢١) See especially the tract De unitate ecclesiae conservanda written by an unknown author between 1090 and 1093. The tract was an answer to Gregory's second letter to Hermann of Metz, mentioned above. M.G.H., Libelli de lite, Vol. II, p. 173ff. See Carlyle, op. cit., Vol. IV, pp. 242ff.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Saint Gregoire VII: essai sur sa conception du pouvoir pontifical. By H.X. Arilliere. Paris, 1934.

The Origins of Modern Germany. By G. Barraclough. 2d. rev. Oxford, 1947. Ch. 5.

"Gregory VII and the First Contest between Empire and Papcy." By Z.N. Brooke In the Combridge Mediaeval History, Vol. V. (1926), ch. 2.

A History of Mediaeval Political Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London. 1903-1936. Vol. IV (1922). "The Theories of the Relation of the Papacy and the Empire from the Tenth Century to the Twelfth."

Church and State through the Centuries:A Collection of Historic Documents with Commentaries. Trans. and ed. by Sidney Z. Ehler and John B. Morrall. London, 1954. Ch.2.

"Respublica Christian". By John Neville Figgis. In Transactions of the Royal Historical Society, 3d Series, Vol. V (1911), p. 63. (Reprinted in Churches in the Modern Dtate. London, 1913. Appendix I).

Political Theories of the Middle Age. By Otto Gierke, Eng. trans. by F.W. Maitland. Cambridge, 1900. (From Das deutsche Genos-senschftsrecht, Vol. III).

"Political Thought." By E.F. Jacob. In The Legacy of the Middle Ages. Ed. by C.G. Cruml and E.F. Jacob. Oxford, 1926.

"The Investiture Contest and the German Constitution". By Paul Joachimsen. In Mediaeval Germany, 911-1250 : Essays by German Historians. Eng. trans. By Geoffrey Barraclough. 2 vols. Oxford, 1938. Vol. II, ch. 4.

Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. By Carl Mirbt. Lepzig, 1994.

Christianity and the State in the Light of History. By T.M. Patker. London, 1955. Ch. 6.

Church, State, and Chrisian Society at the Time of the InvestitureContest. By Gerd Tellenbach. Eng. trans, By R.F. Bennett. Oxford, 1940.

The Growth of Papal Government in the Middle Ages : A Study in the Ideological Relation of Lay Power. By Walter Ullmann. London, 1955. Chs. 8, 9.

Roman Law in Mediaeval Europe. By Paul Vinogradoff. Ed. by F. de Zulueta. Oxford, 1929.

"The Reform of the Church". By J.P. Whitney. In the Cambridge Mediaeval History. Vol V. (1926), ch. 1.

The Norman Anonymous of 1100 A.D. By George H. Williams. Cambridge, Mass., 1951.

الفصل الثالث عشر
الناس كافة

هجر الناس تلك الرسائل الجدلية التى تكلمنا عنها فى الفصل السابق وقلّ اهتمامهم بها كأعمال علمية، فى خضم النهضة الفكرية الخارقة التى بدأت فى السنوات الأخيرة من القرن الثانى عشر، والتى جعلت القرن الثالث عشر من ألمع الأزمنة فى تاريخ أوروبا. ويعود الفضل الأكبر فى النشاط العلمى الجديد، من ناحية اعتماده على المعاهد العلمية، إلى الجامعات الجديدة وبخاصة جامعتى أكسفورد وباريس، كما يعود أيضًا إلى نشاط جماعات الرهبان من الدوينكان والفرنسيسكان. فأصبحت الجامعات مراكز لحياة فكرية نشيطة، وجذبت إليها جموعًا عظيمة من الطلبة كما استقدمت للتدريس بها النشطين من النابهين فى ذلك العصر ممن كرسوا أوقاتهم لدراسة العلوم وبخاصة علوم الفلسفة واللاهوت بطريقة منهجية منظمة. ولا ننسى أن نذكر إلى جانب الجامعات فضل مدارس القانون العظيمة التى أحيت فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر الدراسة الدقيقة للقانون الرومانى. ولقد لعبت جماعات الرهبان منذ البداية تقريبًا دورًا هامًا فى إنماء الجامعات وتطويرها بوضع برامج دراسية لتدريب أعضائها وتزويدها بجانب كبير من العلماء، وانضم فى القرن الثالث عشر إلى عضويتها عدد كبير من كبار الباحثين المبتكرين نذكر منهم ألبرت الأكبر Albert the Great وتوماس الأكوينى Thomas Aquinas من جماعة الرهبان الدومنيكان، ودنز سكوتس Duns Scotus وروجر بيكون Roger Bacon من الرهبان الفرنسيسكان،

وكانت الجامعات وجماعات الرهبان هى العوامل التى انتشرت بها تلك الثقافة الجديدة التى استمدت جوهرها فى المقام الأول من الأعمال العلمية القديمة وبخاصة مؤلفات أرسطو، ومن كثير من الحواشى والتعليقات سطرها عليها علماء العرب وعلماء اليهود. ففى أوائل العصور الوسطى لم يكن الناس يعرفون عن أرسطو سوى مؤلفاته فى علم المنطق. أما فى أوائل القرن الثالث عشر فقد بدأ الناس يعرفون مؤلفاته العلمية، أولاً فى أجزاء لاتينية مترجمة عن اللغة العربية، وأخيرًا عن ترجمات كاملة نقلت مباشرة من الأصل اليونانى. وإلى جانب إيطاليا، كانت إسبانيا المصدر الرئيسى لهذه الكتب، فقد تبنى أسقف «طليطلة» Tolepo خططًا جماعية للترجمة على نطاق واسع؛ إذ أتاح الاتصال بالعرب فى إسبانيا وشمال إفريقيا الحصول على النسخ العربية لهذه المؤلفات. وكان نقل كتاب السياسة Politics عن النص اليونانى بوساطة وليم ميربيك William of Moerbeke فى حوالى سنة ١٢٦٠ حدثًا عظيمًا فى تاريخ الفكر السياسى، فكانت هذه الترجمة جزءًا هامًا من النشاط العام الذى قام تحت رعاية توماس لضمان نقل فلسفة أرسطو نقلاً دقيقًا يعول عليه.ولسنا مبالغين إذا ذكرنا ما كان لإحياء فلسفة أرسطو من الأثر البعيد فى تطور النهضة الفكرية فى غرب أوروبا. فلم يصبح فى متناول الناس معين عظيم من المعلومات ما كان أحد ليتصوره فى أوائل العصور الوسطى فحسب، بل إن ذلك المعين نظم وقسم إلى عدة علوم مثل: علم الطبيعة، وعلم الحيوان، وعلم النفس، وعلم الأخلاق، وعلم السياسة. ثم نسقت هذه العلوم كأجزاء من فهم منهجى منظم للطبيعة، سميت قواعده الأولية بالفلسفة الميتافيزيقية Metaghysics. وأهم من ذلك كله أن أرسطو أمد القرون الوسطى بصورة جديدة عن الحياة الفكرية فى اليونان القديمة، وكذا الإيمان بأن العقل هو المفتاح الذى يجب أن يفتح الطريق إلى معرفة العالم الطبيعى. ومنذ القرن الثالث عشر حتى الآن لم تنطفىء جذوة البحث كلية. ففى البداية دفع هذا المحرك الناس إلى القيام بمجهود فكرى واسع للإلمام بأرسطو، وللتوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية، ولإنشاء منهج شامل من العلم يضم علوم الطبيعة واللاهوت.

ومع أنه من المستحيل علينا أن نبالغ فى تقدير الأهمية التى كانت لإحياء فلسفة أرسطو فى نهاية المطاف، فإن أثرها المباشر فى الفلسفة السياسية لم يبلغ هذه الأهمية. فادت دراسة كتاب «السياسة» مباشرة إلى تحسن فى طريقة عرض الموضوع، كوضع قائمة نموذجية للموضوعات الواجب بحثها، وصياغة مجموعة من النظريات والاصطلاحات الفنية، ووضع خطة لتنظيم المادة. وحتى أوائل القرن السادس عشر كان من النادر تقريبًا كتابة أية رسالة فى المسائل السياسية لا تعتمد على كتاب «السياسة». ولكن من الواضح أن الاقتباس من مؤلفات أرسطو لا يعنى تغييرًا فى الآراء السياسية فى السياسة أو فى طبيعة المشاكل الحسية التى كان الفلاسفة السياسية يفكرون فيها. وعلى أية حال لم يكن من السهل تطبيق النظريات التى وضعها أرسطو بشأن دولة المدينة تطبيقًا حرفيًا على مجتمع القرون الوسطى، بل كانت تحتاج إلى كثير من التعديل لكى تفى بأغراض هذا المجتمع. وعلاوة على ذلك لم يكن لتوماس على الأقل أى ميل فى أن ينحرف عن التقاليد السياسية والاجتماعية التى ورثها أهل القرن الثالث عشر عن آباء الكنيسة. أما فيما يختص بهذا الميراث، كما هى الحال بالنسبة للعقيدة المسيحية، فإن توماس كان يقدر فى فلسفة أرسطو أنها سند فلسفى للعقائد الثابتة أكثر منها طريقًا للتجديد والابتكار. وفى خلال القرن الثالث عشر كانت عناية العلم الجديد بعلوم اللاهوت والفلسفة العقلية أكثر من عنايته بالنظريات السياسية. أما القرن الرابع عشر فقد صارت كتابة الرسائل السياسية أكثر من ذى قبل.

جون سالسبرى John of Salisbury

وإذا تأملنا كتاب Policraticus[1] الذى وضعه جون سالسبرى عام ١١٥٩، وجدنا فيه تأييدًا قويًا للاستنتاج القائل بأن إحياء فلسفة أرسطو لم يؤثر تأثيرًا عاجلاً فى الخطوط الرئيسية للفلسفة السياسية. ولقد اكتسب هذا الكتاب أهمية كبرى لأنه كان أول محاولة فى القرون الوسطى لدراسة الفلسفة السياسية دراسة شاملة منظمة، ولأنه كان أيضًا الكتاب الوحيد الذى ألف فى هذا الموضوع

قبل إحياء فلسفة أرسطو. فهو موجز يضم الآراء القديمة التى ورثها القرن الثانى عشر من شيشرون وستيكا بوساطة آباء الكنيسة والمشرعين الرومان. وقد حاول الكتاب من عدة وجوه أن يعرض فى ترتيب عادل ما يعتقده كل إنسان أو ما كانت عليه عقيدة القوم فى القرن الثانى عشر. ولقد دهش الذين درسوا هذا الكتاب بعناية أنه لا يوجد فيه سوى القليل مما يصح نسبته إلى النظام الإقطاعى للمجتمع، وهو النظام الذى كان سائدًا حينما ألف چون كتابه. وكان المثل الأعلى عند چون هو إنشاء كومنولث أو جمهورية على غرار ذلك المجتمع الذى وصفه شيشرون بأنه عبارة عن مجتمع «تربطه وحدة القانون والحقوق». وبالرغم من نفوذ الإقطاع اللامركزى، فإن الفكرة الأساسية فى نظرية چون السياسية هى وجود أمة تحكمها سلطة عامة تعمل للصالح العام ولها سند أدبى مستمد من أنها شرعية.

والقانون، عند چون، هو رباط دائم يسرى فى جميع العلاقات الإنسانية بما فيها علاقة الحاكم بالمحكومين. وعلى ذلك فهو ملزم للملك والرعية على السواء. وقد بلغ من تمسك چون بهذه النظرية أنه علق أهمية كبيرة على الفرق بين الملك الصالح والملك المستبد. وكان لكتابته، من بين كتابات العصور الوسطى السياسية، القدح المعلى فى تسطير أول دفاع صريح عن مبدأ قتل الحاكم الميتبد. «إن من يغتصب السيف خليق أن يموت به».

«وهناك فرق رئيسى واحد بين الطاغية والأمير الصالح هو أن الأخير يطيع القانون ويحكم بين الناس بما يمليه عليه، ويعتبر نفسه خادمًا لهم. وهو بفضل القانون وحده يجد التأييد فى مطالبته بتولى أعظم وظيفة رئيسية فى إدارة شئون الكومنولث[٢]».

وهناك قواعد معينة من القانون نحتاج إليها دائمًا، لها قوة القانون نفسه عند جميع الأمم، ولا يمكن انتهاكها بدون التعرض للعقاب... دع المدافعين عن أخطاء الحكام يعلنون على الملأ فى خارج البلاد أن الأمير غير خاضع للقانون، وأن إرادته ورغباته لها قوة القانون سواء وضع هذا القانون على أساس من المساواة

أو بإطلاق العنان لنفسه لا يقيده قيد... فمهما يعلنوا فإنى لا أزال أتمسك برأيى... وهو أن الملوك مقيدون بالقانون»[٢].

وفيما عدا الدفاع عن مبدأ قتل الحاكم المستبد كان توماس يشارك چون فى الرأى من جهة القانون وشرعيته العامة. وقد عبر چون عن الفكرة بعبارات مقتبسة فى الغالب من شيشرون، على حين أحكم توماس صياغتها مستعيناً فى ذلك باصطلاحات أرسطو الفنية. ويتحد الرجلان فى رأيهما الأساسى وهو أن القانون عام وشامل.

القديس توماس: الطبيعة والمجتمع

كانت مؤلفات أرسطو توصم بالكفر أول ما جاءت إلى أوروبا المسيحية عن طريق المصادر العربية واليهودية. وكانت الكنيسة تميل أول الأمر إلى تحريمها، وفعلاً حرمت قراءتها فى جامعة باريس عام ١٢١٠ ما بعده. ولكن بالرغم من ذلك فإن التحريم لم يكن قط ذا أثر فعال. ولذلك عمدت الكنيسة بحكمة إلى التجديد بدلاً من منعها. وليس هناك دليل على قوة التفكير عند المسيحية فى القرون الوسطى أنصع من سرعة تقبل مؤلفات أرسطو التى لم تقف عند هذا الحد، بل تعدته إلى جعل هذه الكتابات حجر الزاوية فى الفلسفة الرومانية الكاثوليكية. ففى أقل من قرن من الزمان انقلب ما كانوا يخشونه ويعتبرونه بدعة ضد المسيحية إلى شىء جديد يرجى أن يكون مذهبًا دائمًا لفلسفة تصطبغ بالصبغة المسيحية. قد قام بهذا العمل معلمون من جماعات الرهبان وبخاصة البرت الأكبر وتلميذه الأشهر توماس الأكوينى وهما من جماعة الرهبان الدومنيكان. ومن الأكيد أن الناس بالغوا فى تقدير مدى كمال هذا العنصر ودوامه. فمنذ القرن الثالث عشر كانت هناك الفلسفة الأرسطوطالية المعادية للمسيحية والتى أثرت عن ابن رشد إلى جانب فلسفة أرسطو التى اعتنقها توماس واعتبرها فى صف المسيحية. ولو بحثنا المسألة فى حدود المنطق العلمى السليم لرأينا أن مفكرى الفرنسيسكان أمثال دنزسكوتس ووليام أكام William of

Occam كانوا دائمًا يشكون فى صحة اتحاد العقل والإيمان وهو ما حاول توماس أن يثبته. ولقد ظهرت هذه الخلافات فى الرأى فى النظريات السياسية بدرجة لا تقل عن ظهورها فى الفلسفة العامة فى القرن الرابع عشر.

وكانت فلسفة توماس فى صميمها عبارة عن تجربة القصد منها توحيد عام ونظام شامل مفتاحه الوفاق والتنسيق. فعنده أن الإله والطبيعة أكبر وأغنى من أن يضيقا بإيجاد محراب يسع كل الخلافات التى تنتاب وجودنا المحدود. وعنده أيضًاأن علوم الإنسان تكوّن وحدة، كما أن هناك علومًا معينة كل منها يختص بموضوع معين، هذه العلوم فسيحة واسعة المدى ولكنها أقل تعميمًا، وفوق هذه العلوم علم الفلسفة وهو نظام عقلى يسعى لوضع مبادىء عامة مستمدة من جميع العلوم، يأتى بعد هذا علم اللاهوت المسيحى وهو يعلو على العقل ويعتمد على الوحى الإلهى، وبذلك يأتى فى القمة من هذا النظام. ولكن، على الرغم من أن الوحى يعلو على العقل فإنه لا يتعارض مع العقل بأى حال من الأحوال. واللاهوت مكمل للنظام الذى يكوّن العلم والعقل زبدايته، ولا يقضى على اتصاله مطلقًا. والإيمان أيضًا متمم للعقل. وهما معًا مصدرا العلم والمعرفة ولا يمكن أن يصطدما أو يعملا فى اتجاهين متضادين.

وتتفق الصورة التى تخيلها توماس عن الطبيعة اتفاقًا مع رأيه فى المعرفة؛ فالكون عنده عبارة عن نظام مرتب يمتد فى درجات تبدأ من الإله فى علاه وتنتهى عند أدنى المخلوقات، ويعمل كل كائن منها بدافع داخلى مستمد من طبيعته، مجاهدًا فى سبيل الخير أو الكمال الملائم لطبقته من المخلوقات. ويستمر مجاهدًا حتى يأخذ مكانه فى هذا النظام التصاعدى حسب درجة الكمال التى وصل إليها. ويسيطر الأعلى فى جميع الأحوال على الأدنى ويفيد منه، كما يسيطر الله على العالم أو كما تسيطر الروح على الجسد. ولكل كائن حى قيمته مهما كانت تفاهته، فله مركزه وعليه واجبات وله حقوق يسهم عن طريقها فى بناء المنجموع والوصول به إلى حد الكمال. وينحصر جوهر هذه الخطة فى الغرض المقصود منها أى فى تسخير الجميع للوصول إلى غاية معينة. وفى مثل هذا النظام يكون للطبيعة البشرية مركز فريد بين المخلوقات كافة، لا

لأن الإنسان يملك جسداً فحسب، بل لأن له عقلاً وروحًا كان بفضلهما أقرب المخلوقات إلى الله، وهو الوحيد الذى يتكون من بدن وروح فى وقت واحد، وترتكز على هذه الحقيقة الأساسية جميع الأنظمة والقوانين التى تحكم حياته وتوجهها.

ويتمشى رأى توماس وفهمه للحياة الاجتماعية والسياسية تمامًا مع الصورة الكبيرة التى رسمها للطبيعة برمتها، وتكوّن الفقرات الهامة التى تناول فيها هذا الموضوع جزءًا من أعماله المنهجية العظيمة فى الفلسفة وعلوم اللاهوت(٤). فعنده أن المجتمع كالطبيعة له أهداف وغايات تقضى على الأدنى بأن يخدم الأعلى وأن يطيعه، فى حين أن على الأعلى أن يسود الأدنى. وقد اقتدى توماس بأرسطو فوصف المجتمع بأنه عبارة عن تبادل خدمات ومنافع بغيةالوصول إلى حياة طيبة تسهم فى بنائها مهن وحرف كثيرة؛ فالزارع والصانع يمدان هذا المجتمع بالاحتياجات المادية، والقسيس يسهم بالصلوات وإقامة الشعائر الدينية، كما تسهم كل طائفة بالعمل الذى تزاوله وتجيده. ويقضى الخير العام للمجتمع بأن يكون لهذا النظام هيئة حاكمة تسيِّر شئونه كما تسير الروح الجسد أو كما تتحكم طبيعة راقية فى أخرى أدنى. وقد شبه توماس تأسيس الدول والحكم فيها، وتخطيط المدن، وبناء القلاع، وإقامة الأسواق، ورعاية التربية، بالعناية الإلهية التى يخلق الله بها البشر ويدبر أمورهم.

وعلى ذلك فالحكم أمانة فى عنق الجماعة كلها، والحاكم، كأقل رعاياه، له العذر فى كل كا يفعل، لأنه يسهم بذلك فى الخير العام.وسلطته تلك التى يستمدها من الله بقصد تنظيم حياة سعيدة للبشر هى وظيفة، أو هى خدمةيدين بها للمجتمع الذى يرأسه. فهو لا يستطيع شرعًا أن يمارس سلطة، أو أن الغاية الأخلاقية للحكومة تعلوو على أية غاية أخرى. كما أن واجب الحاكم صراحة هو أن يوجه عمل كل طبقة فى الدولة حتى يحيا الناس حياة سعيدة فاضلة، وتلك هى الغاية الطبيعية لبنى البشر فى المجتمع. وجدير بمثل هذا النظام، بطبيعة الحال، ولكن هذا أمر يفوق طاقة البشر ويرعاه القساوسة لا الحكام. ومما انفرد به توماس أنه يعتبر الحياة السياسية المنظمة من العوامل التى تسهم فى الوصول

إلى تلك الغاية. ويؤكد بصفة خاصة أن واجب الحاكم السياسى هو أن يرسى الأساس لسعادة البشر، وذلك بأن يرعى الأمن والنظام ويحرص على أن تكون احتياجات الإدارة العامة والقضاء والدفاع مكفولة، وأن يكافح ضد المفاسد حيثما وجدت. وأخيرًا بأن يزيل كل ما يعوق الحياة الطيبة.

ويقضى الهدف الأخلاقى الذى وجد من أجله الحكم السياسى بأن تكون السلطة محدودة وأن تسير الأعمال فيها طبقًا للقانون. ولقد كانت كراهية توماس للطغيان مثل كراهية چون سالسبرى له، بالرغم من أنه استنكر صراحة دفاع چون عن قتل الحاكم المستبد. فمقاومة الظلم عمل عام يقوم به الشعب كله، ويحمى حقه فى المقاومة عامل أدبى، لذا يجب على القائمين بالمقاومة أن يتحققوا من أن عملهم أقل ضررًا بالخير العام من الفساد الذى هبوا يحاولون إزالته. ويعد توماس الفتنة من الكبائر، ولكنه لا يعد مقاومة الظلم فتنة ما دام هناك ما يسوغها. أما بالنسبة إلى الاستبداد فلم يكن من الصعب التوفيق بين ما توارثه الناس عن العصور الوسطى وبين مذهب أرسطو، فكلاهما منقول عن كراهية اليونان لاستخدام القوة غير القانونية، كما أن كليهما مستمد من المبدأ الذى يقول بعدم وجود مسوغ لاستخدام القوة إلا إذا كان فى سبيل الصالح العام. ولا يمكن القول إن توماس نقل عن أرسطو شيئًا جديدًا هامًا يمكن إضافته إلى الاعتقاد السائد فى هذا الموضوع. وقد انصرف اهتمامه الفعلى إلى بحث القيود الأخلاقية التى تفرض على الحاكم، أما الجوانب الدستورية أو القانونية للموضوع فيبدو أنها لم تحظ باهتمامه. ولهذا فلم يكن لدى توماس ما يقول عن أنواع الحكم سوى ما أخذه عن أرسطو، وقد اتبع فى دفاعه عن الملكية، وهى التى كان يعدها أحسن أنواع الحكم، نفس الخطوط الأكاديمية التى اتبعها أرسطو فى كتابه «السياسة». كما أنه كان صريحًا فى إصراره على أن تكون سلطة الملك «محدودة» ولو أنه لم يفسر أبدًا ما الذى يعنيه بذلك. وربما كان أقرب إلى الصواب أن نفترض أنه كان يقصد إشراك وجهاء البلاد وعظمائها مع الملك فى السلطة، فهم مستشاروه الطبيعيون وهم الذين يقومون بانتخابه.

وكان توماس صريحًا أيضًا فى تأكيده «قانونية» الحكومة الصالحة، وأنها تختلف عن الحكومة المستبدة. ولكن العجيب أن يغيب عنه أن يحدد على وجه الدقة ماذا يعنى بالسلطة القانونية فى هذا المقام. ورغم إحاطته بالقانون الرومانى فمن الواضح أنه لم ينتبه إلى أن الروح السائدة فى هذا القانون ترمى إلى إعلاء سلطة الملك فاروق القانون نفسه. ولابد أنه كان على علم بما كتب فى شأن النزاع بين السلطة البابوية والسلطة الإمبراطورية، غير أن علمه هذا لم يدفعه إلى القيام ببحث دقيق فى المبادىء التى ترتكز عليها السلطة السياسية. أما فيما يختص ببحثه فى الاستبداد فقد أشار إلى علاجين ناجعين ضد المستبدين، فقد افترض وجود حكومات تستمد سلطتها من الشعب، وفى هذه الحالة يكون للشعب الحق فى أن يفرض تطبيق الشروط التى بمقتضاها منحت السلطة للحاكم. أما العلاج الثانى فيطبق فى حالة وجود حاكم تابع لحاكم سياسى آخر أعلى منه، وهنا يمكن الانتصاف منه برفع الأمر إلى رئيسه(٥). غير أنه كان يعتبر هاتين الحالتين تمثلان نوعين مختلفين من الحكومات، وهذا دليل عيل أنه لم تكن لديه فكرة عن تفرع السلطة السياسية.

طبيعة القانون

ربما كان السبب الذى حدا بتوماس إلى إغفال تلك الفكرة ذات الأهمية الجوهرية فى الفلسفة السياسية، هو أنه كان غارقًا إلى أذنيه فيما أثر عن القرون الوسطى من تقاليد تنادى بتقديس القانون. ولقد بلغ من تبجيله للقانون أنه اعتقد أن سلطة هذا القانون . أصيلة.كامنة فيه وليست من عمل الإنسان. واتجهت جهوده المتواصلة إلى التدليل على وجود علاقة وثيقة بين القانون السماوى والقانون الإنسانى. ولم يدفعه إلى بذل الجهد فى ذلك رغبته فى التوفيق بين الاثنين فحسب، وإنما اعتقاده كذلك بأن القانون شىء أوسع مدى من مجرد وسيلة لتنظيم علاقة الناس بعضهم ببعض. فإن القانون عنده جزء لا يتجزء من نظام الحكم الإلهى الذى يسيطر على كل شىء فى السماء والأرض. بل لقد كان يعتبره قبسًا من حكمة الله ينظم العلاقات بين جميع المخلوقات. الحىّ

منها وغير الحئ، والإنسان والحيوان. وعلى ذلك كان القانون بالمعنى الإنسانى الضيق مظهرًا واحدًا من مظاهر حقائق الكون، وقد يكون ذا أهمية حقًا، ولكنه مع ذلك مظهر واحد من مظاهر عديدة. وكانت هذه النقطة هى التى بدت ذات أهمية فى نظر توماس، فكا ن أن وجه عنايته إلى تطور نظريته العامة عن القانون بدرجة تفوق عنايته بأى جزء آخر من نظريته السياسية. ولذا كان تبويبه للقانون جزءًا من أكثر أجزاء فلسفته تميزًا. ولكن كان من أثره النزول بالتعريف القانونى أو الدستورى للسلطة الشرعية إلى منزلة ثانوية. فلم يكن الحاكم غير الشرعى فى نظره فى المقام الأول معتديًا على حقوق الإنسان وشرائعه، وإنما كان ثائرًا ضد النظام الإلهى الذى يدبر الله به شئون هذا العالم.

ومن بين الأقسام الأربعة التى قسم توماس القانون إليها قسم واحد، فقط من عمل الإنسان. والطابع المميز لوجهة نظره هذه هو استطاعته أن يجد نظرية للقانون رأى أنه يمكن تطبيقها على مجال واسع من الظواهر يراها المفكرون الحديثون متباينة ومتنوعة. ولم تكن وجهة نظره هذه - كما قد يتبادر إلى الذهن - ناشئة عن اعتقاده فى أن الطبيعة تسير بمعجزة من الله، وإنما كانت وليدة سبب آخر لا يمت لهذا بصلة. فقد كان يعتبر المجتمع الإنسانى وأنظمته مستوى مثاليًا من مستويات نظام الكون الذى تسرى فيه نفس المبادىء وتظهر بصورة جلية فى صور ومستويات مختلفة. ولم يكن للإرادة، إنسانية كانت أم إلهية، قد صاغت قانونًا للمجتمع أو للطبيعة. فالأقسام الأربعة التى قسم القانون إليها تمثل أربع صور من العقل تتجلى فى أربع رتب من حقائق الكون وإن كان العقل فيها جميعها واحدًا لا يتغير. أما الأسماء التى أطلقها توماس على هذه الأقسام الأربعة، فهى القانون الأزلى والقانون الطبيعى والقانون الإلهى والقانون الإنسانى.

وأول هذه الأقسام، وهو القانون الأزلى، يطابق التدبير الإلهى مطابقة عملية. فهو عبارة عن الوضع الأزلى للحكمة الإلهية التى تنظم الخلقية كلها. ويسمو هذا القانون فى ذاته على الطبيعة البشرية، ويعلو فى جملته على مستوى فهم الإنسان، وبالرغم من ذلك فهو لا يعد غريبًا عن إدراك الإنسان أو مضادًا لفهمه، فيشارك الإنسان فى الحقيقة فى حكمة الله وكمال ذاته بقدر ما تسمح به

طبيعته المحدودة الفانية، وهذه الصفات الإلهية تنعكس فيه وإن كان لا يصدر عن طبيعته إلا صورة مشوهة من الكمال الإلهى. أما الثانى وهو القانون الطبيعى فيمكن وصفه بأنه انعكاس للحكمة الإلهية فى المخلوقات. وهو يتجلى فيما تغرسه الطبيعة فى سائر الكائنات الحية من ميل نحو فعل الخير، وتجنب الشر، وحماية النفس، والعمل على أن يحيا المخلوق الحياة التى تناسب ما حبته به الطبيعة من نعم. ويعنى ذلك فى حالة الجنس البشرى، على حد قول أرسطو، الرغبة فى أن يحيا الإنسان حياة ذات طبيعة متزنة ومعقولة. وقد ذكر توماس أمثلة لذلك منها الرغبة الأصيلة لدى الناس فى أن يعيشوا فى مجتمع، وأن يحافظوا على حياتهم، وأن ينجبوا أطفالاً ويتولوا تربيتهم، وأن يبحثوا عن الحقيقة، وأن يسعوا فى إنماء قدرتهم على الإدراك. فالقانون الطبيعى يشمل كل ما يدعو إلى إيجاد أوسع مجال لهذه الميول البشرية.

وبحث توماس فى القانون الإلهى بحث مشوق، فقد وصل به إلى حدود ما يمكن أن يسمى بالعقل الطبيعى، كما أن موقفه من ذلك كان فريدًا فى بابه. فالقانون الإلهى فى نظره هو الوحى أو التبليغ. وقد ضرب لذلك مثلاً الشريعة الخاصة التى أنزلها الله على اليهود، وكذلك الأحكام الخاصة للأخلاق والتشريعات المسيحية التى جاءت عن طريق الكتب المقدسة أو الكنيسة. وعلى ذلك فالقانون الإلهى نعمة من نعم الله وليس من عمل العقل الطبيعى. ولم يكن من المتوقع أن يقلل توماس من أهمية القانون المسيحى الذى جاء عن طريق الوحى، غير أنه حرص كثيرًا على ألاّ يوسع الفجوة بين العقل وبين هذا القانون. ففى رأيه أن الوحى يؤيد العقل ولا يمكن أن يكون معاديًا له. والنظام الذى وصفه توماس يقوم على العقل والإيمان وإن كان لا يشك فى أنهما نسيج واحد. وتطبيقه لهذه الآراء فى الحقل السياسى مشوقة تثير الاهتمام. فهو يرى أن القانون الطبيعى - وهو من عمل العقل وحده - قانون عام للبشر جميعًا، ويذهب من ذلك إلى أن وجود الأخلاق والحكومات لا يرتهن بوجود المسيحية على الإطلاق. فلا يمكن أن يعترى واجب طاعة السلطة المدنية أى ضعف بعامل الاختلاف فى الدين، بل إنه يزداد قوة. فليس للرعايا المسيحيين لأمير وثنى أى

حق فى رفض طاعته. أما الإلحاد فقد اعتبره توماس من شر أنواع الذنوب، لأنه يزيف الحقيقة التى تستند إليها فكرة خلاص البشرية، ويرى أن للكنيسة الحق فى إعفاد رعايا أمير ملحد أو مرتد من وجوب طاعته. ولكنه يرى أنه ليس لأحد، حتى الكنيسة، الحق فى خلع أمير كافر. وربما كان اعتدال موقف توماس من هذه المسألة ناتجًا من تأثره بما قاله أرسطو بشأن المجتمع الطبيعى. فموقفه يخالف تمام المخالفة موقف المتطرفين من دعاة البابوية الذين عاشوا فى القرن التالى أمثال ايجديوس كولونا Egidius Colonna، ممن لم يتأثروا كثيرًا بأقوال أرسطو.

فقد وضع القانون الأزلى والقانون الطبيعى والقانون الإلهى معايير للسلوك والأخلاق. وبالرغم من أنه قد يكون يمكن تطبيقها أحيانًا عيل بنى البشر، فإنه يتعذر تطبيقها تطبيقًا كليًا عليهم، أو استمدادها من الطبيعة البشرية. أما القانون الذى وضعه خصيصًا ليلائم الجنس البشرى فقد أطلق توماس عليه القانون الإنسانى وقسمه إلى قانون الشعوب وقانون مدنى. وقد اعتبر توماس هذا القانون خاصًا من حيث إنه ينظم لهذا الصنف من المخلوقات. ويمكن القول من جهة أخرى بأن القانون سائد من قبل فى أنحاء العالم. فأى قانون يضع مقياسًا يسير على هديه كل كائن من الكائنات الحية عند توجيهه نحو القيام بأى عمل أو منعه من القيام بأى عمل. ولما كانت تلك الكائنات من الجنس البشرى، وكان الإنسان يتميز على غيره من المخلوقات بقدرته على التفكير، كان العقل هو الذى يضع هذا المقياس، ولما كان تسليم الإنسان لمقتضى العقل يدل على الألفة وحب المعاشرة، فقد وضع القانون مقياسًا لخير المجموع وليس لمنفعة فرد أو طائفة معينة. ولهذا السبب ذاته يرتكز القانون إلى سلطة عامة تسنده وليس إلى إرادة فردية. فالقانون هو نتاج جهود الناس جميعًا وهم يعملون لخيرهم جميعًا، عن طريق وضع التشريعات، أو عن طريق خلق العادات والتقاليد، أو بتصديق شخصية عامة ذات هيبة، وكل إليها المجتمع أمر السهر على العناية بمصالحه. وأخيرًا نرى أن توماس يعتبر إشهار القانون صفة جوهرية من صفات القانون. وعلى ذلك يضع للقانون تعريفًا كاملاً فيصفه بأنه «شريعة تستهدف الخير العام،

أملاها العقل، وصاغها من يرعى شئون الجماعة، ثم أشهرت»[٦]. وبذلك يكون توماس قد ترجم الاعتقاد القديم بشأن «القانون الحقيقى»، وهو الذى ظل يلازم التقاليد المسيحية منذ البداية، إلى لغة أرسطو ومصطلحاته بعد أن حرر كلام أرسطو من أى ذكر خاص لدولة المدينة. ولم تتغير التقاليد تغيرًا جوهريًا، ولكن دراسة أرسطو أوجدت وسيلة منهجية واضحة من وسائل التعبير.

وبالرغم من أن هذا التعريف ينصبّ بصفةخاصة على القانون الإنسانى، فإن الجانب الأكبر من حجة توماس ينصبّ على أن القانون الإنسانى مشتق من القانون الطبيعى. ثم إن توماس يرى أن التنظيم الإنسانى وما يستلزمه من استخدام القوة لتنفيذه يرجع إلى طبيعة الإنسان، وأن استخدام القوة ليس شيئًا جديدًا بل مجرد تأييد لما هو بالفطرة حق ومعقول. وبالجملة يمكن أن نعدّ القانون الإنسانى نتيجة حتمية للقانون الطبيعى، الذى لا يحتاج إلى شىء سوى أن يكون فعالاً ونافذًا، ليقوم بسد حاجة حياة الناس، أو ليعالج ظروفًا خاصة فيها.. فالقتل العمد مثلاً يعتبر عملاً ضد الطبيعة، حيث إنه لا يتفق مع الأمن والنظام، ولكن القانون الطبيعى لا يمدنا بتعريف دقيق للقتل العمد يميزه عن أنواع القتل الأخرى، كما أنه لا يعين له عقوبة خاصة. ويمكن القول بعبارة أخرى إن القتل عمل سىء خاطىء لأنه خرق لمبدأ عام من مبادىء الأخلاق فى المجتمع، وبما أنه سىء فيجب منعه أو إنزال العقاب بمرتكبه، فمبدأ استنكار القتل واحد لا يتغير باختلاف الزمان أو المكان، لأن ميول الناس ورغباتهم فى أساسها واحدة فى جميع أجزاء العالم، والاختلاف إنما هو فى الوسائل التى تسلكها الطبيعة البشرية وهى وسائل تختلف اختلافًا لا نهاية له من أمة إلى أمة، ومن زمن إلى زمن. فالحكومات قد يتغير لونها وتتباين مظاهرها، ولكن من وراء كل هذا حق واحد، وقانون واحد، وعدالة واحدة. فالغاية من الحياة واحدة وإن كانت الأسباب فيها عديدة ومنوعة.

ومما يدل دلالة واضحة على الثبات وقوة الإقناع اللذين اتصف بهما هذا الإدراك الأدبى لطبيعة القانون والحكومة أن جون لوك John Locke . وقد تناول الموضوع ذاته فى كتاباته بعد ذلك بأربعة قرون . لم يجد حجة أقوى تأثيرًا من

هذه ليدافع بها عن حق الشعب الأساسى فى خلع الحاكم المستبد. فقد استمر الأساس الخلقى الذى يربط بين القانون الطبيعى والإنسانى كما رآه توماس إلى زمن جون لوك الذى حبذه بدوره وأخذ به. فالحاكم عند الرجلين يخضع قطعًا للعقل والقانون خضوع رعاياه، وترجع سيطرته على القانون الوضعى إلى ضرورة جعل هذا القانون متمشيًا مع القانون الطبيعى. فسنّ القوانين ليس عملاً تمليه الإرادة بقدر ما هو مجهود يقصد به التجاوب مع الوقت والظروف، وما التسامح ومنح العفو للمذنبين إلا وسيلة لمعالجة حالات لا يتحقق فيها مبدأ المساواة لو طبق عليها القانون الإنسانى تطبيقًا حرفيًا، غير أن سلطة الحاكم فى هذه الحالات لا تزيد عن تلك التي يستمدها ضمنًا من مركزه كحارس للصالح العام. وعلى هذا لا يصح للحاكم فى رأى توماس أن يستولى على متاع خاص إلا بقدر ما تتطلبه الضرورة، علمًا بأن الدقة فى القول تقضى بأن نذكر أن هذا المتاع يتبع القانون الإنسانى لا الطبيعى. وفوق كل هذا يجب ألا تمتد سيطرة إنسان على آخر حتى تسلبه حريته الأدبية. فليس هناك إنسان مقيد بوجوب الطاعة فى جميع الأحوال، حتى العبد له روح حرة (وهذا المبدأ من الصعب على أرسطو أن يفهمه) ولهذا السبب كانت مقاومة الظلم فرضًا لا مجرد حق.

من المحتمل أن توضح نظريات توماس المسيحية الأرسطوطالية حقيقة موقفه المعتدل من النزاع بين السلطتين الروحية والزمنية. ويمكن وصف موقفه بأنه موقف أحد المعتدلين من الموالين للبابوية. فقد كان مقتنعًا بأنه توجد ظروف يحق فيها للكنيسة قانونًا أن تعزل الملك وتحل رعاياه من التزام الإخلاص له(٧). وكان طبيعيًا أن يرى توماس فى السلطة الدينية نوعًا يعلو على السلطة المدنية الإمبراطورية(٨). ومع ذلك لم يشعر قط أنه خرج على نظرية جلاسيوس أو نظرية السيفين. ومع اعتقاده أن الكنيسة تمثل وحدة الجنس البشرى إلا أنه لم يدرك أن فى هذا الرأى اختزالاً للسلطة الزمنية بالنسبة للزمنين، أو أن فيه خطورة على التمييز بين السلطتين. ولم يتأثر توماس قليلاً بالميل الواضح الذى بدا من جانب واضعى القانون الكنسى نحو تحويل السيطرة الروحية المعترف بها للكنيسة حتى تشمل السيادة المدنية أيضًا، وربما كان لأقوال أرسطو تأثير فى رد

توماس عن التمادى فى التغلغل بالبراهين والحجج الدينية التى كان يستخدمها البابويون المتطرفون الذين لم يتأثروا كثيرًا بأرسطو. كما لم يتأثر توماس بنظرية ابن رشد أو النظرية الأرسطوطالية الطبيعية وهى النظرية التى أسهم توماس فى سحقها لأنها النظرية التى فرقت بين العقل والوحى(٩). ولعبت هذه التفرقة التى أجاد مارسيليو المنتمى إلى پادوا Marsilio of Padua شرحها دورًا حاسمًا فى خلق النظرية الزمنية الخاصة بالدولة. وكان توماس يعتقد فى خلود المجتمع المسيحى كما نقلته التقاليد المسيحية. وكان عنده أن المشاحنات تستعر وتخبو من غير أن تحدث أى تغيير هام فى نظريته. واتجهت فلسفته إلى إيجاد أسباب لها، وإلى تصوير نظام واحد معقول يشمل الإله والطبيعة والإنسان حيث يجد المجتمع والسلطة المدنية مكانهما اللائق فى ظل هذا النظام. وفى إطار هذه النظرية التى أدلى بها توماس يتضح أن فلسفته تعبر تعبيرًا أكثر نضجًا عن العقائد الدينية والخلقية التى قامت عليها مدنية القرون الوسطى.

دانتى: الإمبراطورية المثلى

يمكن أن تعتبر فلسفة توماس كتقرير يعوّل عليه من وجهة نظر الكنيسة فى المثل الأعلى لأوروبا المسيحية. فضلاً عن أنه يمكن وضع فلسفة توماس إلى جانب نظرية الدولة الملكية العالمية التى وضعها الشاعر دانتى(١٠)، وإجراء مقارنة بينهما وإن كان فى ذلك انحراف بسيط عن الترتيب التاريخى للحوادث. ومما لا شك فيه أن كتاب دانتى دفاع عن استقلال الإمبراطور ضد السيطرة البابوية، وأنه يعتبر من وجهة النزاع بين السلطتين عكس نظريات توماس وجون سالسبرى. ولكن بالرغم من هذه الخلافات هناك اتفاق جوهرى بينهم على المبادىء العامة. فقد تصور الثلاثة أن أوروبا مجتمع مسيحى واحد تحكمه السلطتان اللتان عيّنهما العناية الإلهية، وهما: السلطة الدينية، والسلطة المدنية الإمبراطورية، واللتان تتمثلان فى نظامين كبيرين من نظم العصور الوسطى هما الكنيسة والإمبراطورية، وعبّرت نظرة الثلاثة إلى المسائل السياسية والاجتماعية تمامًا عن التقاليد الدينية والأخلاقية التى كانت سائدة فى أوائل القرون الوسطى،

ولقد ظل توماس ودانتى متأثرين بهذه التقاليد، ولو أنهما اتخذا أسلوب أرسطو واسطة للتعبير الفنى عن أفكارهما. وكان دانتى. ولو أنه كتب بعض مضى نصف قرن. أكثر تعلقًا وتقيدًا بالتقاليد القديمة؛ إذ أن الإمبراطورية التى كان يدافع عنها لم يكن لها وجود إلا فى مخيلته.

ومما لاشك فيه أن فلسفة دانتى السياسية تأثرت بنفيه من فلورنسا نتيجة للمشاحنات السياسية والنزاع اللانهائى الذى استمر طيلة حياته بين الأحزاب البابوية والإمبراطورية فى إيطاليا. وفى وسط هذه الأزمة رأى أن لا أمل فى سلام ما لم تتوحد الإمبراطورية تحت سلطة كاملة يرأسها الإمبراطور. ولم يكن دانتى قط من دعاة الإمبراطورية بحكم مولده أو نشأته، وما كان تعصبه لفكرةالإمبراطورية الموحدة إلا لتمجيد نظرية السلام العام. وكانت معارضته للبابوية من ذلك النوع الذى كان مصدر الوحى والإلهام للوطنيين من الإيطاليين من آونة إلى أخرى. فقد رأى أن سياسة البابا مصدر نزاع لا نهاية له تنتهزه فرنسا للتدخل كلما دعاها حزب من الحزاب. ولكنه لم يكن من غلاة الوطنيين فى سياسته، ولو أن لكتاباته فضلاً كبيرًا فى خلق لغة إيطالية وطنية. وفى نفس الوقت الذى ظهرت فيه نغمة الوطنية فى فرنسا، حينما اشتد النزاع بين البابا وفيليب الجميل، أخذ دانتى يتطلع إلى سياسة إمبراطورية عفى عليها الدهر وجلبت الخراب على الهوهنشتاوفن The Hohenstaufen.

اتحدت سياسة دانتى فى الهدف مع السياسة التى اعتنقها الموالون للإمبراطورية منذ قام النزاع مع الكنيسة فى عهد هنرى الرابع وجريجورى السابع، للتدليل على أن سلطة الإمبراطور مستمدة من الله مباشرة. وهى بذلك مستقلة عن الكنيسة. لقد اعترف دانتى بسلطة البابا الروحية اعترافًا كاملاً، ولكنه، ككل الموالين للإمبراطورية، تمسك بنظرية جلاسيوس التى تقول بأنه لا يملك السلطتين متحدتين سوى الله. وعلى ذلك فليس هناك بين البشر من يعلو على الإمبراطور. وربما كان الدليل الأكبر الذى تمسك به دانتى راجعًا إلى إعادة دراسة القانون الرومانى الذى يعد الإمبراطورية الوسطى امتدادًا للإمبراطورية الرومانية، وبالتالى وارثة للسلطة العالمية التى كانت حقًا من حقوق روما. غير أن

طريقة دانتى فى عرض هذه المسألة أخذت لونًا دينيًا أكثر منه قانونيًا. وقد نسج دانتى على منوال توماس حين وضع نظريته عن المجتمع العالمى داخل إطار المبادىء المستمدة من أرسطو.

وموضوع بحث دانتى فى الجزء الأول من كتابه هو: «هل كانت الملكية الزمنية ضرورية لسعادة العالم؟»، ولقد عرّف «الملكية الزمنية» بأنها السلطة التى تحكم جميع المخلوقات الدنيوية. وهو يرى أن أى اتحاد تقيمه جماعة من الناس إنما يعمل لغاية من الغايات، لذلك أتى بسلسلة من الحجج تشبه تلك التى ساقها أرسطو للتدليل على أن دولة المدينة أفضل من الأسرة ومن القرية. وخلص دانتى من هذه الحجج إلى أن المكانة الأولى بين المجتمعات كافة إنما تكون للإمبراطورية العالمية. وما دام العقل هو الصفة المميزة للإنسان، فإن غاية الإنسان أو وظيفته هى السعى لتحقيق حياة مطابقة لأحكام العقل، ويمكن تحقيق هذا إذا كان هناك سلام عام، هو الذى يعتبر ألزم شىء لسعادة البشر وخير وسيلة يتوسل بها الإنسان إلى بلوغ الغاية. ويحتاج كل مشروع تعاونى إلى توجيه وإرشاد، ولذلك يجب أن يكون لكل مجتمع حاكم يحكمه. وقد أثبت دانتى بهذه الطريقة أن الجنس البشرى كله يكّون مجتمعًا واحدًا تحت رئاسة حاكم واحد، وشبّه سيطرة هذا الحاكم بسيطرة الله على الطبيعة. ولما كانت الأخيرة قد بلغت الكمال بسبب وحدتها، وجب على الأولى، كى تبلغ الكمال، أن تشمل الناس جميعًا فى ظل سلطة واحدة. فكلما زاد إدراك قوم للحقيقة قوى اتحادهم، وكلما قوى اتحادهم كانوا خير الناس. وعلاوة على ذلك فإنه من المستحيل أن يستتب السلام بين الناس إلا إذا وجد قاض عظيم يترفع عن الطمع والهوى ويستطيع أن يقضى فى المشاحنات التى تقوم بين الملوك والأمراء. وكذلك لا يمكن أن تكون هناك حرية إلا إذا وجدت فى العالم قوة تسمو على الظلم والاضطهاد. ومن الغريب أن هذه الحجة تجمع بين التفكير فى الإمبراطورية المثالية التقليدية وبين الاصطلاحات الأرسطوطالية الجديدة فى التعبير.

ولقد اقترب دانتى كثيرًا من ختام بحثه فى الجزء الثانى من كتابه عن الإجابة عما «إذا كان الرومان على حق فى إنشائهم إمبراطورية». وكان موضوع المناقشة

أن إرادة الله تتجلى فى التاريخ، وأنه تتجلى فى تاريخ روما علامات التوفيق الإلهى الذى رفع روما إلى مركز الدولة ذات النفوذ. وقدم دانتى براهين على ذلك بأن أشار إلى معجزة تدخل العناية الإلهية لحماية روما وإلى سمو أخلاق الرومان. ويقول دانتى إن سعى الرومان لتكوين إمبراطورية لم يكن عن جشع، ولكن لتحقيق الخير للمهزومين والفاتحين على السواء.

«إن هذا الشعب الطاهر المقدس ذا الشهرة العظيمة نراه وقد نبذ الجشع الذى يتعارض دائمًا مع الصالح العام واختار طريق السلام العام مع الحرية وأهمل مصلحته الذاتية ليعنى بأمن العالم وسلام الجنس البشرى»[١١].

وأخيرًا تتجلى إرادة الله فى النضال والمعارك. فالإمبراطورية الرومانية، كما يتصورها دانتى، كانت المحاولة الخامسة فى التاريخ لإنشاء إمبراطورية عالمية، وهى المحاولة الوحيدة التى كتب لها النجاح. وقد أثبتت أنه قدّر لها فى علم الله وتدبيره أن تحكم العالم بعد أن أبعدت المنافسين الآخرين جميعًا وهزمت خصومها. ودعم دانتى حجته باستخلاصه النتيجة ذاتها من مبادىء المسيحية نفسها. فلو لم تكن سلطة قانونية هى التى حكمت بموت المسيح، لما كان صحيحًا أنه «عوقب» للتكفير عن خطايا الناس وأنه افتدى الجنس البشرى بأكمله. ولذا يجب ألا نقول بأن سلطة بيلاطس Pilate وكذلك أوغسطس Augustus لم تكن قانونية. ويوجد فى هذه الحجج التى أوردها دانتى مزيج غريب من الجديد والقديم، أو بعبارة أخرى يوجد تحمس للوثنية القديمة تسوّغه حجج من المسيحية.

أما الجزء الأخير من الكتاب فهو أكثر جدلاً؛ سعى فيه دانتى ليبرهن على أن السلطة الإمبراطورية مستمدة من الله عن طريق البابا. ثم صبّ فيه جام غضبه على واضعى القانون الكنسى وميلهم لأن يجعلوا من أوامر البابا ومنشوراته أسسًا تقوم عليها العقيدة. فعنده أن للكتاب المقدس وحده السلطان الأعلى على الكنيسة، وتليه فى الأهمية القوانين التى تصدرها المجالس الرئيسية، أما منشورات البابا فهى مجرد أحاديث تستطيع الكنيسة أن تغيرها أو تعدلها. وبعد أن مهد دانتى لنفسه الطريق عكف على فحص الفقرات الرئيسية من الكتاب

المقدس التى زعموا أنها تؤيد سلطان الكنيسة على الحكام الزمنيين، كما أخذ يفحص السابقين الخطيرتين فى التاريخ الزمنى، وهما: هبة قسطنطين، وانتقال الإمبراطورية إلى شرلمان. وقد اعتبر الأولى من هاتين السابقتين باطلة قانونًا، لأن الإمبراطور لا يملك الحق القانونى للتنازل عن الإمبراطورية، وكان هذا الرأى سائدًا بين المشرعين قبل الطعن فى صحة الوثيقة من الوجهة التاريخية. وقد قضت هذه الحجة كذلك على السابقة الثانية المزعومة، لأن البابا إذا لم يملك السلطة الإمبراطورية قانونًا فهو لا يستطيع أن يخلعها على شرلمان. وأخيرًا اختتم كلامه باستخلاص نتيجة عامة تبين أن السلطة الزمنية التى يطالب بها البابا تتنافى فى المبدأ مع طبيعة الكنيسة التى ليس مكان دولتها هذه الدنيا.

بالرغم من اختلاف آراء توماس ودانتى بشأن النزاع بين البابا والإمبراطور، فإنهما كانا متفقين تمامًا فى العقائد الأساسية. ولم يكن إعجاب هذين المفكرين الأكثر حداثة بأرسطو ليوجد اختلافًا عميقًا بينهما وبين چون سالسبرى الذى جاء قبل إحياء فلسفة أرسطو؛ فالجنس البشرى فى نظر الثلاثة يكوّن مجتمعًا واحدًا تدعو طبيعته إلى أن يكون على رأسه رجل واحد. ويتفق الثلاثة على أن العلامة المميزة للطبيعة تجمع بين مبدأين: مبدأ روحى، وآخر طبيعى، يحتاج كل منهما إلى نوع من السلطة يلائمه. وبذلك تكون حكومة هذا العالم شركة بين سلطة روحية وأخرى زمنية لكل منهما اختصاصها ولا يصعب تمييزها بعضهما عن بعض. وهذا المجتمع الذى يضم العالم بأسره، إما أن نسميه كومنولث، وإما أن نسميه كنيسة. وسواء تركزت السلطة فى الكنيسة أو فى الدولة فهى عمل أخلاقى أو دينى معترف به فى حكم هذا العالم، كما أنها عامل من العوامل الفعالة فى حياة مجتمع إنسانى يتمتع باكتفاء ذاتى. وبذلك تكون السلطة العامة مستمدة من الله ومن الناس معًا، ويكون الملك رئيسًا للنظام القضائى وخاضعًا للقانون فى آن واحد. وتعلو سلطته على سلطة رعاياه ولكنها تكون دون سلطة الجماعة كلها. وبما أن سلطته هى تعبير عن صوت العقل فإن استخدامه للقوة ضرورى أحيانًا لتنفيذ قواعد القانون التى فرضها العقل. وتتلخص فكرة الإشراف الاجتماعى فى أن المجتمع جسم واحد أصيل متماسك تلعب فيه

الطبقات المختلفة من الناس أدوارها كأجزاء منه، وفى ظل القانون الذى يحتوى على أسس التنظيم. أما القوة الدافعة لهذا النظام بحق فهى الرغبة فى توفيرالرفاهية للجميع وتتضمن الخلاص الأبدى لأعضائه جميعًا ويدخل فى نطاق نظام هذا الكون العظيم، جميع الناس، بل وجميع الكائنات الحية. فمن الله فى علاه إلى أدنى مخلوقاته يلعب كلٌّ دوره فى هذه الدراما الإلهية التى تقود الإنسان إلى الحياة الأبدية.

وكانت هذه النظرية التى ترمى إلى توحيد جميع العناصر وضمها على هذا النحو السامى النهائى أول رد فعل لتأثير الأرسطوطالية الجديدة على تقاليد المسيحية القديمة من عهد آباء الكنيسة الأولين حتى القرن الثالث عشر. وقد نتج عن تأثير أرسطو الفكرى فى توماس ودانتى أن وضعت تلك التقاليد على قواعد أكثر رسوخًا، وهو الأمر الذى زاد فى إخفاء التعقيد الكامن فيها بدلاً من إزالته. ولذا ما كاد توماس يفرغ من إتمام نظريته ونظامه حتى برزت عيوبه، وكان من الواضح أنه لا يمكن التغلب على الصعوبات الناجمة عن تطبيق نظرية أرسطو الخاصة بالمجتمع ذى الاكتفاء الذاتى على الإمبراطورية. وظهرت هذه الصعوبة عند دانتى وكان من الممكن ظهورها عند توماس لو أنه عنى كثيرًا بالبحث فى طبيعة الإمبراطورية. ولا يقلّ عن ذلك صعوبة إدخال الكنيسة، مع ادعائها بأنها تنحدر من أصل فوق الطبيعة، ومطالبها بممارسة سلطة الحكومة الدينية، فى نظام مأخوذ من فلسفة أرسطو التى تمتاز بتعمقها فى الطبيعة؛ إذ أن أساس فلسفة أرسطو السياسية هو الاعتقاد بأن المجتمع ينبت من دوافع إنسانية طبيعية لا يمكن التملص منها ما بقيت الطبيعة البشرية على ما هى عليه، وأن المجتمع الذى يتكون على هذا النحو كفيل بسد كل ما تحتاج إليه الطبيعة البشرية الكاملة. أما إسعاد الروح بوصفها شيئًا يختلف عن الجسد، ومصيرها بعد الانتهاء من الحياة الدنيا، وكذا الإيمان بأشياء تصل إلينا من مصادر فوق العقل البشرى. فكانت كلها أشياء لا تتفق مع طبيعة فلسفة أرسطو، ولا مكان لها فى تصوره للمجتمع؛ إذ أن جوهر نظريته السياسية هو الافتراض بأن الدولة وليدة التطور الطبيعى للمجتمع، تسوغ وجودها القيم الأخلاقية التى

تقوم عليها، دون أن يكون لها من الدين مسوّغ صريح يسندها. ولقد كانت هذه الناحية من فلسفة أرسطو سببًا فى الاعتدال الكبير الذى أظهره توماس عند بحثه حق الكنيسة فى التدخل فى الشئون الدنيوية. وقد أنتج القرن التالى مؤلفات وليام أكام ومارسيليو المنتمى إلى بادوا، وهما لا يقلان عن توماس فى تأثرهما بفلسفة أرسطو، وإن كانا بعيدين كل البعد عن النظرية المسيحية التى حاول توماس أن يجعلها معقولة، وعن فلسفة جمع العناصر وضمها ونظرية الوحى التى أجهد توماس نفسه فى صياغتها. وحتى ذلك الوقت لم يفكر أحد فى توجيه أى هجوم مباشر إلى الكنيسة أو إلى الوحى. وكانت أولى علامات الاضمحلال التفريق الحاسم بين العقل والإيمان، وبين الروحية والزمنية، ذلك التفريق الذى تلته عملية طويلة من التحديد والتضييق، تؤدى فى النهاية وبدون أى أذى، إلى قصر السلطة الروحية على العالم الروحى والحياة الروحية.

هوامش الفصل (الثالث عشر)

(٥) De reg. princ., I, 6.

(٦) Summa theol., Ia, p. 90, 4.

(٧) Summa theol., 2a, p. 12, 2.

(٨) De reg. princ., I, 14.

(٩) Martin Grabmann has correlated Thomas's Christianized Aristotelianism with the sixteenth-century theory of "indirect" papal power, Averroist Aristotaklianism with the theory which sepatated church and the anti-Aristotalian or Augustinian tradition with the theory of "direct" power. See his "Studies uber den Einfluss der aristotalischen Philosophie anf die mittelaterlichen Theory uber das Veraltnis von Kirche und Staat," Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenchaften, Philosophisch-historisch Abtl., 1934. Heft 2.

(١٠) De monarchia was probably written on the occasion of the Empiror Henry's Italian expedition, 1310-13. There are several English translations, the most accessible being that by Herbert W. Schneider, On World-government; or De monarchia, ed rev. ed., New York, 1957.

(١١) De monarchia, Bk. II, ch. 5.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

The Mind of the MiddleAges A.D. 200-1500. By Frederick B. Artz. 3d ed. rev. New York, 1958. Ch. 8.

"The Unity of Mediaeval Civilization". By Ernest Baker. In Church, State, and Study. London, 1930. Ch. 2. Reprinted as Church, State, and Edition. Ann Arbor, Mich., 1957.

A History of Midiaval Political Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936. Vol. V. (1928), Part I, chs. 4, 5; Vol. VI. (1936), Part I, Ch. 7.

Aquinas. By F.C. Copleston. Baltimore, 1955.

Thomas Aquinas: Selected Political Writings. Eng. trans. by J.G. Dawson. Introduction by A. Passerin d'Entrèves. Oxford, 1948.

Dante as a Political Thinkef. By A. Passerin d'Entrèves. Oxford, 1952.

The Statesman's Book of John of Salisbury, being the Fourth, Fifth, and six Books of the Policraticus. Eng. trans. by John Dickinson. New York, 1927. Introduction.

Dante the Philosopher. By Etienne Gilson. Eng. trans. by David Moore. New York, 1949. Ch. 3.

The Philosophy of St. Thomas Aquinas. By Etienne Gilson. Eng. trans. by E. Bullough. Cambridge, 1924.

Thomas Aquinas: His Personality and Thought. By Martin Grabmann.Eng. trans. by Vergil Michel. New York, 1928. Chs. 11, 12.

The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1923. Chs. 3, 4, 5.

Social Theories of the Middle Ages, 1200-1500. By Bede Jarannicide. By Oscar Jàszi and John D. Lewis. Glencoe, Ill., 1957. Part 1.

Dante and the Legend of Rome. By Nancy Lenkeith. London, 1952.

Mediaeval Political Ideas. By Ewart Lewis. 2 vols. New York, 1954-Chs. 1, 3, 4.

Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury. By Hans Liebeschutz. London, 1950.

The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages. By C.H. McIlwain. New York, 1932. Ch. 6.

On the Governance of Prince By Thomas Aquinas. Eng. trans. by G.B. Phelan. Rev.

ed. Toronto, 1948. Introduction by I.T. Eschmann.
Illustration of the History of Mediaeval Thought and Learning. By RL. Poole, 2nd ed. rev. London, 1920. Ch. 8.
"Political Thought to c. 1300". By W.H.V. Reade. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VI (1929), Ch. 18.
"The Political Theory of Dante". By W.H.V. Reade. In Dante: De monarchia. Oxford, 1916. Introduction.
La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin. By B. Roland-Gosslin, Paris, 1928.
The Social Teaching of the Christian Churches. By Ernst Troeltsch. Eng. trans. by Olive Wyon. 2 vols. New York, 1949. Ch. 2.
John of Salisbury. By Clement C.J. Webb. London, 1932.

الفصل الرابع عشر

فيليب الجميل وبونيفاس الثامن

تحمس القديس توماس ودانتى لنظرية تقليدية بشأن مجتمع أوروبى واحد، حتى إنهما أخفقا فى تقدير مدى ما تتعرض له الأسس التى قامت عليها هذه النظرية من خطر، ومدى ما تتعرض له الأسس التى قامت عليها هذه النظرية من خطر، ومدى قرب وقوع تلك التطورات التى سوف تقضى على النظام الذى أيقنا بأنه خالد لا يفنى. وقد عجز دانتى عن إدراك زيف ما كانت تدعيه إمبراطورية القرن الرابع عشر من قدرة على التحكم فى السياسة الأوروبية. كما أنه لم يفطن إلى أن الاختلافات بسبب القومية قد قسمت الأمم التى كان من المنتظر أن تحكمها هذه الإمبراطورية. وقد عجز كل من توماس ودانتى أيضاً على أن يقدرا تأثير الدراسات القانونية التى قامت فى القرن الثالث عشر، سواء ما اتصل منها بالقانون المدنى أو بالقانون الكنسى، على رابطة المودة القديمة التى كانت نظرية جلاسيوس تفترض وجودها بين السلطتين الإمبراطورية والبابوية. كان أرسطو أسوأ مرشد لهما فى هذا المقام، وكان أثر التقيد بحرفية القانون فى المناقشات السياسية فى الفلاسفة وعلماء الدين أبطأ منه على رجال السياسة والإدارة. فقد وضع مشرعو الكنيسة نظرية عن البابوية، حولت حق الكنيسة فى رعاية الأمور الروحية إلى حق لها فى فرض السيطرة القانونية. وكان من الصعب فى القرن الرابع عشر مواجهة هذا الادعاء بالإنكار الشامل

لشرعية القانون الكنسى كما حدث فيما بعد فى القرن السادس عشر. فقد كان أول شىء يحتاج إليه الناس هو عمل تحليل دقيق للسلطتين الروحية والزمنية. وبخاصة السلطة الروحية. إذا أريد الحد من سلطة البابا وحصرها داخل حدود معقولة. وأخيرًا عجز كلا الرجلين عن أن يقدرا خطر النزعة الزمنية التى تكمن فى ثنايا كتاب السياسة لأرسطو، وخصوصًا فى تلك النظرية التى قال فيها إن المجتمع المتحضر كامل فى ذاته، ولا يحتاج إلى أن تباركه أية قوة روحية علوية. وقد ظهرت كل هذه الاتجاهات الدالة على الانحلال خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

وحدثت هذه العملية على هيئة ثلاث موجات عظيمة هى موضوع حديثنا فى هذا الفصل من الكتاب والفصلين التاليين؛ ففى الموجة الأولى وهى النزاع الذى قام بين البابوية، ومملكة فرنسا الذى استمر من سنة ١٢٩٦ إلى سنة ١٣٠٣، بلغت نظرية الإمبراطورية البابوية أوجها، وهى النظرية التى قررها القانون الكنسى قبلا. غير أنه فى نفس الوقت تغلبت عليها الوحدة القومية التى كانت لملكة فرنسا، وأخذت معارضة النظرية شكلاً جديًا واتجاهًا، إذ كانت هذه المعارضة تدور على الحد من السلطة الروحية، وعلى طلب استقلال الممالك بصفتها مجتمعات سياسية مستقلة. أما فى الموجة الثانية وهى النزاع بين چون الثانى والعشرين John XXII ولويس الباڤارى Lewis the Buvarian بعد الموجة الأولى بخمسة وعشرين عامًا، فقد تبلورت المعارضة البابوية. وقد قام وليام أكام، لسان حال الآباء الفرنسيسكان العنيدين، بترتيب عناصر المعارضة ضد البابا، مستلهمًا هذه العناصر من صلب التقاليد المسيحية نفسها. أما مارسيليو فقد فسر الاكتفاء الذاتى للمجتمع المتحضر على أساس زمنى حقيقى، تؤيده فى ذلك آراء إراستس Erastus التى تنادى بوجوب تقييد السلطة البابوية. وفى أثناء هذا النزاع ظلت عملية الحد من سلطة الكنيسة وقصر الروحية على إعداد الناس للآخرة سائرة فى طريقها، على حين ظلت الكنيسة مؤسسة ذات كيان سليم. أما فى موجة النزاع الثالثة وكانت داخل الكنيسة نفسها هذه المرة، فقد اتخذت معارضة حق البابا فى منح صكوك الغفران وجهة أخرى جديدة، إذ لم

تعد نزاعًا بين السلطتين الروحية والزمنية، وصارت المرة الأولى التى يحاول فيها رعايا الملك مطلق التصرف أن يفرضوا عليه القيود التى يفرضها نظام الحكومات الدستورية النيابية. ولقد أخفقت هذه المحاولة فى الكنيسة من جانب حزب الإصلاح الكهنوتى، ولكنها مع ذلك وضعت حجر الأساس لنظرية سياسية لم تلبث أن أصبحت فيما بعد محورًا لمنازعات ومشاحنات مشابهة قامت بين الحكام الدنيويين ورعاياهم.

الرجال العامون

وفى أثناء النزاع بين بونيفاس الثامن وفيليب الجميل الجميل اتخذ الجدال بين الطرفين مظهرًا أكثر دقة من حيث تحديد القضية بطريقة أوضح مما حدث فى أى نزاع سابق. فقد عادت الحجج القديمةإلى الظهور واشتد النقاش عليها من جديد، وأعيد تحليل نفس الفقرات التى سبق اقتباسها من الكتب المقدسة، كما أعيدت دراسة نفس السوابق التاريخية، وأعيد أيضًا تفسير هبة قسطنطين وانتقال الإمبراطورية إلى شرلمان. وقد توحى النظرة السطحية فى هذه المسائل بأن شيئًا لم يتغير، ولكن الحقيقة أنه حين بدأت النظرية السياسية صفحة جديدة، اتخذت نظرية الإمبراطورية البابوية شكلاً منظمًا محدودًا، نص فيه بوضوح على الحجج التى تؤكد السيادة للبابا على كل نوع من أنواع الحكم الزمنى. أما نظرية جلاسيوس، وهى نظرية السيفين، فلم تهجر صراحة، وإنما أعيد تفسيرها بعد أن جردت من كل ما يمت بصلةإلى مرماها القديم. ومما يستحق التنويه هنا أن تقرير نظرية الإمبراطورية البابوية جاء فى نفس الوقت الذى أخفقت فيه هذه النظرية عمليًا عند تطبيقها. وقد باء الجهد الذى بذله بونيفاس لإحياء السياسة التى اتبعها أنوسنت الثالث Innocent III بنجاح قبل ذلك بقرن من الزمان باء هذا الجهد بالفشل عند تنفيذ تلك السياسة التى انتهت بالخزى الذى لحق روما نتيجة للهجرة البابوية التى جعلت البابوات آلة فى يد ملوك فرنسا مدة ثلاثة أرباع قرن. وقد أسفر هذا الفشل عن ظهور العاطفة القومية كقوة جديدة فى السياسة الأوروبية، كما دل على تطور ذا أهمية فى

النظريات؛ فقد أسفر عن خلق نظرية تدعو إلى قيام مملكةذات كيان سياسى لا تستند إلى تقاليد الإمبراطورية. وبدلاً من أن يكون النزاع بين سلطتين روحية ودنيوية، صار نزاعًا بين ملك فرنسا المستقل فى جانب والبابوية فى الجانب الآخر.

ونتج عن هذا النزاع محصول هائل من الأدب الجدلى والأدب العارضى(١). وقد ظهرت فى هذا الأدب - وبخاصة فيما كتب دفاعًا عن فيليب - نغمة تختلف عن النغمة التى سادت النزاع الأول بين البابا والإمبراطور. وليس بصحيح أن الكتاب أصبحوا أقل عناية بالجدل الدينى، ولكن من المحقق أن كثيرين منهم كانوا أكثر اهتمامًا بالشئون الدنيوية، وليس من المبالغة أن نقول إنهم كانوا يعبرون عن وجهة نظر الطبقة الوسطى فى كثير من الأحوال. وكان معظم المدافعين عن الملك من طبقة رجال القانون، وهم رجال دربوا تدريبًا فنيًا واستخدموا للاضطلاع بوظائف فنية فى بلاط الملك أو فى مجالس الملك، وكانوا على أتم استعداد لتسخير مصادر القانون الرومانى لتأييد الملكية الوراثية. فكان من الطبيعى أن تعبر كتاباتهم عن صوت الواقعية السياسية وأن تعنى بمشكلات الإدارة والحكومة عناية خاصة، مثل علاقة الحكومة بمسائل التجارة، وسك النقود، والتربية الدنيوية، والإجراءات القضائية والمستعمرات. وظهر على يد يتيسر لأى كتابات سياسية مما ظهر قبل ذلك فى العصور الوسطى أن جمعت بين دقة النقد من ناحية والتحرر من أغلال السلطة من ناحية أخرى بمثل القدر الذى تميزت به الكتابات الجديدة.

ونسوق هنا مثلاً يبين ذلك الطابع الذى اصطبغ به تأليف أنصار الملكية، مختارين لهذا الغرض شخصية هامة هى شخصية بيير دبيوا Pierre Dubois. ومع أن دبيوا لم يكن من الشراح السياسيين بالمعنى الدقيق، فقد كان على الأقل من أعظم كتاب الرسائل القصيرة فى العصور الوسطى. ولما كان من رجال القانون(٢)، بحكم مهنته، فقد كتب بصراحة رسالة يعرض فيها خطة ترمى إلى تجديد الحروب الصليبية، وإن كان من المشكوك فيه أن يكون قد حمل هذا الجانب من مشروعاته محمل الجد. وكانت خطته ترمى إلى أن تحتل فرنسا

المركز الدولى الذى كان للإمبراطورية فى أذهان الناس فى العصور الوسطى، ذلك المكان الذى خلا بسبب ضعف تلك الإمبراطورية. وجوهر مشروعه هذا هو إيجاد تحالف أوروبى ترأسه فرنسا لإلغاء الحروب، له مجلس نيابى تمثل فيه الدول الأعضاء، ومحكمة قائمة للفصل فى المنازعات التى تنشب بين الدول المتحالفة، واقترح ديبوا للوصول إلى هذا الغرض إدخال إصلاحات فعالة فى نظام الكنيسة يشمل إلغاء حياة العزوبية بالنسبة لرجال الكنيسة، ونقل سلطة الكنائس القضائية إلى محاكم الملك، وتنازل البابا عن الأرض التى يملكها نظير معاش سنوى يعطى له. واقترح ديبوا أيضًا إعادة تنظيم التعليم على أساس زمنى علمانى إلى حد بعيد، مع إفساح مجال لتعليم المرأة، وإدخال اللغات اليونانية والعبرية والعربية واللغات الحديثة فى برامج الدراسة، وكذا القانون والطب والعلوم والفلسفة واللاهوت. وليس هناك أكثر دلالة من هذا على عظم المكانة التى كانت تتمتع بها الجامعات فى الحياة الفكرية الأوروبية. وأخيرًا وضع ديبوا برنامجًا شاملاً للإصلاحات الداخلية فى فرنسا، كإعادة تنظيم الجيش وتحسين أحوال المحاكم حتى يصبح تنفيذ العدالة أكثر سرعة وأدق مساواة بين الناس، ويأتى بعد ذلك توحيد النقد وتنمية التجارة. وكان هذا البرنامج عظيمًا ومثاليًا بصفة عامة، وإن كانت بعض أجزائه سبقت مناقشتها، أما اقتراحه عن الإصلاح القضائى فإنه مع طرافته كان بعيدًا عن التعمق فى الدراسات النظرية.

الموقف النسبى لكلا الحزبين

كانت طبيعة النقاش بين فيليب وبونيفاس ذات صلة وثيقة بتطور النظريات التى كان كل من الفريقين يتمسك بها. وقد نشأت أهم موضوعات البحث من محاولة فيليب الحصول على المال عن طريق فرض الضرائب على رجال الدين فى فرنسا، وقد عارض بونيفاس هذه المحاولة وأصدر المنشور البابوى الشهير Clericis Laicos عام ١٢٩٦، وأعلن فيه أن مثل هذه الضريبة باطلة قانونًا، وحرم على القساوسة أداءها بغير إذن بابوى، ولكنه لم يلبث أن اضطر إلى التقهقر عن موقفه هذا بعد بضع سنين عندما اكتشف، لدهشته البالغة، أن القساوسة

الفرنسيين أنفسهم يقفون فى صف ملك فرنسا فى هذه المسألة بالذات بحسبانها مسألة «قومية». لو صح لنا أن نستعير هذا التعريف الحديث. وتنحصر أهمية هذا النزاع من الوجهة السياسية العملية فى أنها أظهرت فشل الخطط التقليدية التى كان البابا يعتمد عليها فى الماضى، كما أثبتت لبونيفاس عقم المحاولات التى تبذل لكبح جماح الملك بإثارة فوضى الحزبية والانقسام بين طبقة النبلاء الإقطاعيين. وهكذا تبين بجلاء أن عاملاً فعالاً يستند إلى تنسيق القوة السياسية كان على وشك الظهور. ومن جهة أخرى كانت مشكلة فرض الضرائب على ممتلكات رجال الدين مسألة حياة أو موت بالنسبة للنظام الملكى. ولو استطاع بونيفاس تنفيذ ما جاء فى منشوره بصورة حرفية، لما كان لأى حكم ملكى أن يستقر فى أوروبا إلا بإذن من البابا. وحتى الحكم الملكى الإقطاعى نفسه ما كان ليستطيع أن يحيا لو أن كل الأرض التى يملكها رجال الكهنوت أعفيت من رسوم الإيجار الإقطاعى، وفضلاً عن ذلك كان الملك أن يمتنع عن اتباع السياسة الوحيدة الكفيلة بتوفير القوة اللازمة للملوك الإقطاعيين، ألا وهى تركيز الأعمال فى رجال حاشيته ووضع الإدارة فى أيدى أناس يستطيعون الاعتماد على أنفسهم. وقد كان أعظم نجاح صادفه حكم فيليب هو تنظيم المحاكم الفرنسية وبرلمان باريس.

ولما كان النزاع خاصًا بحق رجال الدين فى تملك الأرض، فقد اضطر أنصار البابا إلى التوسع فى مناقشة سلطة البابا أكثر من ذى قبل. لقد شمل النزاع على سلطة تنصيب الأساقفة موضوع استقلال الكنيسة بالمسائل الروحية، ولكن كان من الصعب التمسك بأن من شأن هذا الاستقلال أن يعفى رجال الكنيسة من أى التزامات مدنية. ثم كان لابد من التساؤل عما إذا كانت طلبات البابا بخصوص حق الكهنة فى التملك لا تتنافى مع تعاليم المسيحية التى قضت على الوظائف الدينية بالفقر والحرمان. وعلى أية حال فقد دعت طبيعة النزاع إلى وجوب وضع حد يفصل بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية، وهذا بدوره استدعى القيام بالمزيد من الدراسة والفحص الدقيق لطبيعة كل من السلطتين. فالمتاع، بهذه الصفة، يندرج بغير شك ضمن الأشياء الدنيوية، بالرغم من أنه ليس من

المعقول أن تتمكن الكنيسة من أداء عملها بطريقة عملية إذا هى حرمت الملكية الشخصية بشتى صورها. فإذا كانت السلطة الروحية تمتد لتشمل كل ما يمكن أن يكون وسيلة لبلوغ الأهداف الروحية، تعين التسليم بأن الكنيسة يجب أن تكون صاحبةالكلمة الأخيرة حتى فى المسائل الدنيوية. ومن ناحية أخرى إذا انحصرت المسائل الروحية فى وظائف لا يحتاج القيام بها إلى وسائل مادية، فإنه لا حاجة إلى وصف النواحى الروحية بأنها سلطة مهما أضفينا عليها من نعوت التكريم والتشريف. ويترتب على ذلك وجود وجهتين يمكن أن يتجه إليهما الرأى عند دراسة النظريتين. فقد اتجهت النظرية البابوية بحكم منطقها إلى المطالبة بسلطة نهائية للإشراف والإدارة تجعل للكنيسة ومحاكمها الكلمة الأخيرة فى أى نزاع يستحق المناقشة بدون أن يكون فى ذلك أى تخط للحكومة الزمنية. أما أنصار نظرية السلطة الملكية فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الحد من السلطة الروحية بقدر الإمكان وقصرها على المسائل المتصلة بالضمير، مع استنادها إلى قوة السلطة الزمنية فى ممارسة عملها.

أما النزاع الفرنسى فقد تبدل الموقف من الناحية التكنيكية، وانقلب الوضع بالنسبة للفريقين المتنازعين، فالتزم الجانب الدينى - لا الزمنى - موقف الدفاع ولذلك لم تكن سلطة الملك وحدها هى التى وضعت موضع الاختبار بل وضعت معها سلطة البابا نفسه. لذلك أصبحت سلطة البابا على الكنيسة ومداها، وإمكان اتهامه بالمروق والخروق عن الدين، وإشرافه على أملاك الكنيسة، وحكمه فى المسائل الخاصة بالتعاليم الدينية. وبالاختصار أصبح كل ما يتعلق بالحكم الكنسى ودور البابا فيه، موضع فحص ونقد دقيقين. وكان لفتح باب المناقشة فى هذه الأمور أثر عظيم فى تطورها: ففى خلال القرن التالى كان خضوع البابوية لنفوذ فرنسا، وكذا فضيحة الانقسام الكبير الذى كان نتيجة مباشرة لذلك، كان هذان الأمران سببًا فى جعل مسألة الحكم فى الكنيسة أهم موضوع للنقاش السياسى فى أوروبا. فلم يُكتف بتحليل طبيعة السلطة الروحية، بل تطورت فى نهاية المطاف إلى معارضة البابا باعتباره السلطة العليا فى الكنيسة وانتشرت، وكان لذلك عواقب خطيرة ظهرت بجلاء تام فى الإصلاح

البروتستانتى. وفضلاً عن ذلك كان لموضوع وجود السلطة المطلقة التى تعارض وجود سلطة نيابية فى الكنيسة أثر سيء غير مباشر حينما حان دور مناقشة هذا الموضوع بشأن السلطة فى الدولة نفسها.

ولقد كان عدد الكتب التى نشرها الطرفان فى هذا الموضوع كبيرًا، ولا جدوى من ذكرها، وأما وصفها جميعًا فأمر مستحيل. ويبدو أن خير الطرق هو أن نذكر المواقف التى اتخذها كل من أنصار البابوية من ناحية، وأنصار السلطة الزمنية من ناحية أخرى بصفة عامة، مع التنبيه إلى العوامل الجديدة التى ظهرت فى كل حالة. ويحسن بنا لكى نعطى القارىء صورة واضحة عن الطريقة التى اتبعها كل فريق لعرض قضيته، يحسن أن نختار كاتبًا يمثل أو يعبر عن آراء كل منهما. ونبدأ باختيار من يعبر عن آراء الموالين للبابوية، ألا وهو إيجديوس كولونا Egidius Colomma الذى ألف كتابًا دعاه (سلطة الكنيسة The Power of the Church) دافع فيه عن الإمبراطورية البابوية دفاعًا أقوى من أى دفاع آخر ظهر فى أى كتاب غيره فى أى زمن من الأزمان. ونختار لقضية أنصار الملكية كتاب ون باريس John of Paris الذى ينتمى إلى الآباء الدومنيكان، وهو كتاب كان له أقوى الأثر فيما بعد. وسنبدأ فى هذا الفصل بشرح نظرية سلطة البابا وخاصة كما فصّلها ايجديوس ثم نتبعها بنظرية المعارضين للبابوية مع شرح مستفيض للحجج التى تقدم بها جون باريس.

المطالب البابوية

إن الموقف الذى حاول بونيفاس أن يسترده فى نضاله ضد فرنسا، والسياسة التى أخذ نفسه باتباعها لبلوغ غايته، كانا مأخوذين من الطريقة التى سبق أن أخذ بها البابوات فى القرن الثالث عشر وبخاصة إنوسنت الثالث والرابع، ومأخوذين أيضًا من النظرية التى عمل على تطويرها واضعوا القانون الكنسى الذى كان إنوسنت الرابع من أشهرهم[٣]. ولم يكن الفرق بين هذه النظرية وتلك التى تمسك بها جريجورى السابع هو طلب المزيد من السلطة. وربما كان من

الصعب صياغة نظرية أكثر تمجيداً لمركز البابا من نظرية جريجورى. وإنما الفرق بينهما فرق قانونى فى جوهره، فقد تضمنت دقةأكثر فى تصوير سلطان البابا جاءت نتيجة لدراسة وافية للعلاقة القائمة بين البابا ومرؤوسيه فى الكنيسة، وكذلك بين السلطتين الروحية والزمنية. ويمكن القول إجمالاً بأن الخلاف كان بين نظرية تطالب، بشكل عام يشوبه بعض الغموض، بالاعتراف بسمو السلطة الروحية وحقها فى رعاية الأخلاق والآداب، ونظرية منهجية منظمة تبين الحقوق والسلطات. وتبين كتابات توماس أن أحداً من طلاب الفلسفة السياسية فى القرن الثالث عشر لم يدرك أهمية هذا التقدم والتوسع فى النظريات. ولكن النزاع بين بونيفاس وفرنسا يدل على أن المشرعين وفقهاء القانون أدركوا هذا التوسع إدراكاً كاملاً فى أواخر ذلك القرن. وقد أفضى إحياء الدراسات القانونية فى القانونين الرومانى والكنسى إلى تجديد مبادىء اتباع حرفية القانون، تلك المبادىء التى كانت دائمًا من أهم تراث الرومان التى أصبحت جزءًا ثابتًا من الفكر السياسى.

لم تتنكر القائمة الهائلة التى صنفها واضعوا القانون الكنسى وذكروا فيها السلطات التى انتهوا إلى المطالبة بها، تلك السلطات التى مارسها فعلاً أعظم البابوات مثل إنوسنت الثالث. لم تتنكر هذه القائمة علانية للتمييز الذى كان معترفًا بوجوده منذ القدم بين السلطتين، ولم تحاول أن تنكر أن السلطتين كانتا مختلفتين فى الهدف وطرق التنفيذ. غير أن هذه المطالب كانت توحى بأن فصل السلطتين الروحية والزمنية واستقلال كل منهما عن الأخرى كان فى الطريق إلى التصفية. وقد بلغت عملية التصفية هذه نهايتها أثناء النزاع مع فرنسا. ففيما يختص بالانتخابات الإمبراطورية أصدر إنوسنت الثالث منشوره الشهير Venerabilem سنة ١٢٠٢ طالب فيه بحقه فى التصديق على صلاحية المرشح الفائز فى هذه الانتخابات، وبحقه أيضًا فى النظر فى أى انتخابات غير سليمة أو قام بشأنها نزاع. وقد سعى فى كل معاملاته مع الحاكم الآخرين لأن يكسب لنفسه حق الفصل فى مسائل خاصة وحق السيطرة على طبقات خاصة من الناس. ويكون بهذا قد طلب بأن يكون له الحق فى الفصل فى المعاهدات

والاتفاقيات بين الحكام، وبنى طلبه هذا على النظرية التى تقول بأن للكنيسة حق الإشراف على حلف اليمين، وكان هذا فى الواقع بمثابة المطالبة بأن يكون للبابا وصاية عامة فى الحرب والسلم، وأن يكون له الحق فى إرغام الفريقين المتخاصمين على الخضوع للتحكيم. كما طالب أيضًا بالوصاية الخاصة على الأرامل والقصر، وبسلطات خاصة لوقف الزندقة تشمل حقه فى مصادرة أموال الزنادقة وطردهم من الوظائف، ومعاقبةالحكام الذين يظهرون عجزًا فى تنفيذ أوامر الكنيسة بخصوص هذه المسائل. وسعى البابا أيضًا إلى أن يكون له حق الإشراف العام على القضاء وتحويل القضايا التى جانبها العدل أمام المحاكم المدنية إلى المحاكم البابوية الخاصة وبديهى أن يكون للبابا نفسه أو لمحاكمه فى هذه الحالة الكلمة الفصل فى هذه القضايا. ولا شك أن إنوسنت قصد أن تحتفظ المحاكم الزمنية بسلطتها وتستمر فى النظر فى معظم القضايا لأنه لم يصر على أن تحل سلطته محل الحكام الزمنيين، أو أن يستمد هؤلاء الحكام سلطتهم منه. ولكنه كان يرى أن تكون للبابا سلطة الإشراف العام التى يمكن أن تمتد وقت الضرورة إلى كل مشكلة تقريبًا، وبالطبع كانت السلطة الدينية ذاتها هى التى تحدد هذه الضرورة.

وعماد هذه النظرية هو مطالبتها للبابوية بسلطة لا نظير لها على الكنيسة نفسها، وفى علاقة الكنيسة بالسلطات المدنية، على أن تعلو هذه السلطة على أى سلطة يمارسها الآخرون وتختلف عنها. وبناء على هذه النظرية يكون للبابا ما سمى Plenitudo Potestatis وهو اصطلاح من الصعب تفسيره بغيره كلمة «السيادة». وقد تصدى إنوسنت الرابع لشرح هذه النظرية بدقة عظيمة، فأخرج السلطة البابوية من التبعية للتنظيمات الاقطاعية بأن قرر أن حق البابا فى التدخل، أو فى خلع ملك مستهتر، لا يعتمد على أن هذا الملك تابع من أتباع البابا، وإنما خلع ملك مستهتر، لا يعتمد على أن هذا الملك تابع من أتباع البابا، وإنما يستند إلى Plenitudo Potestatis «الذى للبابا خليفة المسيح». وهذه السلطة منحة خاصة وهى جزء من العقيدة المسيحية، وفى ذلك يقول إنوسنت:

«إن السيد المسيح نفسه جعل بطرس وخلفاء بطرس خلفاء له حينما أعطاهم مفاتيح ملكوت السماوات وقال لهم: «أطعموا غنمى». وبالرغم من وجود وظائف عديدة وحكومات كثيرة فى العالم فإنه يمكن للناس أن يلجأوا دائما إلى البابا كلما دعت الضرورة، سواء أكانت ضرورة قضائية سببها أن القاضى غير واثق بصحة ما يحكم به قانونًا، أم كانت ضرورة انبعثت من واقع أنه لايوجد قاض آخر أعلى منه، أو لسبب أن الضعاف من القضاة لا يستطيعون تنفيذ أحكامهم أو أنهم غير راغبين فى أن يجروا العدل كما يجب أن يفعلوا»[٤].

فهذه السلطة الفريدة التى يملكها البابا وحده إن هى إلا «حق إلهى»، وهى تسبغ عليه مركزًا عاليًا، وتعطيه سلطة مراجعة أعمال كل أنواع الحكومات والإشراف عليها، دينية كانت أم زمنية. ولهذا السبب تتركز السلطتان الزمنية والروحية فى الكنيسة ويمارسها البابا. ويعادل هذا الرأى فى جوهره المطالبة بسيادة عامة يكون البابا بمقتضاها رئيسًا للهيئة القضائية جميعًا، لا كمنفذ عام لأحكامها، ولكن كمحكمة لها الكلمة الأخيرة، وكمصدر للسلطة القضائية.

واستند الكتاب البابويون أثناء النزاع مع فرنسا إلى شيئين هما تلك السلطة التى مارسها إنوسنت الثالث فعلاً، وتلك النظرية الخاصة بسلطة البابا والتى صاغها إنوسنت الرابع وغيره من المشرعين. وقد شرح بونيفاس مركز البابا فى منشوره المسمى Unam Sanctam سنة ١٣٠٢ فذهب بهذا إلى أقصى حد فى التعبير عن سلطة البابا بأسلوب لم يسبق له مثيل فى أية وثيقة رسمية[٦]. فلقد قرر المنشور أن هناك ميدانين أساسيين يقوم عليهما مركز البابا : أولهما أن البابا هو الرئيس الأعلى للكنيسة، وأن الخضوع له شرط لازم للخلاص من العذاب. والثانى أن السيفين (السلطتين) تابعان للكنيسة. ولا يزال التفريق بين وظائفهما قائمًا؛ فالسيف الزمنى لا يستخدمه القساوسة فعلاً، ولكن يستخدمه الملوك «بأمر من القساوسة وتحت توجيههم». فالسلطة الروحية هى العليا، ويحتم القانون الطبيعى العام خضوع الأدنى للأعلى. وعلى ذلك تكون السلطة الروحية هى التى تقيم السلطة الدنيوية وتشرف عليها، فى حين لا يحكمها هى غير الله، ثم إن منشأ سلطة الكنيسة هو أن البابا خليفة بطرس خليفة السيد المسيح.

وخلاصة القول إن المنشور البابوى كان عبارة عن عرض عام جارف لما قرره وفصله إنوسنت الرابع قبل ذلك.

ايجديوس كولونا

وكما سبق القول كان كتاب De ecclesiastica potestate الذى ألفه ايجديوس كولونا[٦] سنة ١٣٠٢ أعظم عرض القضية لا يستند إلى حجج قانونية بل يناقش القضية من وجهةفلسفية تجمع بين الإرسطوطالية الحديثة ونظرية سانت أوغستين القديمة التى أصرت على التمسك بأن النظام المسيحى يحتم أن تكون الدولة مسيحية. وفى الحقيقة أظهر ايجديوس فى مؤلفاته الأولى ما سماه البروفسور كارليل «احتقار لرجال القانون غريب مثير للضحك»[٧] مما يزيد من الدهشة لاستناد نظرياته إلى نقط قانونية تكوّن جزءًا هامًا من موقف البابا، وكتاب ايجديوس كثير الإعادة والتكرار، وينقصه التنظيم والترتيب الشكلى، ولكن مبادئه واضحة كل الوضوح. ويعرض إيجديوس القضية فى ثلاثة أقسام رئيسية: أولها الدفاع عن مبدأ سيادة البابا أو plenitudo Potestis، وثانيها النتائج التى استخلصها من هذه النظرية فيما يتعلق بالحكومة والممتلكات، وثالثها الرد على الاعتراضات وبخاصة تلك التى استندت إلى مراسيم البابوات أنفسهم.

ويوجد تشابه قوىّ بين الأدلة التى ذكرها فى الجزء الأول من الكتاب وبين منشور البابا المسمى Unam Sanctam، ويمتد هذا الشبه إلى طريقة التعبير نفسها. ولما كان من المحتمل أن الكتاب كتب قبل المنشور، فلابد أن الصداقة بين بونيفاس والمؤلف كانت وثيقة. ويقول ايجديوس إن السلطة الروحية التى يتولاها البابا هى سلطة فريدة تعلو على ما عداها، وهى أصيلة فى المنصب نفسه، ولهذا فإنها لا تتوقف على الصفات الذاتية للرجل الذى يتولاها. وللسلطة الروحية الحق فى أن تقيم السلطات الزمنية وتشرف عليها. وقد أورد ايجديوس فى كتابه كل ما قيل قديمًا من الحجج مثل «هبة قسطنطين» وانتقال الإمبراطورية إلى شرلمان، والمقتطفات من الكتب المقدسة والسوابق التاريخية؛ ولكنها جميعًا لم تكن

خلاصة نظريته؛ إذ كانت تعتمد اعتمادًا كليًا على العلو الذاتى للسلطة الروحية، وعلى الحجة التى تقول بأن الأعلى يحكم الأدنى فى كل زمان ومكان، وذلك طبقًا لقانون طبيعى. فيقوم النظام فى الطبيعة على مثل هذه التبعية، وليس لإنسان أن يفترض أن نظام المجتمع المسيحى يقل عن هذا النظام الطبيعى أو يخالفه. وفى هذا يقول ايجديوس:

«وكما تتحكم الروحية فى الاجسام المادية فى الكون نفسه. لأن السموات نفسها وهى أعلى الكائنات المادية وتسيطر على جميع الكائنات، تحكمها تدابير روحية. كذلك الحال بين المسيحيين، يخضع الحكام الزمنيون جميعًا والسلطات الدنيوية كلها لحكم السلطة الروحية والكهنوتية، وبخاصة حكم البابا الذى يتولى أعلى وأسمى مركز فى الكنيسة وبين القوى الروحية»(٨).

ويلوح أن هذه النظرية كما وصفها ايجديوس وظل متمسكًا بها إن هى إلا خيط من نظريات القديس أوغستين وقانون أرسطو عن الصورة والمادة.

والجزء الثانى من الكتاب. وهو الذى طبق فيه المؤلف فلسفته بصفة خاصة على المسائل التى يدور حولها النقاش. يشرح النتائج الجوهرية التى وصل إليها. وتدور مناقشته حول مفهوم الـ Dominium ويشمل التملك واستخدام الممتلكات، وكذلك السلطة السياسية. فهو يرى أن ما يملكه الإنسان إنما هو وسيلة، ثم يقتبس رأى أرسطو ليدلل على أن قيمة الوسيلة وشرعيتها تتوقفان على الهدف الذى ترمى إليه، فتملك المتاع والسلع، وتملك السلطة السياسية، عمل طيب ما دام يخدم الأهداف الإنسانية التى هى فى أعلى صورها أهداف روحية. فإذا لم يسخر الإنسان سلطته وماله لخدمة تلك الأهداف الروحية كانا وبالاً عليه لأنهما حينئذ لن يكونا سبيلاً للخلاص من العذاب، وإنما سببًا لتعذيب الروح. ولكن الكنيسة هى السبيل الوحيد للخلاص، وهذا يستتبع أن كل تملك يحتاج إلى تكريس الكنيسة له حتى يصبح حقًا وقانونيًا. ومن الخطأ أن يظن الإنسان أن وراثة المال يسوغها التناسل الحيوانى، إذ أن ما يسوغها إنما هو التجديد الروحى الذى يأتى عن طريق الكنيسة. وبهذا لا يكون التملك أو استعمال العقار قانونيًا،

ولا تكون ممارسة السلطة قانونية ولم يكن من يمارسهما خاضعًا لله، ولا يكون خاضعًا لله من ليس خاضعًا للكنيسة.

«وعلى ذلك فالأحرى بك أن تعترف بأنك تتملك ميراثك وكل ممتلكاتك من متاع من الكنيسة، وعن طريق الكنيسة، ولأنك ابن الكنيسة، أكثر من ميراثك له عن أبيك، أو عن طريقه، وليس لأنك ابنه»(٩).

والتعميد والتكفير عن الذنوب هما وحدهما اللذان يجعلان الإنسان جديرًا بأن يكون صاحب مال أو متاع أو سلطة. أما الكافر فليس له أن يدعى حقًا فى متاع أو سلطة لأن ما يملكه يعد اغتصابًا مجردًا. فالحرمان من رحمة الكنيسة يلغى القانون، والعقود، وحقوق الملكية والزواج، وباختصار يلغى كل الأنظمة القانونية التى يقوم عليها المجتمع. ولكن بالرغم من استعمال ايجديوس لأسلوب أرسطو فى المناقشة فإنه وصل إلى النتائج التى ذكرها باقتباسه من كلام القديس اوغستين(١٠) الذى يقول إن كل دولة تقوم على العدل يجب أن تكون بالضرورة مسيحية، إلا أنه فى شرح كيفية تطبيق ذلك دلّ على أنه أقل إدراكًا من توماس الذى يقول: إن الكفر لا يحرم إنسانًا من ممارسة السلطة السياسية. وفى الواقع كانت استعانة ايجديوس بالأرسطوطالية استعانة سطحية، أو مجرد جدل على الطريقة الأكاديمية التى كانت شائعة فى ذلك الزمن، جدل خال من كل ذكر أو تقدير للصفات الأخلاقية التى تتصف بها الحكومات الزمنية بخلاف ما ذكره توماس. وكتاب ايجديوس فى جوهره يدعو إلى تلك النظرية الثيوقراطية القديمة (التى تقول إن الدولة يحكمها الإله مباشرة أو بوساطة القديسين) التى كانت سائدة قبل إحياء الدراسات القانونية وقبل نقل فلسفة أرسطو.

وقد انصرف ايجديوس فى باقى الكتاب إلى القضاء على التباين الأساسى بين نظريته التى تنادى بسلطة بابوية عالمية وبين الأقوال المتناثرة التى جاءت فى منشورات البابا وغيرها، والتى تعترف باستقلال كل من السلطتين. ويحتج ايجديوس بأنه لم يقصد قط أن ينكر أن السلطتين متميزتان بعضهما عن بعض، أو أنه يجب عمومًا أن تظلا كذلك. فيجب دعم حقوق السلطة الزمنية بدلا من سحبها كلية؛ لأن الكنيسة لا ترغب فى أن تختلط السلطات وتتضارب. ثم إنها

لاتريد أن تحل محل السلطة الزمنية ولكن لها أن تتداخل إذا دعت لذلك أسباب كافية ولكى تحافظ على القيم الروحية. غير أنه لم يكن لاحتجاجاته ذلك الأثر الكبير الذى كان للعدد العظيم من الحالات التى سوغ فيها تدخل البابا. فللسلطة الروحية احق فى التدخل فى أية حالة تكون فيها السلطة الزمنية قد أتت أمرًا تجمعنه خطايا كبيرة. وهو يقول فى سذاجة إن هذه السلطة «واسعة وعديدة لدرجة أنها تمثل كل الحالات الزمنية». وعلاوة على ذلك فللكنيسة حق شرعى خاص فى حفظ السلام بين الحكام وفى ضمان تنفيذ المعاهدات، وهى تستطيع التدخل إذا أظهر الحكام إهمالا لواجباتهم، أو إذا اتضح أن القانون المدنى غامض أو ناقص. ثم إن القائمة التى وضعها ايجديوس وضمنها حقوق البابا ترمى إلى تعديد السلطات الخاصة أكثر مما تذكر السلطات التى يمارسها البابا بحكم العادة، ولكنها تبين فى وضوح أن للبابا الحق فى أن يفصل فى أية قضية من القضايا دون قيد أو شرط. صحيح أنه لا ينبغى له أن يتصرف تصرفًا استبداديًا، أو أن يترك «بدون رادع»، ولكن من الواجب أن يحوز الثقة بأنه سيتخذ لنفسه من القانون رادعًا.

وختم يجديوس كتابه ببضعة فصول حاول فيها ان يوضح معنى السيادة أو Plenitudo Potestatis التى تعزى إلى البابا، توضيحًا أكثر تحديدًا. وقد فسر ايجديوس السيادة هنا بزنها سلطة مستقلة، أو سلطةذات قوة دافعة ذاتية، ويتولاها «الرجل الذى يستطيع أن يعمل بدون معونة سبب من الأسباب ما يستطيع عمله بمعونة هذا السبب». ولا يعرف ايجديوس سوى سلطتين يتوافر فيهما هذا الشرط، وهما: الله، والبابا. فسلطة البابا فى المسائل الروحية مطلقة ولا يعلو عليها سوى سلطان الله. فالبابا أساسًا هو الكنيسة، بمعنى أنه لا يمكن خلعه أو اعتباره مسئولا، وأن له السلطة النهائية على القانون الكنسى وعلى سائر الأنظمة الكهنوتية، وبذلك يقرر ايجديوس أن للبابا السلطة الكاملةفى إقامة الأساقفة بدون الالتجاء إلى الأساليب المعتادة فى الانتخاب، ولو أن واجب المحافظة على مظاهر القانون يقع على عاتقه. ويلاحظ أن هذه الحجة تشبه فى جوهرها تلك التى استخدمت فى القرن السادس عشر لتؤيد تولى الحكم

بمقتضى الحق الإلهى. وعلى ذلك فالحق الإلهى للملك صورة من الحق الإلهى للبابا. ولكن ايجديوس يعتبر السيادة ملكًا خاصًا للسلطة البابوية فقط. وحينما ألف كتابه لم تكن هذه النظرية لتطبق على أى حاكم أمنى، إذ أنه لا يمكن أن يعتبر من خلفاء القديس بطرس. ولكن عندما حان الوقت لحماية استقلال الملوك من تدخل رجال الدين. وكان هذا جزءًا مهمًا من حجة الموالين للملكية، كان من الضرورى للسلطة الزمنية أن تبرز نظرية مماثلة لتلك التى تؤيد البابا. ولقد كانت نظريةالحق الإلهى للملوك كما رآها جون نفيل فيجيز John Neville Figgis محاولة شاذة ولكنها مكشوفة استخدم فيها علم اللاهوت لفصل الأنظمةالزمنية عن الأنظمة الدينية، غير أنها أصبحت كذلك آلة سهلة فى يد أنصار الملكية استعملوها عندما ثار النزاع السياسى بين الملوك ورعاياهم.

القانون الرومانى وسلطة الملك

بلغ التوسع فى سلطة البابا أقصاه فى النظام الذى رسمه لها ايجديوس. ولكن علينا أن نستعمل كلمة التوسع بحذر وحكمة، فعلى الرغم من أن النظرية ظلت تعتمد على المطالبة من جانب الكنيسة بممارسة السلطة الروحية فإنها اتخذت معنى أوسع يعتمد على المركز الذى كان للإمبراطور فى القانون الرومانى. ولقد صدق هوبز Hobbes فى وصفه الخبيث للبابوية حين قال إنها «شبح الإمبراطورية الرومانية الميتة يجلس متوجًا فوق قبرها». فأصبحت السيادة البابوية التى يستطيع أن يعتمد عليها وحدها الحق القانونى للتملك؛ الحكم الوحيد فى الحقوق العامة والخاصة فى كل مكان، أما نظرية جلاسيوس التى تقول بوجود سلطتين مستقلتين فقد أصبحت عتيقة لها احترامها التقليدى، والتقليدى فقط، وإن أضحت فى الواقع غير ذات موضوع. وإذا فرض أنه لابد أن تكتسى السلطة الروحية بلباس من القوة القانونية، كانت نظرية سيادة البابا المطلقة هى النتيجة الوحيدة للتطورات التى بدأها البابا جريجورى السابع. وكان البديل لكل هذا هو إنكار حاجة السلطة الروحية إلى صرح يسندها من الأوضاع القانونية. فيجب أن يقتصر عمل السلطة الروحية بقدر الإمكان على التعليم

الدينى والأخلاقى، وحينئذ تتاح الفرصة للحكومة الزمنية لتصبح فى النهاية نظامًا زمنيًا حقيقيًا. ويمكن إرجاع بداية هذه العملية إلى تاريخ النزاع مع فرنسا فى أوائل القرن الرابع عشر.

كان القانون الرومانى الذى يرى وجوب تركيز السلطة القانونية فى يد الإمبراطور ذا أهمية كبرى للذين كانوا يناصرون ملك فرنسا، وكذلك للذين يناصرون البابا. فظهرت فى القرن الثالث عشر النظرية التى إن القانون من عمل الأمير. وكانت هذه النظرية بدعة بالنسبة لتقاليد العصور الوسطى التى كانت سائدة فى ذلك الوقت، ويعود الفضل فى ظهورها إلى دراسة القانون الرومانى[١١]. لقد كانت نظرية المشرعين هى بالطبع نفس النظرية المدمجة فى مجموعة القوانين التى جمعت فى مدونة جستنيان، وخلاصها أن لإرادة الملك قوة القانون، ولو أنه يستمد هذه الإرادة من الشعب الذى خلع عليه هذه الصفة. ونشأ فى القرن الثالث عشر خلاف فى الرأى بين المشرعين حول ما إذا كان هذا العمل من جانب الشعب يجرده من حق سن القانون، فرأى بعضهم ذلك، فى حين رأى البعض الآخر أن بعض السلطة لا يزال باقيًا فى يد أفراد الشعب الرومانى. وعلى أية حال اعتنق عدد كبير من المشرعين النظرية التى تقول إن القانون يحتاج إلى تشريع وإنه يعبر عن إرادة زعيم ذى مركز رفيع، فأوجدت هذه النظرية عنصرًا جديدًا فى الموقف بعد أن ظل القانون يعتبر حتى ذلك الحين جزءًا من عادات الأمة وتقاليدها. كما فرقت هذه أيضًا بين حكومات تسير على هدى قوانين مستمدة من الشعب، وأخرى تسير على قوانين من صنع الملك، وعلى وجه التقريب فرقت بين الحكومات الدستورية والحكومات المطلقة.

كانت السلطة التى عزاها القانون الرومانى إلى الاستطاعة تطبيق حرفية القانون على الملوك والدول الأخرى المستقلة استقلالا فعليًا. وكان الأمر يحتاج إلى تفسيرات طويلة لتخليص القانون من كل تلميح أو إشارة حرفية إلى الإمبراطور حتى يمكن لكل حاكم مستقل أن يحتل مركز الأمير فى نطاق مغزى القانون[١٢]- وكانت هذه الخطوة ضرورية للوصول إلى شيئين هما وجود سلطة سياسية مستقلة تتمتع بالسيادة الإمبراطورية، ووجود سلطة أخرى هى أساسًا

زمنية وقانونية فى طبيعتها. وقد استغرق تكوين هذه الفكرة الأخيرة زمنًا طويلا، ويدخل زمن اكتمالها فى نطاق تاريخ الدولة الحديثة أكثر مما يدخل فى تاريخ دول العصور الوسطى. ولكن لعب النزاع بين ملك فرنسا والبابا فى أوائل القرن الرابع عشر دورًا خطيرًا فى استتباب السيادة القومية للملكية فى فرنسا. وحتى رجال الكهنوت الفرنسيين وقفوا بجانب الملك فى تأكيد استقلال فرنسا عن كل من الإمبراطورية والبابوية. وظهرت فى أواسط القرن الرابع عشر قاعدة قانونية تقول إن للملك حق التمتع بسلطات الحكم فى مملكته، كما أن للإمبراطور نفس هذا الامتياز فى الإمبراطورية Rex in regno suo est imperator regni sui[١٣]. وقد طلب فيليب من أولاده أن يقسموا أمامه على عدم الاعتراف بالسيادة لغير الله.

وإذا نظرنا فى كتابات أنصار الملكية ككل لا يتجزأ، بدا لنا تأثير الدراسات القانونية فيها واضحًا. فالتمييز بين المسائل. وكان غامضًا فيما مضى. أصبح محدودًا واضحًا. ويصدق هذا على التمييز الأساسى بين الروحية والزمنية، وهو ما هاجمه المشرعون على اعتبار أنه فى أساسه مشكلة تعين حدود سلطتين.فقد نتج عنه أن أصبحت أنواع معينة من القضايا من نصيب المحاكم الكنسية، وأصبحت أنواع أخرى تابعة للمحاكم المدنية، فى حين ظلت بين هذه وتلك قضايا فى كل منها ما يهم السلطتين معًا. وكان الاتجاه إلى توضيح جوانب هذه المشكلة القانونية يميل نحو زيادة توضيح الفرق بين المسائل القانونية التى يستعان فيها بسلطة الملك التنفيذية، وبين المسائل الأخلاقية التى تخضع لتعاليم الكنيسة.

وعلى العموم كان الاتجاه بين المشرعين المتحمسين للملكية هو أن يقصروا السلطة الروحية على التعليم الدينى والأخلاقى، وبذلك يجردونها من استعمال السلطة التنفيذية إلا إذا جاء هذا الاستعمال من جانب السلطة الزمنية. وبعبارة أخرى سارت الأحوال فى هذا الاتجاه حتى انتهى الأمر بعد مرور جيل من الزمان، إلى أن تصبح السلطة الروحية، كما قال مارسيليو، صاحبة حق فقط فى تعليم الناى وهدايتهم. وكان لهذه النظرية المحدودة بالنسبة للسلطة الروحية علاقة بما كان سيطلبه البابا من إطلاق يده فى الكنيسة، فيمكن اعتبار

القساوسة جميعًا، أو الأساقفة على الأقل، أكفاء ومتساوين فى القيام بالواجبات الروحية البحتة. وترتب على ذلك أن اعتبرت الهيئة الرئيسية فى الكنيسة مجرد نظام إدارى مناسب مهمته تيسير العمل. ولقد سار النزاع على أهمية ممتلكات الكنيسة حتى وصل إلى نفس النتيجة. فالإشراف على هذه الممتلكات كان يعتبر وسيلة فقط فى نظر الكنيسة وذلك طبقًا للتعاليم الروحية، ولما كان التمييز بين الأشياء الروحية والزمنية قد أصبح أكثر تحديدًا، كان طبيعيًا أن يصير الإشراف على الممتلكات فى مثل هذه الحالة وتحت هذه الظروف، حتى الإشراف على تلك الممتلكات التى تخضع لأغراض كهنوتية، من اختصاص الملك. وفى الوقت نفسه ساعد تحليل نظرية التملك على توضيح الفرق بين الحق العام فى الإشراف على الممتلكات وفرض الضرائب عليها وبين حق الفرد الخاص فى الملكية.

جون باريس

قد لا يوجد بين الكتب التى ألفت دفاعًا عن الملك كتاب أشد بيانًا أو أكثر أهمية من الوجهة التاريخية من كتاب[14] De Potestate Regia et Papali (١٣٠٢ - ١٣٠٣) الذى ألفه جون باريس John of Paris. ومما يزيد فى أهمية هذا الكتاب أن مؤلفه من طائفة الدومنيكان، فضلا عن أنه كان فرنسيًا أيضًا. وقلما حاول جون أن يبرز شيئًا من الفلسفة السياسية فى كتابه، وإنما ترجع أهمية الكتاب إلى كثرة ما فيه من التفصيلات. ومع أن المؤلف يسوق الحديث فى كلام عام، فمما لا شك فيه أن أحداث السنوات الست السابقة على تأليفه كانت لاتزال عالقة فى ذهنه. وفى الوقت نفسه، كانت الأرسطوطالية التى شارك فيها توماس عاملا مهمًا فى تحديد وجهة نظره، وفى ابتعاده عن الأرسطوطالية المزيفة التى اعتنقها ايجديوس. ففى المقام الأول شعر جون، تمامًا كما يشعر المشرعون، أن لا حاجة به إلى أن يضفى على الإمبراطورية أى نوع خاص من الاستعلاء. فقال فى الفصول الأولى من الكتاب إن الكنيسة تتطلب انتشارًا عالميًا لا تتطلبه السلطة السياسية. وإن المجتمع المدنى ينشأ بوحى من غريزة طبيعية، مع اختلاف الناس فى الميول والمصطلح. وإن التقسيم السياسى الطبيعى هو تقسيم العالم إلى

أقاليم وممالك، ليس لمن يسكنونها حاجة إلى أن يخضعوا لرئيس واحد. وإذا كان صحيحًا أن جون ينسب إلى الإمبراطور في بعض الأحيان سلطة وهمية عامة شاملة، إلا أنه كان حازمًا وغير متردد فى تأكيده لاستقلال فرنسا. وعنده أن المملكة هى المجتمع المكتفى اكتفاء ذاتيًا، وقد أخذ هذه النظرية عن أرسطو. وهو لا يرى صعوبة فى الاعتراف بالاستقلال الذاتى لكل الوحدات الموجودة فعلا. يأتى بعد هذا ما قد يكون أكثر أهمية؛ وهو أن الأرسطوطالية التى اعتنقها جون مكنته من أن يدحض رأى ايجديوس فى أن السلطة الزمنية تتطلب تكريس الكنيسة لها حتى تصير بذلك سلطةشرعى. فالسلطة الزمنية أقدم فى التاريخ من الكهنوتية وليست اشتقاقًا منها. هذا علاوة على أن من الخطأ الاعتقاد بأن السلطة الزمنية مادية فقط فى طبيعتها. فقد اقتبس من أرسطو، كما فعل القديس توماس من قبله، وجهة النظر التى تقول بأن الحكومة المدنية ضرورية فى ذاتها إذا أراد الناس أن يحيوا حياة طيبة، فضلا عن أن لها من المكاسب الأخلاقية التى يعود من ورائها ما يسوغ وجودها بصرف النظر عن موافقة المسيحية على ذلك أم لا. ومن ذلك نرى أن القول بأن السلطة الروحية أعلى من الزمنية من كل الوجوه إنما هو سوء استعمال لقانون أرسطو الذى يقول بإن الأعلى يحكم الأدنى. ولم ير جون بالطبع فى هذا إنكارًا للقيمة الأصيلة التى للسلطة الروحية، ولكنه استعمل طبيعة الحكومة الزمنية ليؤيد الدفاع التقليدى عن استقلال السلطات الزمنية.

ويذكر جون فى مقدمةكتابه أنه كتبه خصيصًا لكى يحل مشكلةالممتلكات الكنسية ولكى يبين طريقًا وسطًا بين خطأين متضادين. ثم يستطرد فيقول إن هناك من يؤكدون بأنه يجب ألاّ يكون للكهنة أى ممتلكات، ويطلق عليهم اسم الولدونسيين Waldensians. كما أن هناك أولئك الذين يجادلون بأن السلطة الروحية التى للكهنة تعطى لهم بطريق غير مباشر حق الإشراف على كل الممتلكات وجميع السلطات الزمنية. ثم يطابق بين الخطأ الأخير وبين الخطأ الذى وقع فيه الإمبراطور هيرود Herod حين ظن أن مملكة المسيح هى هذه الدنيا، غير أن من الواضح أن جون إنما يقصد من كلامه الرد على المشايعين

للإمبراطورية البابوية من أمثال ايجديوس وكتاب جون موجه ضد الخطأ الثنى، ويتلخص المركز الوسط الذى يقترحه فى الدفع بأن للكهنة الحق فى حيازة الممتلكات كوسيلة لأداء عملهم الروحى، ولكن يجب أن تتولى السلطة الزمنية الإشراف القانونى على هذه الممتلكات. فمن الخطأ البين أن يدفع أحد بأن تمتد السلطة الروحية إلى الإشراف غير المباشر على الممتلكات، لا لسبب سوى أن الممتلكات لازمة لتنفيذ الأغراض الروحية. وبهذا فقد جمع چون بين عدة نقط هامة تعتبر مكملة للبحث الذى استلزمه اتخاذه هذا الموقف العام. فهو أولا ينكر حق البابا فى حيازة الممتلكات الكنسية، إذ أنها لا تخص شخصًا بعينه وإنما هى ملك للطائفة كلها كهيئة مندمجة فى بعضها، وإشراف البابا عليها هو إشراف المنفذ فحسب. وبذا يمكن اعتباره مسئولا عن أى سوء تصرف فى ممتلكات الكنيسة. ثم هو ثانيًا يميز تمييزًا واضحا موقف الحكام الزمنيين من أنواع الملكية، وهى فى حالة العامة من الناس تتركز فى الأفراد، أما التنظيم السياسى أو التنظيم العدم لهذه الممتلكات، فهو من حق الحاكم باعتباره رئيسا لمجتمع متحضر. فعلى الملك أن يحترم حقوق الملكية الخاصة للأفراد وأن ينظمها حسبما تمليه الحاجة أو الصالح العام.

وقد أخذ جون يناقش بنفس الروح موضحًا الفرق بين السلطتين الروحية والزمنية، ولا يزال الدليل على هذا الموضوع يستند إلى انفصال السلطتين اللتين تستمد كل منهما وجودها من الله مباشرة، وهو ما نودى به من قبل فى الدفاع عن الإمبراطورية فى نزاعها مع جريجورى. غير أن جون عالج هذه المسألة بطريقة منظمة. فقد فند اثنين وأربعين سببًا قيلت فى وجوب خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية واحدًا بعد الآخر. وأهم من ذلك أنه حلل السلطة الروحية الأصيلة فى القساوسة وتساءل عن مدى الحق الذى توحى به، إن كان هناك حق على الإطلاق، فى الإشراف على المتاع الدنيوى وعلى السلطة الزمنية. فالتكريس وإعطاء السر المقدس والوعظ والتعليم أمور روحية بحتة ولا تحتاج إلى وسائل مادية. فمنبع الحيرة والارتباك، هو حق رجال الدين فى محاكمة الأشرار وإصلاحهم، ويرى چون فى هذا المقام أن السلطة الروحية تملك فقط

حق الحرمان من رحمة الكنيسة، الأمر الذى لا يترتب عليه أية نتائج مادية. أما سلطة القمع فمن حق السلطة الزمنية. وقد يؤدى وقوع الحرمان من رحمة الكنيسة على حاكم ملحد مثلا بشعب ذلك الحاكم إلى أن يرفض طاعته، ولكن هذا شيء عارض ولا يعطى السلطة الروحية أى حق فى إرغام الحكام على شيء. كما يبين جون أن احتجاج السلطات الزمنية على أى فساد على الكنيسة بما أدى إلى نفس النتائج وأرغم البابا على أن يعدل من موقفه. وليس هناك فى القانون حق للبابا فى خلع الإمبراطور، كما أنه ليس للإمبراطور حق فى خلع البابا . فكلاهما له أن يحتج على الآخر وربما أحدث الاحتجاج أثرًا، كما يجوز خلع كل منهما ولكن يكون ذلك بوساطة الهيئة التى قامت بانتخابه. أما الاختصاصان الباقيان اللذان تدعيهما السلطة الروحية . وهما تنظيم طائفة رجال الدين، وتملك المتاع اللازم للأغراض الروحية . فليس فيهما ما يدعو إلى خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية. الذى يدهش له الإنسان من هذا كله هو أن يأتى هذا التحليل الدقيق للحد من السلطة الروحية للكنيسة من جانب رجل من رجال الدين.

ولقد دعم چون مناقشته العامة عن العلاقة بين السلطتين بمناقشته للعلاقة بين البابا وملك فرنسا. وهذا الجزء من المناقشة تاريخى فى الغالب، ولكن بما أن جون ركز مناقشته على منحة قسطنطين فقد جره ذلك إلى الكلام عن العلاقة بين فرنسا والإمبراطورية. وكان غرضه أن يثبت أنه مهما تكن العلاقة بين البابوية والإمبراطورية فليس هناك ما يجعل ملك فرنسا تابعًا للبابا. وهذا استنتاج معقد بعض الشيء؛ إذ يظهر جليًا أن چون قد وطد نفسه على سحق منحة قسطنطين. فقد بين بالأدلة التاريخية أن هذه المنحة على أية حال لا تنطبق إلا على أجزاء معينة من إيطاليا. بعد هذا هاجم جون الجانب القانونى للمنحة مبينًا أن الإمبراطور لا يملك قانون التنازل عن أى جزء من الإمبراطورية. ثم قال إنه حتى فى حالة عدم الأخذ بهذه الحجج فلا يمكن أن تنطبق المنحة على فرنسا، إذ لم يحدث قط أن كان الفرنجة تابعين للإمبراطورية. وأخيرًا فلو أنهم كانوا تابعين لها فى يوم من الأيام لكان من حقهم أن يستقلوا بطول المدة

التى حكموا فيها أنفسهم. ولا يكاد يوجد فرق بين شيئين أكثر من الاختلاف بين نظام جون إلى الإمبراطورية وتفخيم دانتى الخيالى لها. فقد قال جون إن الإمبراطورية كانت دائمًا ميدانًا للفوضى والفساد، وإنها اغتصبت سلطتها من الشعوب السابقة، فلم لا يسمح للأجيال اللاحقة بالاستقلال عنها؟ فلم تعد الكنيسة تتمتع، على الأقل فى نظر الفرنسيين، بأية تعويذة أسطورية[١٥].

وتناقش الفصول الختامية من كتاب جون سلطة البابا من زاوية أخرى. فقد عمد فى كلام ضمنى تنقصه الصراحة إلى إنكار أن البابا يملك سلطة ليس لها مثيل Plenitudo Potestais . أما موضوع الرياسة التى للبابا فقد عالجها باعتبارها مسألة تختص بالتنظيم الإدارى، إذ أن جميع الأساقفة سواء فى المسائل الروحية. أما ايجديوس فكان يرى أن مركز البابا فريد منحه الله إياه ولكن يحتاج اختيار رجل الدين هذا المركز العالى إلى تعاون البشر. ولذا كانت هذه أضعف نقطة فى نظرية ايجديوس. ففى الفترة التى يخلو فيها الكرسى البابوى وتحدث انتخابات بابوية، لابد أن تترك وقتها السلطة البابوية فى مكان ما، فإذا كان البابا يمنح هذه السلطة عند توليته، فليس ثمة سبب قوىّ يمنع من سحبها منه بطريقة قانونية. ومن هذا استنتج جون ان البابا قد يستقيل وأنه يجوز خلعه إذا سلك سلوكًا سيئًا لا يرجى إصلاحه. ثم سار فى هذه المناقشة على هذا النمط الذى اتبعه فى الكلام على أملاك الكنيسة فاعتبر أن السلطة الروحية تملكها الكنيسة كهيئة. ولم يساوره شك قط فى أن المجلس العام يستطيع خلع البابا، بل نراه يضيف رأيه فى أن مجمع الكرادلة يستطيع خلع البابا، بل نراه يضيف رأيه فى أن مجمع الكرادلة يستطيع قانونًا خلع البابا. وغنىّ عن البيان أنه كان ينظر إلى علاقة مجمع الكرادلة بالبابا كنظرته إلى علاقة البرلمان الإقطاعية بالملك. وفى هذا قال:

«من المحقق أن تكون الكنيسة أحسن إدارة لو أن الناس من كل مقاطعة وإقليم انتخبوا أعضاءها تحت رئاسة البابا حتى يتسنى للجميع أن يشتركوا فى إدارة الكنيسة»[١٦].

قد سوغ جون المعارضة ضد البابا مستندًا إلى نفس المبادئ العامة التى حدت بكتاب القرون الوسطى أن يسوغوا مقاومة الناس ضد الملك. «صحيح أنه ليس هناك قانون يعاقب البابا، ولكنه إذا أثار الفتنة ولم يتأت إرغامه على الكف عن ذلك فإنى أظن أنه يجب تحريض الكنيسة فى هذه الحالة على أن تتخذ الإجراءات ضد البابا، وللأمير أن يدرأ عدوان سيف البابا بسيفه هو، فى حدود القانون، وهو إذ يفعل هذا لا يعتدى على البابا وإنما يدفع عدوان ذلك الذى أصبح عدوًّا للمجتمع»(١٧).

وتبين هذه الفقرات الصدى الذى كانت تقابل به مطالبة البابا بالسيادة على الجميع حتى من رجال الدين، كما تشير فى وضوح شديد إلى الجهد - الذى كان فاشلا إذا قصدنا إلى الدقة - والذى بذل نتيجة لفضيحة الانقسام الكبير، وكان يرمى إلى إدخال نظام دستورى على إدارة الكنيسة يشبه نظام التمثيل النيابى فى العصور الوسطى.

ولم يذكر جون إلا القليل عن نظام الدولة الزمنية. وعلى العموم فمن الواضح أنه يتصور الحكومة على شكل ملكية دستورية على نظام العصور الوسطى، وهكذا ينكر أن البابا هو الذى خلع أسرة الميروفنجيين وولى بيبين Pippin العرش بدلا منهم، فقد تم اختيار «بيبين» بانتخاب البارونات له. فالبارونات كانوا هم الذين يتولون كبح جماح الملك وتأديبه فى كل ما يختص بالأمور الدنيوية. وهنا يستعين جون مرة أخرى بأرسطو؛ إذ يربط بين الملكية الدستورية ونظام الحكم الذى يجمع بين الديمقراطية والأرستقراطية. والحقيقة أن النظم الدستورية فى القرون الوسطى كانت تتخذ لنفسها مظهرًا من كل مكان فى الوقت الذى ألف جون كتابه فيه. فقد عقد أول اجتماع لمجلس الطبقات الثلاث فى فرنسا سنة١٣٠٢، كما عقدت مجالس نيابية مماثلة تضم جميع طبقات الأمة فى بلاد أخرى مثل إنجلترا وإيطاليا وألمانيا وإسبانيا فى خلال القرن الثالث عشر. ولذا جاءت آراء جون السياسية معبرة عن أفكار ذلك العهد، بل أكثر تعبيرًا وصدقًا من تلك النزعةالتى بدت من ايديوس، أو من بعض فقهاء القانون المدنى إلى الأخذ بنظام الحكومة المطلقة الاستبدادية.

وكان كتاب جون باريس ذا أثر كبير فى عصره والعصور اللاحقة بالرغم من انه لم يأت بنظرية سياسية مرتبة. فلقد استطاع، وهو فرنسى وقسيس معًا، أن يضع دفاعًا قويًا، مدعمًا بالأسانيد التاريخية والقانونية عن استقلال الملكية الفرنسية. كما فرق تفريقًا واضحًا بين حق التملك، سواء أمارسته الكنيسة أم مارسه الأفراد، وبين حق الإشراف السياسى على الممتلكات من جانب الملك، أو إدارة البابا لهذه الممتلكات لصالح الكنيسة. ولقد أعاد عرض حجج استقلال السلطتين الروحية والزمنية، وألحق بها تحليلا دقيقًا لطبيعة السلطة الروحية والزمنية، وألحق بها تحليلا دقيقًا لطبيعة السلطة الروحية وأهدافها. وعلى الجملة فإنه يميل فى تحليله إلى الرأى القائل بأن السلطة الروحية ليست سلطة قانونية على الإطلاق. فهى لا تحتاج إلى قوة قهرية تنفيذية، أما إذا احتاجت إلى مثل هذه السلطة فإنه يكون عليها أن تنشدها من جانب السلطة الزمنية. ثم هو فى الوقت نفسه يؤكد أهمية الجانبين الأخلاقى والدينى للسلطة الروحية. فجوهر حجته أنها احتجاج على تدخل القانون فى شئون الدين، كما أنها معارضة فى منح البابا سيادة مطلقة شبيهةبالسلطة القانونية التى يمارسها الإمبراطور. ولكى يضمن عدم طغيان البابا يشيد فى النهاية بسداد الأخذ بمبدأ تهذيب نظام الحكم الملكى بإدخال النظام النيابى عليه. ولقد كان لهذه الآراء فى كل الأحوال أثر كبير فى المناقشات السياسية فى المستقبل. وبمقارنة حججه بتلك التى ساقها ايجديوس يظهر أن الموقف الذى وقفه كان خير دليل على عظم تأثير تعاليم أرسطو فى إيجاد اتجاه عصرى وعتلى، ولو أن ذلك تم داخل إطار محدود من التفكير الصادق.

وللنزاع بين بونيفاس وفيليب أهميةكبرى فى تطور الفكر السياسى، فقد تفرع عنه ادعاء واضح بوجود سيادةمطلقة فريدة فى بابها يتولاها البابا ويمارسها داخل الكنيسة بطريق مباشر، ويمارسها بطريق غير مباشر فى علاقته مع الحكام الزمنيين. كما بنى الدفاع عن هذا الادعاء على أساس الحق الإلهى. ولقد كان ظهور هذا الادعاء، على شكل فرع من فروع الفقه اللاهوتى، إشارة البدء لهجوم مركز متسق عليه. ففى أثناء النزاع الفرنسى، بدأ هذا الهجوم يتطور

ويتخذ طريقين رئيسيين. فمن جهة، كانت المعارضة ضد السيادة البابوية تقوم على القول بأن تلك السيادة إن هي إلا ادعاء كنسي غريب عن السلطة الدينية، التي يجب قصر ممارستها على المسائل الأخلاقية والدينية. ومن جهة أخرى قامت المعارضة لوجود مثل هذه السيادة على أساس أنها كانت في صميمها نظامًا استبداديًا حيثما وجدت وأن الحاجة كانت تدعو إلى تهذيبها وتقييدها بنظام التمثيل النيابي وموافقة الشعب. أما الاعتراض الأول وهو الخاص بحصر السلطة الروحية وفصلها عن السلطة الزمنية، فقد حمل لواءه وليام أكام وقارب غاية كماله المنطقي على يد مارسيليو. وأما موضوع نظام التمثيل النيابي بوصفه جزءًا لا يتجزأ من كل حكم صالح، فقد عبرت عنه أحسن تعبير نظرية إيجاد مجالس كنسية تشترك مع البابا في إدارة الكنيسة.

(١) There is no collection corresponding to the Libelli de lite, but the whole literature is analyzed by R. Scholz in Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schonen und Bomifaz' VIII, Stuttgaarr, 1903. This is the authoritative work on the subject. Much of the literature is summarized by Carlyle, op. cit., Vol. V. (London, 1928), Part II,chs. 8-10.

(٢) H e was the author of many pamphlets, the best known of which is his De recuperatione terre sacete, c. 1306; Eng. trans. by W.I. Bandt, New York, 1956. The first part only, addressed to the King of England, was published but the book was certainly intended for Philip the Fair and the second part included a grandiose plan or extending French influence over practically all Europe and the Near Fast. See Scholz, op. cit., pp. 375 ff.

(٣) These are treated at length by Caryle, op. cit., Vol. V (1928); for Innocent III,

see Part II, chs. I and 2; for Innocent IV, ibid., ch. 5; see also Vol. Ii, Part II.

(٤) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. V. p. 323, n. I.

(٥) The Writtings of Boniface are Published in Les registres de Boniface VIII, Bibliotheque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 2e série. An English translation of Clericis laicos and Unam Sanctam is given in E.F. Henderson's Select Historical Documents of the Middle Ages (1892), pp. 432ff.

(٦) The book was unprinted until the edition by G. Boffito and G.U. Oxilia, Florence, 1908. There is Now a Better edition by R. Scholx, Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate, Weimar, 1929. Egidius was the author also of a popular textbook on government, De regimine principum, written in 1285 for Philip the Fair, Whose tutor he was. This was frequently printed in modern times and an old French version, entitled Li liveres du gouvernment des rois, was edition by S.P. Op. Cit., Vol. V. p. 71

(٨) I, 5; ed. Scholx, p. 17.

(٩) II, 7; ibid., p. 75.

(١٠) City of God, 19, 21.

(١١) Ca rlyle, op. cit., Vol. V. Part I, ch. 6.

(١٢) The history process is discussed by Cecil N. Sidney Woolf in his Bartolus of Sassoferrato. Cambridge, 1913; especially ch. 3.

(١٣) On the origin of this dictum see Woolf, op. cit., pp. 370ff.

(١٤) It was printed in M. Goldast's Monarchia sancti Romani imperii, Hanover and Frankfort, 1612-14, Vol. Ii, p. 108, and in S. Schard's jurisdictione, authoritate, et praeeminentia imperiali, ac potestate ecclesiastica (Basel, 1566), p. 142. There is a critical text in Jean Leclercq's Jean de Paris et L'ecclésiologie du Xiiie. siècle (Paris, 1942), Appendix.

(١٥) Cf. the plans for reconatructing the empire after the fall the Hohenstaufen discussed by C.N.S. Woolf, op. cit., pp. 209ff.

(١٦) C. 20; Schard (1566), p. 202b.

(١٧) C. 23; ibid., p. 215a.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Boniface VIII. By T.S.R. Baase. London, 1933.

Innocent III. By L, Elliott Binns. London, 191.

A History of Mediaeval Political Theory Theory in the West By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936, Vol. V. (1928), part li, chs. 1-2. 8-10.

Philippe le Bel et le Saint-siège de 1285 à 104. By G.A.L. Digard.2 vols. Paris, 1936.

Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries. Trans. and ed. by Sidney Z. Ehler and John B. Morrall. London, 1954. Ch. 3.

Argument from Roman Law in Political Thought, 1200-1600. By Myron P. Gilmore. Cambridge, Mass., 1941.

Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1923. Ch. 6.

"Innocent III." By E.F. Jacob. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VI (1929), ch. I.

"Francel. The Last Capetians". By Hilda Johnstone. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932), ch. II.

Mediaeval Political Ideas. By Ewart Lewis. 2 vols. New York, 1954. Ch. 8.

"The Theory of Public Law and the State in the Thirteenth Century". By Gaines Post. In Seminar, Vol. VI (1948), pp. 42-49.

"Pope Boniface VIII." By F.M. Powicke. In The Christian Life in the Middle Ages. Oxford, 1935. Ch. 3.

Die Publicistik zur Zeit Philipps des Schonen und Bonifaz' VIII: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungendes Mittelaters. By Richard Scholz. Stuttgart, 1903.

"The Canonists and the Mediaval State". By Brian Tierney. In the Review of Politics, Vol. XV (1953), pp. 378-388.

Mediaval Papalism: The Political Theories of the Mediaevel Canonists. By Walter Ullmann. London, 1949.

Bartous of Sassoferrato: His Position in the History of Mediaeval. Political Thought. By Cecil N. Sidney Woolf. Cambridge, 1913.

الفصل الخامس عشر

مارسيليو بادوا ووليام أكام

ازداد العداء لنظرية السيادة البابوية، ذلك العداء الذى ظهر واضحًا فى كتابات جون باريس نتيجة لفشل البابا فى تحقيق مطالبه العظيمة فى فرنسا، وأكثر من ذلك بسبب إقامة البابوات خمسًا وسبعين فى أفيون Avignon تحت نفوذ ملوك فرنسا. وإذا وجد لدى الحكام الزمنيين قليل من الرغبة فى أن يكونوا رعايا لكنيسة روما، فلم تكن أدنى رغبة فى الخضوع لكنيسة أفيون كما أسماها وليام أكام فى سخرية. فالهجرة البابوية أثارت غضب غير الفرنسيين جميعًا. فدانتى يعبر عن مقدار احترامه للبابوات الفرنسيين عندما يصفهم فى كتابه الكوميديا الإلهية The Divine Comedy بأنهم «ذئاب كواسر فى زى الرعاة»، وأما بترارك Petrarch فيذهب خطوة أبعد من ذلك فيسخّر عبقريته فى فنون الهجاء لتلطيخ سمعتهم بأكثر مما يستحقون. وبغض النظر عما تتضمنه النظرية البطرسية من وجوب تدخل الكهنة فى الشئون الزمنية، فإن هذه النظرية ذاتها كانت ممقوتة أشد المقت لدى الكثيرين من الكاثوليك المخلصين بسبب مخالفتها لعقيدتهم فى وجوب إطلاق الحرية الدينية داخل الكنيسة. وأخيرًا، وفى بداية القرن الرابع عشر، تورط البابا بسبب مشكلة ممتلكات الكهنة فى نزاع مرير مع

ذوى النفوذ من طائفة الرهبان الفرنسيسكان حول موضوع «فقر الرهبان»[١]. وقد اجتمعت كل هذه المشكلات فجلعت البحث فى طبيعة السلطة الروحية، وخاصة انفراد البابا بها، أهم موضوعات الساعة وشغل الفكر السياسى الشاغل.

كان المجال المباشر لقيام النزاع الثانى بين البابا والحاكم الزمنى، هو محاولة البابا چون الثانى والعشرين التدخل، من مقر البابوية فى أڤينون، فى التطاحن الذى كان محتدمًا حول الانتخاب الإمبراطورى، وقد بدأ التطاحن فى سنة ١٣٢٣ واستمر طوال عهدى البابا چون الثانى والعشرين وكلمنت السادس، ولم تخمد ناره إلا بعد وفاة لويس الباڤارى سنة ١٣٤٧. وتمخض هذا النزاع عن مجموعة كبيرة من الكتابات العارضة[٢]، وعن شخصيتين لعبتا دورًا مهمًا فى تاريخ الفلسفة السياسية، هما مارسيليو بادوا، ووليام أكام وانتهت هذه الحقبة من الفكر السياسى باستنكار سعى البابا لتنصيب نفسه سلطة تحكيم فى الشئون السياسية الدولية. وفى سنة ١٣٣٨ اتخذ الناخبون الإمبراطوريون معًا لأول مرة فى شكل جمعية ليست لها الصلاحية الانتخابية فحسب، وأصدروا تصريحًا عرف بتصريح رنس Declaration of Rense، أكدوا فيه انتفاء الحاجة إلى تصديق البابا على صحة الانتخابات، وبذا أدخلوا إلى القانون الدستورى ذلك الاستقلال الذى ظل الأباطرة يطالبون به منذ عهد هنرى الرابع. وقد تضمن القرار الذهبى The Golden Bull الصادر فى سنة ١٣٥٦ تشريعًا لتنظيم إجراءات الانتخابات الإمبراطورية، وأغفل الإشارة إلى وجوب تصديق البابا، فلم يجد إنوسنت الرابع بدًا من التسليم بذلك. وهكذا ذهبت أدراج الرياح تلك السلطات التى كان إنونست الثالث قد طالب بها فى منشوره المشهور Venerabilem. ولقد كانت العوامل السياسية التى ساعدت على إحراز هذه النتائج كثيرة الشبه بتلك التى أدت إلى هزيمة بونيفاس فى نزاعه مع ملك فرنسا. فالوعى القومى الذى ظهر بين الألمان عامل إضافى من العوامل التى أدت إلى إخفاق البابا فى الحصول على أية معونة حتى من الساخطين من أتباع الإمبراطور. كما كان اعتماد البابا على ملك فرنسا مصدر ألم بالغ حتى لمزيدى البابا، ولم تعد المطالبة بإصلاح

الكنيسة مقصورة على حزب الإمبراطور.

ومع ذلك فإنه يمكن القول بأن مظاهر القومية فى هذا النوع كانت أقل وضوحًا مما كانت عليه أثناء النزاع الفرنسى من قبل، ومع أن الحديث المنظم عن الدستور الألمانى إنما يرجع تاريخه إلى تلك الحقبة من الزمن[٣]، إلا أن أهم نقاط البحث فى هذا الموضوع لم تثر، فلم يكن الوضع القانونى لبلد غير تابع للإمبراطورية محلاً للنزاع. وكان بين المدافعين عن قضية الإمبراطور اثنان من فحول الكتاب: أحدهما إيطالى المولد والآخر إنجليزى، تخرج الأول فى جامعة پادوا والثانى فى جامعة أكسفورد، ولم يأبه أيهما للحالة فى ألمانيا أو يتهم بتقاليد الإمبراطورية. ولم تحظ المشكلة التى كانت قائمة إذ ذاك، والتى انتهت بتأكيد استقلال الناخبين الإمبراطوريين، إلا بنصيب عارض من اهتمامهما لا أكثر. ولم يقصدا تطبيق المناقشات التى أثاراها حول المبادىء التى يجب أن تقوم عليها السلطة السياسية على ألمانيا بصفة خاصة، بل كانت تنصبُّ هذه المناقشات أكثر ما تنصبُّ على حكومة الكنيسة وعلى النظرية البطرسية الخاصة بسلطة البابا. وبذلك أصبح وضع الحكومة البابوية وإصلاح الكنيسة، من بين المسائل التى أثارها چون الباريسى فى كتابه، أهم مشكلتين واجهتا الناس بعد عصره بنصف قرن.

ولقد غير النزاع بين چون والعشرين ولويس الباڤارى من وضع الجدل السياسى تغييرًا حاسمًا؛ إذ فصل نهائيًا فى مشكلة استقلال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية فيما عدا الحالات التى أثيرت فيها المشكلة كجزء من السياسة القومية المرتبطة ببعض المسائل الأخرى. فقد ترتب على التغيير الذى تمخض عنه النزاع المذكور أن أثيرت قضية المفاضلة بين الحكم الملكى المطلق والحكم الملكى الدستورى أو النيابى. وبذلك انتقل نطاق البحث إلى علاقة الحاكم بالمحكومين. والواقع أن أهمية هذه القضية الأخيرة قد اقتصرت بالنسبة للبابا وحده من جهة ورعايا الملك الذين كان يطالب البابا بتبعيتهم تبعية خاصة للسلطة الروحية من جهة أخرى. والواقع أيضًا أن المحاولة العملية لخلق نظام دستورى

للكنيسة قد أخفقت. أما فيما يتعلق بنظرية السلطة السياسية فإن أهميتها تتضاءل بالنسبة إلى خطورة الأمر الواقع، وهو أن وجه الجدل قد تغير. وفوق هذا كله ارتبط الفشل فى إصلاح الكنيسة بالطرق الدستورية ارتباطًا تاريخيًا بالثورة التى قامت ضدها فى القرن السادس عشر.

ولما كانت نتائج الجدل لم تخرج عن هذا النطاق فإنه يمكن إهمال كتابات الحزب البابوى. إذ غالبًا ما كانت تدور حول حق البابا فى التصديق على الانتخابات الإمبراطورية أو إلغائها وهى مسألة تم الفصل فيها نهائيًا. وأصبحت الكتابة فيها بمثابة الدخول فى معركة خاسرة. أما بالنسبة للدفاع عن سلطة البابا المطلقة داخل الكنيسة فلم يكن هناك جديد يمكن أن يضاف إلى ما كتبه السابقون من أمثال ايجديوس كولونا. لذلك يمكن أن نقصر هذا الفصل من الكتاب على الحديث عن اثنين من الكتاب الكبار كرسا قلميهما للدفاع عن موقف لويس البافارى هما مارسيليو بادوا، ووليام أكام. وتعد نظرية مارسيليو واحدة من أهم ما تمخض عنه الفكر السياسى فى العصور الوسطى، وقد بينت لأول مرة النتائج الهدامة التى قد يقود إليها الأخذ بتفسير الطبيعيين لآراء أرسطو. والنظرية فى ذاتها آية فى براعة المنطق حين يستقيم فلا يشوبه التواء، وتحتوى على عناصر لم تظهر أهميتها كاملة إلا فى مرحلة متأخرة، غير أنها عالجت الأمور السائدة فى سنة ١٣٢٤ معالجة نظرية. لقد كانت نظريات وليام أكام أقل تنسيقًا. وربما كان مجرد ذلك إلى أنه كان ينظر إلى المسائل السياسية كمشكلات فرعية، ولكنها فى الجملة كانت أكثر اتصالاً بحقائق الأحوال السائدة فى ذلك الزمن من نظريات مارسيليو، ولذلك كانت أقوى منها تأثيرًا فى توجيه الفكر السياسى خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

مارسيليو وأرسطوطالية ابن رشد

كان حديث مارسيليو فى كتابه (المدافع عن السلام)[٤] موجهـا إلى لويس الباڤارى، وما إن أتم نشر الكتاب حتى لجأ إلى ألمانيا، وفيها قضى الشطر الأكبر مما تبقى من حياته. على أن النظرية التى قام عليها الكتاب لا تمت بأية صلة إلى ألمانيا أو الإمبراطورية، إذ كان من الممكن أن يبدأ تأليف هذا الكتاب قبل وقوع النزاع بين لويس والبابا، كما كان ممكنا أن تكون موضوعاته هى نفس الموضوعات التى عالجها لو أن هذا النزاع لم يقع. وقد أشار مستر بريڤيت - أرتون Mr. Previté - Oeton إلى أن آراء مارسيليو فى الحكومة الزمنية جاءت وليدة النظام الذى قامت عليه الحكومات فى دول المدينة الإيطالية، وتناولت مناقشاته للمسائل العملية مشاكل هذا النوع من الحكم. فهو كإيطالى محب لبلده يكره البابوية كما كرهها من قبله دانتى دون أن تكون به حاجة فى هذه الكراهية إلى تشجيع ألمانيا، وكمواطن من أهل بادوا كان لا يشعر بعطف نحو الإمبراطورية إلا بقدر ما تمليه عليه مصلحة تلك المدينة. وعدواته للبابوية باعتبارها أسباب تفكك إيطاليا وانقسامها، تذكرنا بعداوة مكيافيلى لها بعد ذلك بقرنين من الزمان[٥]. ولم يؤلف مارسيليو كتابه هذا دفاعا عن الإمبراطورية وإنما رغبة منه فى هدم نظام السيطرة البابوية الذى يتمثل كأصدق ما يكون التمثيل فى تصرفات البابا إنوسنت الثالث، وفى النظرية التى يقوم عليها القانون الكنسى. وكان هدف مارسيليو هو التوصل إلى تحديد دقيق فعال لما تدعيه السلطة الروحية من حق فى السيطرة، بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، على

أعمال الحكومات الزمنية. وفي سبيل هذا الغرض ذهب مارسيليو في تسويغه وضع الكنيسة تحت سيطرة الدولة إلى أبعد مما وصل إليه أي كاتب آخر من كتاب القرون الوسطى، فهو والحالة هذه يمكن أن يوصف بأنه أول أرسطوسي Erastian عرفه التاريخ.

أما الأساس الفلسفي لنظرية مارسيليو فمأخوذ من أرسطو، ونراه هو نفسه يذكر في مقدمة كتابه أنه يعتبره تتمة لذلك الجزء من كتاب «السياسة» الذي يبحث في أسباب الثورات والمنازعات المدنية. ويقول مارسيليو أيضا: إن هناك سببا آخر دفعه إلى الكتابة لابد وأن يكون غائبا عن نطاق تفكير أرسطو، ذلك هو ادعاء البابوات، خصوصا أولئك الذين تولوا البابوية أخيرا، بحقهم في الهيمنة على الحكام الزمنيين، وهو الادعاء الذي أشاع المشاكل والفرقة في أوربا، وفي إيطاليا بوجه خاص. فكان الغرض الذي يسعى إليه مارسيليو في كتابه إيجاد علاج لهذا الضرب من ضروب الخلط والفوضى. وكان رائده في البحث ذلك المبدأ الأرسطوطالي عن المجتمع ذي الكفاية الذاتية القادر على سد حاجاته المادية والأخلاقية معا. ولكن الاستنتاج الذي انتهى إليه مارسيليو يختلف اختلافا أساسيا عما انتهى إليه غيره ممن اعتنقوا مذهب أرسطو في القرون الوسطى، ويحتمل أن يكون مرجع هذا الاختلاف إلى تأثير الترجمة اللاتينية لكتابات ابن رشد، ولو أننا لا نعلم حتى الآن هل هناك أحد من تلاميذ ابن رشد الأوائل سبق مارسيليو في الوصول إلى النتائج التي وصل إليها في كتابه «المدافع عن السلام»[٦].

أهم خصائص كتابات ابن رشد، كما نقلتها الترجمة اللاتينية، هو استنادها المطلق إلى الطبيعة والعقل، فهي وإن اعترفت بصحة العقيدة المسيحية إلا أنها تفصلها عن البحوث الفلسفية، كما ترى، خلافا لما رآه القديس توماس، أنه يجوز أن تأتي النتائج المنطقية للبحث الفلسفي مناقضة للعقيدة المسيحية. فكانت بذلك عبارة عن مذهب يضم عنصرين (أحدهما ديني والآخر فلسفي). وبهذه النزعة نرى أنه لا تناقض في كتاب «المدافع عن السلام» عندما فصل بين العقل وبين الوحي الإلهي «الذي نعتقد فيه عن طريق الإيمان المحض بدون العقل»[٧].

أما فيما يختص بفلسفة الأخلاق فقد اتجه الذين يذهبون مذهب ابن رشد إلى الأخذ بالتقاليد الزمنية التى تختلف تماما عن التقاليد الدينية. وهم يعتقدون - كما جاء فى كتاب «المدافع عن السلام» - أنه «ليس فى قدرة فلاسفة العالم أجمع أن يثبتوا بالبرهان القاطع صحة نظرية الخلود»[٨] . وأنه ليس للاهوت أى فضل فى زيادة العلم الذى يقوم على العقل والمنطق، كما يرون أن السعادة يمكن بلوغها فى هذه الحياة بغير معونة من الدين، وأن الأخذ بما جاء فى كتاب «الأخلاق» لأرسطو من مبادئ فيه الكفاية للخلاص[٩]. فمن وجهة نظر العقل، إذن - وهو ما حرص مارسيليو على تأكيد التمسك به - تكون المجتمعات البشرية ذات اكتفاء ذاتى بكل ما فى هذه الكلمة من معنى. وللدين آثار اجتماعية منفصلة عن العقيدة تمام الانفصال، ويمكن لذلك أن يقوم المجتمع بتنظيم تلك الآثار بنفسه، أما عن آثار الدين فى الحياة الآخرة فأمرها متروك للمستقبل. والمصلحة الروحية والحياة الآخرة فى فلسفة مارسيليو التى تأخذ بالمبدأ الطبيعى، والتى استمدها من فلسفة أرسطو، صنوان وإن كانتا غير مرتبطتين من الناحية المنطقية. ومن ناحية أخرى فإن المسائل الدينية أو الأخلاقية التى تؤثر فى حياة الناس فى هذه الدنيا تخضع كلها لرقابة المجتمع وتنظيماته دون استثناء.

الدولة

ينقسم كتاب «المدافع عن السلام» إلى جزءين رئيسيين: الجزء الأول منهما عبارة عن عرض للمبادئ الأرسطوطالية، يصعب اعتباره بحثا منهجيًا كاملاً يتناول كل أوجه الفلسفة السياسية. ويعد هذا الجزء من الكتاب فى الواقع تمهيدا للجزء الثانى الذى يبين فيه مارسيليو الاستنتاجات النهائية التى خلص إليها بالنسبة للكنيسة، ووظائف القسس، وعلاقتهم بالسلطة المدنية، والأضرار التى تنشأ عن سوء فهم هذه الأمور. وهناك أيضا جزء ثالث صغير يحتوى على اثنين وأربعين بحثًا أو خلاصة اشتقها مارسيليو من النظريات التى أسهب فى شرحها فى الجزءين الأول والثانى من كتابه.

وقد نهج المؤلف على منوال أرسطو فعرف الدولة بأنها «كائن حي» يتركب من أعضاء تقوم بالوظائف الضرورية اللازمة لحياته. وتتوقف «صحة» هذا الكائن أو أمنه على النظام الذى يؤدى به كل عضو وظيفته، وينشأ الشقاق إذا اختل عمل أحد الأعضاء أو تداخل فى عمل عضو آخر. وهو يتبع كذلك الرأى القائل بأن المدينة مشتقة من الأسرة، وعنده أن المدينة «مجتمع كامل» أو هى مجتمع قادر على أن يوفر لنفسه كل ما يحتاج إليه لكى يحيا حياة طيبة. غير أن عبارة «حياة طيبة» ذات معنى مزدوج؛ فهى تعنى الحياة الطيبة فى هذه الدنيا وكذلك الحياة الطيبة فى الآخرة. فأما الأولى فهى نطاق دراسة الفلسفة المبنى على العقل والمنطق، وأما الثانية فتعتمد على الوحى ومصدرها الإيمان. وقد أثبت العقل ضرورة قيام حكومة مدنية كوسيلة لإقرار الأمن والسلام، ولكن هناك حاجة أيضا إلى الدين، لما لوجوده من فوائد فى الحياة الدنيا، لأنه الوسيلة للنجاة من العذاب فى الآخرة. ثم يواصل تتبع خطى أرسطو، فيعدد الطبقات أو الأعضاء التى تتعاون معًا فى سبيل إقامة المجتمع. فهناك زراع وصناع يمدون المجتمع بحاجاته المادية ويوفرون الدخل اللازم للحكومة، وهناك أيضا جنود وموظفون وقساوسة تتكون منهم الدولة بمعنى أدق. غير أن طائفة القساوسة تسبب صعوبة خاصة، وكان وضعهم فى المجتمع دائما محل اختلاف الآراء، ذلك أن للدين هدفين، ولا يسهل تفهم الهدف الخاص بالآخرة، عقليًا أو منطقيًا. ومهما يكن من أمر فإن الناس جميعًا، مسيحيين أكانوا أم وثنيين، قد اتفقوا على ضرورة طبقة خاصة تتفرغ لشئون العبادة. والفرق بين رجال الكنيسة فى المسيحية ومماثليهم فى الوثنية هو أن المسيحية عقيدة صحيحة والوثنية غير صحيحة، أما من وجهة نظر الفلسفة فإن هذا الفرق لا يقدم فى المسألة ولا يؤخر. وبذلك يحدد مارسيليو وظيفة رجال الدين المسيحى قائلاً:

«وظيفة رجال الدين هى أن يتعلموا ويعلموا الناس، تلك الأشياء التى يرى الكتاب المقدس أن من الضرورى الإيمان بها، أو الإقدام عليها أو تجنبها حتى ينالوا الخلاص الأبدى والنجاة من الويل والعذاب»[10]

ولا يمكن إنكار أن مارسيليو قد اقتفى أثر أرسطو بأمانة وإخلاص، ولكنه مع ذلك انتهى إلى نتائج تختلف اختلافا عظيما عما وصل إليه أى من الكتاب الذين ذهبوا مذهب أرسطو فى العصور الوسطى. فنراه قد استغل المذهب الطبيعى الذى تقوم عليه الفلسفة اليونانية وأضاف إلى كتاب «السياسة» ما يصور نظرياته الخاصة بالدين. وإذا قورن بين مارسيليو وغيره ممن ذهبوا مذهب أرسطو فى العصور الوسطى، نجد أنه اعتبر المسيحية فى جوهرها دينا إعجازيا غير قابل للمناقشة العقلية. وبذلك كان الخلاف كبيرًا جدًا بينه وبين القديس توماس الذى ينادى بالتوفيق بين الإيمان والعقل، كما أنه ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه جون باريس الذى يقول بتحديد السلطات والواجبات الروحية. ولكن الأهمية العملية للنتائج التى وصل مارسيليو إليها عظيمة جدًا. فمهما يكن مبلغ الاحترام الذى يستحقه الدين بحسبانه وسيلة للخلاص الأبدى من العذاب، فإنه أصبح من وجهة نظر الزمنيين غير ذى موضوع. وإذا سلمنا بأن الدين لا ينطبق على العقل فمن العبث أن نزج به فى مسائل العقل والمنطق، وهذا يشبه تمامًا القول بأن يتم الفصل فى المسائل الزمنية بحسب ظروفها، وبما يمليه العقل فقط، وبدون اعتبار للدين.

أما من الوجهة السياسية فإن أهم نقطة فى النتيجة التى وصل إليها مارسيليو هى أنه يرى رجال الدين يمثلون فى علاقاتهم الدنيوية كلها طبقة تماثل غيرها من طبقات المجتمع. ويعاملهم من الوجهة العقلية معاملته لغيرهم من رجال الدين فى الملل الأخرى، لأنه لا يمكن إقامة الدليل العقلى على الحق الذى تدعو إليه المسيحية، فضلاً عن أنه ينطبق على حياة أخرى مستقبلة. ويتفرع من ذلك أن يكون إشراف الدولة على رجال الدين فى كل المسائل الدنيوية مشابها من حيث المبدأ لإشرافها على الزراعة أو التجارة. وإذا جاز هنا استعمال المصطلحات الحديثة لتفسير هذا المعنى فإن الدين ظاهرة اجتماعية تستخدم عوامل مادية وتنتج عنها نتائج اجتماعية. ومن ثم فهو يخضع عند اللزوم للتنظيم الاجتماعى كمشكلات الإنسان الأخرى سواء بسواء. أما كون الدين صحيحًا فمسألة يأبى العقلاء أن يدخلوا فى نزاع بشأنها. وقد يعتبر الفصل بين العقل

والدين أول مراتب الإلحاد؛ إذ أن عاقبته عقلا هى أن يصبح الدين أمرا زمنيا وهذا مناقض للعقيدة المسيحية تمامًا. ولم يكن هناك هجوم إجماعى صريح على الروحانيات التى تقول الكنيسة إنها ترعاها، والتى يعتقد المسيحيون عامة أنها غاية الإنسان. ويمكن القول إن مثل هذه النواحى من القداسة بحيث لا يجوز للعقل أن يمسها ببحث. ولكن الواقع أن الفرق ضئيل من الناحية العملية بين ماهو مقدس وماهو تافه، مادمنا أبينا إخضاع هذا الموضوع للبحث. والحق أن الكنيسة هى جزء من الدولة الزمنية فى كل أمر يؤثر فى المشاغل الدنيوية.

القانون والمشرع

انتقل مارسيليو من شرح الفروق الأساسية بين المسائل الروحية والزمنية إلى تعريف القانون. وقد قسم القانون فى كتابه «المدافع عن السلام» إلى أربعة أنواع، بالرغم من أن أهم ما ذكره فى هذا الموضوع هو التفرقة المزدوجة بين القانون السماوى والقانون الإنسانى (الوضعى) وقد عرض هذه النقطة بوضوح أكثر فى كتابه Defensor minor الذى ألفه فيما بعد، وإن كان قد وصل إلى نفس النتيجة. وعنده أن القانون نوعان، إما سماوى وإما وضعى.

«القانون السماوى هو شريعة صادرة من الله مباشرة، وبغير تدخل الإنسان فى شأن ما يقوم به الناس من الأعمال الاختيارية أو التى يتعين عليهم أن يتجنبوها فى هذه الدنيا لكى يفوزوا بالعاقبة الحسنة فى الآخرة»[١١]

أما القانون الوضعى فهو من عمل المواطنين جميعًا أو أغلبيتهم، وهو عصارة تفكير من يملكون سلطة التشريع ثم هو يعالج الأعمال الاختيارية التى يتعين على الإنسان أن يؤديها، أو أن يتجنبها لكى يفوز بالسعادة فى هذه الحياة الدنيا، وبعبارة أخرى فالقانون الوضعى يأتى بأوامر ونواه إذا خالفها الإنسان عوقب على مخالفتها فى الحياة الدنيا»[١٢]

ويستنتج من هذه التعاريف أن الفرق بين القانونين هو فى نوع العقوبة التى توقع على المذنب. فالقانون السماوى يعد بالثواب أو ينذر بالعقاب الذى ينزله

الله على الإنسـان فى الآخـرة جـزاء مـا قـدمت يداه. وليس على من ضل عن القانون السـماوى عقـاب فى الدنيا، بل يحل به العقاب بعد الموت. وعلى هذا فليس القانون الوضعى مشتقا من القانون السماوى، بل هو مقابل له، وعلى ذلك فإن أية قاعدة تضمنت إنذارًا بعقاب دنيوى، هى بطبيعة الأشياء جزء من القانون الوضعى وتستمد سلطتها من تشريع الإنسان. وهذه نقطة بالغة الأهمية، إذ ينجم عن الأخذ بها التسليم بأن التعاليم الروحية التى يقوم بها القسس ليست سلطة بالمعنى المفهوم، فهى لا تملك فى هذه الحياة قوة قهرية أو سلطة تنفيذية اللهم إلا إذا خول المشرع الدنيوى للقسس مثل هذه السلطة. والتعاريف التى وضعها مارسيليو عن القانون غريبة غير مألوفة بسبب ما تسبغه من أهمية خاصة على عنصرى التشريع والعقاب، أو بعبارة أخرى على إرادة المشرع من ناحية وقدرته على تنفيذ هذه الإرادة من ناحية أخرى. فهو يبين أن كلمة القانون إنما يقصد بها مبدأ أو قاعدة من قواعد العقل أو العدالة الأصيلة، ولكنه ينظر إلى القانون ـ فى معناه الفقهى ـ كأمر يتميز بصدوره من سلطة دستورية ويتضمن عقوبة على مخالفيه، وبذلك تختلف نظرته إلى القانون كل الاختلاف عن نظرة توماس الذى يعالج القانونين السماوى والوضعى بحسبانهما شيئًا واحدًا، وأن القانون الوضعى مستمد منطقيا من القانون الطبيعى.

وإذا كان لابد للقانون من واضع أو مشرع فإن مارسيليو يتساءل عمن يكون هذا المشرع الإنسانى؛ وإجابته عن هذا السؤال هى قوام نظريته السياسية.

«إن المشرع ومصدر القانون الأول الفعال هم الناس أو جميع المواطنين أو أغلبيتهم، وهم يقرون بمحض اختيارهم، وفى جمعية عامة، وفى لغة معبرة لا لبس فيها، ما هو مباح للناس من الأعمال المدنية وما هو محرم عليهم مع تعرض من يخالف القانون لدفع غرامة أو تحمل عقوبة دنيوية أخرى»[١٣]

فالقانون الإنسانى ينشأ نتيجة لعمل موحد لشعب بضع قواعد ليشرف بها على أعمال أعضائه، أو بالمعنى المقابل فإنما الدولة هى طائفة من الناس تدين بالطاعة لمجموعة معينة من القوانين[١٤]. وسواء استخدم القانون لتعريف معنى الدولة أو استخدمت الدولة لتحديد معنى القانون فالنتيجة واحدة، ففى كليهما

هيئة فيها الكفاية اللازمة لمراقبة سلوك أعضائها. وعلى أية حال فالشعب، أو أغلبيته، هو مصدر السلطة القانونية، بالرغم من أنه قد يوكل هذه السلطة إلى لجنة ينتدبها فى بعض الحالات الخاصة، أو يعهد بها فى حالة الإمبراطورية إلى الإمبراطور. وما من شك فى أن مارسيليو كان يضع نظام الحكم فى دولة المدينة فى المكان الأول من تفكيره، بالرغم من أنه لم يجد أدنى صعوبة فى تطبيق تعريفه على أية دولة أخرى.

وتتطلب عبارتان فى التعريف المذكور بعض الشرح والتفسير. فكلمة المشرع تحمل معنى حديثًا خداعًا ما كان ليخطر ببال مارسيليو. وأغلب الظن أن ما يقصده من أن الشعب كله يسن قانونه، هو أن السلطة يجب أن ينظر إليها على أنها عمل من أعمال الشعب ولا تمارس إلا باسمه. وهكذا بين فى وضوح تام الحالة التى تعمل فيها لجنة وهى تستمد سلطتها من الشعب. وقد ساد هذا التفكير فى دولة المدينة كما هى الحال عندما كان المحلفون الأثينيون ينادون بالأثينيين. وقد امتد أثر هذا التفكير حتى ذكر فى معرض التدليل على السلطة التشريعية التى كانت تعزى للإمبراطور الرومانى، بل إنه لا يختلف كثيرًا عن تفكير العصور الوسطى الخيالى الذى كان يفترض أخذ رأى المملكة كلها مجتمعة على هيئة برلمان. ثم يبدو أن مارسيليو كان يتخيل التشريع بحيث يتضمن العادات، وهى التى ذكرها فيما بعد على أنها جزء من القانون. أما العبارة الأخرى التى قد تضلل القارئ فهى عبارة «الأغلبية من الأمة» التى يأخذ المشرع برأيها، فهى ليست بالتأكيد أغلبية عددية كما ظن بعض النقاد. فقد أضاف إلى تعريفه: «أقول الجزء الغالب من الأمة مع مراعاة العدد والكفاية معا»[١٥] وهو يقصد حرفيا الجزء من الأمة الذى يقام له أكبر وزن، أى ليس لديه أى تفكير فى اعتبار كل شخص فرد يعد فى الحساب. فعظماء الأمة ووجهاؤها أكبر وزنًا وأكثر نفوذًا بطبيعة الحال من عامة الشعب، بالرغم من أن للعدد قيمته المحدودة. وهذا أيضا رأى مأخوذ عن أرسطو، كما أنه كان سائدًا فى القرون الوسطى.

أما الجزء التنفيذى والقضائى من الحكومة فهو فى رأى مارسيليو معين أو منتخب بوساطة (المشرع) الذى هو الأمة. وتسير طريقة الانتخاب وفقًا لعادات

كل دولة، ولكنها تتفق جميعا فى أمر واحد هو أن تكون سلطة الهيمنة التنفيذية مستمدة من التشريع الذى هو من عمل الأمة. ومن ثم كان من الضرورى أن تمارس هذه السلطة داخل حدود القانون، وأن تكون أعمالها وواجباتها متمشية مع إرادة الأمة. فمن واجب السلطة التنفيذية مراعاة قيام كل جزء من أجزاء الدولة بواجبه على الوجه الأكمل لخير الجميع، فإذا أخفقت وجب تنحيتها بقوة السلطة التى انتخبتها وهى الأمة. وهو يفضل الملك المنتخب على الملك الوارث، ويستمد هذا الرأى أيضا من نظام دولة المدينة وليس من نظام الإمبراطورية الذى كان يستخف به. وفوق ذلك كله ينبغى للسلطة التنفيذية، كائنا ما كان نظامها، أن تكون موحدة وذات نفوذ حتى تزيد قوتها على قوة أى حزب أو جماعة منفردة، ولكى يتسنى لها بصفة خاصة ممارسة وظيفتها فى تطبيق القانون كوحدة متماسكة، فلا غنى عن هذه الوحدة للدولة لتظل جماعة منظمة، فبغير هذه الوحدة تكون النتيجة هى الفوضى والنزاع دون جدال. وهذا الجانب من نظريته وهو بحق تلميح إلى انعدام الوحدة الذى كان ملحوظا فى حكومات القرون الوسطى لأسباب قد يكون أهمها الصعوبات الناشئة عن وجود نوعين من المحاكم القضائية، المدنية والكنيسة. فوحدة الدولة مقدمة ضرورية فى معالجته موضوع السلطة الروحية فى القسم الثانى من كتابه.

وبهذا تتم الصورة التى رسمها لشرح طبيعة المجتمع السياسى ذى الاكتفاء الذاتى. فالمجتمع فى نظره جسم أساسى مكون من طبقات، تكمن فيه جميع المقومات الطبيعية والأخلاقية اللازمة لاستمرار وجوده، ولكفالة حياة طيبة لأعضائه بالشكل الذى يفهمه الزمنيون. أما سلطته التشريعية فهى حقه الذى يستعمله فى تنظيم مختلف أجزائه لخير الجميع. وأما سلطته التنفيذية فهى بمثابة وكيل أو مندوب يفوضه المجتمع لتنفيذ ما تتطلبه وحدة الدولة، التى لا مكان فيها لتبديد القوى أو للتنازع على الاختصاصات. والمجتمع من وجهة النظر الزمنية مجتمع قادر وذو اكتفاء ذاتى تام. فهو القيم على حياته، وهو القيم على حضارته بكل ما تعنيه الحضارة وكل ما ينتج عنها فى هذه الحياة. فإذا أراد أعضاء المجتمع التماس سعادة روحية فهذا من شأن حياة أخرى فى عالم آخر،

ولا شأن لها فى حياة الدولة. وبهذه النظرة إلى المجتمع الإنسانى وحكومته ينتقل مارسيليو إلى الكلام عن الحياة الروحية التى كان يعتقد أن الكنيسة قد أساءت فهمها، وهذا هو الغرض الأساسى من كتابه. فهو يرمى إلى وقف اعتداءات السلطة الروحية على مصالح المجتمع ذى الاكتفاء الذاتى، كما يرمى إلى كشف أهم أسباب النزاع والفوضى المدنية، وهذه لم تكن معروفة عند الفيلسوف الأكبر.

الكنيسة ورجال الدين

لما كان كل موظف فى المجتمع الموحد يمارس سلطته بتفويض مباشر أو غير مباشر من الشعب، كانت نتيجة ذلك بالنسبة لرجال الدين بوضعهم الحالى هى خلو أيديهم من أية سلطة جبرية أو تنفيذية. وإذا كان قد أجيز لهم ممارسة مثل هذه السلطة. وكان القانون الكنسى هو الذى ينظم جانبا كبيرا من العلاقات المهمة بين الأفراد فى الوقت الذى كان مارسيليو يؤلف فيه كتابه. فإنهم إنما يعملون بتفويض من السلطة المدنية. فيجب على رجال الدين. وهم مجرد طائفة اعتزلت بنفسها للقيام بالواجبات الدينية. أن يخضعوا للنظام كأية طائفة أخرى، وأن يخضعوا كما يخضع المواطنون العاديون للمحاكم المدنية إذا ما انتهكوا حرمة القانون الوضعى. وتوخيا للدقة فى القول، نذكر أنه لم يرد فى معنى القانون الوضعى ما يسمى بالمعصية. فالمعاصى حسابها عند الله فى حياة آتية، ويجنى العاصى جزاء ما قدمت يداه يوم يبعث من فى القبور. فإذا كان للمعاصى عقوبة دنيوية، وهو ما قد يكون لها بمقتضى التشريع الإنسانى، صارت هذه المعاصى جرائم ضد القانون الوضعى. فالإلحاد مثلا يغدو جريمة مدنية لو أن الملحد نال جزاء إلحاده فى هذه الدنيا، أما عقابه فى الآخرة، وهو العذاب الأبدى، فإنه فوق سلطة رجال الدين وسلطة القضاة من بنى الإنسان. وتمشيا مع هذه النظرية يرى مارسيليو أن الحرمان من رحمة الكنيسة يجب أن يكون من شأن السلطة المدنية، وبالاختصار تقضى نظرية مارسيليو قضاء مبرما على فكرة انفراد القانون الكنسى باختصاص معين، فإذا اعتبر القانون الكنسى تشريعا سماويا كان العقاب على مخالفته فى الآخرة، ولكن إذا نص فيه على عقوبات دنيوية

صار جزءا من القانون الوضعى فيخضع بذلك لسيطرة السلطة الزمنية. ويشبه مارسيليو مهمة القس بنصيحة الطبيب، فإذا أبعدنا القيام بالطقوس الدينية جانبا وجدنا أن واجب رجال الدين ينحصر فى الوعظ والإرشاد، فهم يعظون الأشرار ويبصرونهم بما سيلقون فى الآخرة من جزاء على ما يرتكبون من ذنوب فى هذه الحياة الدنيا، غير أنهم لا يستطيعون أن يحملوا الناس على التوبة والإقلاع عن اقتراف الذنوب. ولا يوجد بين كتاب القرون الوسطى من ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه مارسيليو فى فصله التام بين الأمور الروحية والدينية وبين الأمور الدنيوية.

وبنفس القوة كان قلمه حازما فى الدعوة إلى القضاء على الجانب الزمنى فى نظام الكنيسة. ومن العسير القول بأن للكنيسة الحق فى أن تملك متاعا دنيويا، أما ما يمتلكه رجال الدين من متاع فليس إلا منحة أو معونة يمدهم بها المجتمع لمساعدتهم على التفرغ للقيام على رعاية شئون العبادة العامة. وهكذا نجد مارسيليو يستدل من نظريته عن المجتمع ذى الاكتفاء الذاتى على مشروع سبق أن وضعه بيير ديبوا لإصلاح الكنيسة واقتراح عقد اتفاق بين البابا وملك فرنسا لتنفيذه. ومن الواضح بطبيعة الحال أنه ليس لرجال الدين فى رأى مارسيليو أى حق مشروع فى ضريبة العشور، أو فى الإعفاء من الضريبة العامة، إلا أن يكون ذلك فى صورة منحة خاصة من المجتمع. والوظائف الدينية عنده شأنها شأن المتاع الدنيوى من حيث هى منحة من السلطة الزمنية، ثم هو يرى كذلك أنه يجوز قانونا إرغام رجال الدين على القيام بوظائفهم الدينية لقاء تمتعهم بهذه المنح المقدمة. كما يرى أن كل رجل من رجال الدين - يستوى فى ذلك البابا نفسه ومن هم دونه مرتبة - قابل لأن يعزل بقرارات مدنية. لهذا كله لم يكن اعتباطا أن يرى الناس أن نظريات مارسيليو كانت السبب فى ذلك الهجوم السيء الطالع، السيء التدبير، الذى شنه لويس ضد الكنيسة أثناء حملته الرومانية سنة ١٣٢٧ - ١٣٧٠، ومحاولته انتخاب عدو للبابا بوساطة ناخبين من دهماء الرومان. وقد اعتبر هذا العمل محاولة غير عملية أريد بها وضع ما تضمنه كتاب «المدافع عن السلام» من نظريات موضع التنفيذ. والزعم بأن فلسفة مارسيليو السياسية

كانت تستهدف الدفاع عن الحرية الدينية فيه كثير من المغالطة، فلم يتطرف الطغاة من الزعماء القوميين فى عهد الإصلاح الدينى - على ما اتسموا به من جرأة على القانون والنظام - إلى الحد الذى بلغته نظريات مارسيليو، التى كانت ترمى فى جملتها إلى إخضاع الدين لتنظيم شامل تفرضه السلطة المدنية.

وليس صحيحًا القول بأن مارسيليو كان يرمى إلى معاملة الكنيسة وكأنها مجرد فرع من فروع الدولة، فمؤدى ذلك وجود عدد من الكنائس المختلفة يوازى عدد الدول القائمة. ففى سنة ١٣٢٤ كان وجود كنيسة وطنية يعتبر أمرا شاذا حتى فى نظر رجل معتزل مثل مارسيليو، فما بالك بإقامة نظام كنسى لكل مدينة مستقلة. والحق أن نظريته كانت بمثابة حملة شاملة على هيئة الكنيسة وعلى سلطة البابا المطلقة بصفة خاصة، ولكنه اعترف بأن الكنيسة تحتاج إلى نظام يختلف بطبيعته عن النظام المدنى حتى تتمكن من الهيمنة على المسائل الروحية، تلك هى المشكلة، وعنها نجم الكثير من الصعوبات من الناحيتين النظرية والعملية. ولقد كان مارسيليو يرى أن وجود كنيسة واحدة عالمية لا يتفق مع وجود عدد ضخم من الجماعات المستقلة التى تسمى بدول المدينة. ومن العسير أن نفهم كيف يمكن تنظيم الكنيسة بدون هيئة حاكمة من رجال الدين والاعتماد على تنفيذ أحكامها الروحية على سلطة مدنية بحتة. لقد كان مارسيليو - ككثير من البروتستانت الذين أتوا بعده - فى مركز يمكنه من أن يشير باعتبار الحكم على كل المسائل الدينية أمرا من الأمور الخاصة بكل إنسان على حدة، واعتبار الكنيسة هيئة اختيارية بحتة، ومع ذلك فليس من المستغرب ألا يصل مارسيليو فى القرن الرابع عشر إلى نتيجة رفض البروتستانت الأخذ بها فى القرن السادس عشر. ولقد عاش مارسيليو فى زمن لم يكن الساخطون على الحالة فيه يأملون فى الوصول إلى أكثر من إنشاء مجلس عام للكنيسة يستطيع أن يزيل الشرور التى كانوا ينسبونها إلى رجال الدين.

وكان نظام رجال الدين فى نظر مارسيليو نظاما ينتمى إلى أصول إنسانية ويستمد سلطته من القانون الوضعى، ثم إنه كنظام مكون من طبقات وسلطات دنيوية كان يدخل فى دائرة نفوذ السلطة المدنية. وعلى ذلك لا يكون رجال الدين

هم الكنيسة، فالكنيسة تنتظم كل المسيحيين المؤمنين من القساوسة وغير القساوسة. وهكذا نرى أن مارسيليو يوافق من بعض الوجوه على استمرار التقليد المسيحى القديم القائل بوجود منظمتين فى المجتمع الواحد، بالرغم من أنه جرد الكنيسة من سلطتها القهرية. ويقول مارسيليو إن العوام من الناس هم أيضا أعضاء فى الكنيسة، وهذا قول يذكرنا بما أسماه مارتن لوثر «كهنوتية الرجل المسيحى». ولكن لما كان كل تمييز فى مراتب رجال الدين هو عمل الإنسان، فإنهم جميعا، من حيث الطابع الروحى سواء، فلا يملك الأسقف أو البابا صفة روحية لا يملكها أقل القسس مرتبة. أما «الطابع الدينى» الذى يخولهم سلطة القيام بالطقوس الدينية فهو علامة لا سبيل إلى إدراك كنهها، يميزهم بها الله أو المسيح دون أن يكون لها أصل دنيوى يمكن أن يعطيها سلطة دنيوية أو رتبة دينية. وهكذا نرى أن مارسيليو إنما أراد تعميم حجة حاول جون باريس تخصيصها للنزول بمركز البابا إلى مستوى باقى الأساقفة. وهو بهذه الوسيلة قد محا من الروحية المحضة كل إشارة إلى الرتب الدينية، أو بعبارة أخرى أطاح بسيطرة البابا على الكنيسة. ولقد أنكر إنكارا تاما أن للبابا سلطة خاصة بصفته خليفة لبطرس، أو أن لبطرس ميزة خاصة على باقى الحواريين. وفى لمحة عجيبة من التحليل التاريخى أنكر مارسيليو وجود أى دليل يوثق به على أن بطرس كان فى روما فى أى يوم من الأيام، أو أنه كان أسقفا. أما ذلك المركز السامى الذى تتمتع به الكنيسة فى روما فيرجع إلى وجودها فى عاصمة الإمبراطورية.

وقد أدى رفض مارسيليو الاعتراف بأية سلطة روحية لرجال الدين والبابا إلى الحط أيضا من قيمة المظهر المقدس للدين باعتبار أن الشعور الداخلى للإنسان كاف وحده. ومن الصعب علينا أن نحكم هل كان هذا الكلام صادرا عن عقيدة متأصلة فى مارسيليو، أو أنه كان مجرد تعبير عن اتجاهاته كباحث مفكر يستهدف حصر الدين فى أضيق الحدود الممكنة. وعندما راح يناقش مسائل الاعتراف، والتوبة، والتسامح، والغفران، والحرمان من رحمة الكنيسة، تمسك برأيه فى أن التوبة من الذنب ومغفرة الله للمذنب هما الأمران الضروريان للإنسان، وتصبح الطقوس الدينية بدونهما عديمة الجدوى، فإذا تاب المذنب

واستقام فقد استحق مغفرة الله من غير حاجة إلى مظاهر أو طقوس. وأظهر مارسيليو لنظام الكنيسة وقانونها نفس العداء الذى أظهره دانتى ووليام أكام اللذان عاصراه، ومارتن لوثر الذى جاء من بعده. وكان مارسيليو يعتبر الكتاب المقدس - أو بمعنى أضيق العهد الجديد - المصدر الوحيد للوحى، وبذلك يكون المصدر الوحيد للقانون السماوى، أما المنشورات البابوية فليست قانونا على الإطلاق، إلا إذا وافق عليها الشعب، فتعتبر عندئذ جزءا من القانون الوضعى. وبناء على ذلك يتوقف الخلاص من العذاب على العقائد التى نص عليها أو تضمنها الكتاب المقدس فحسب. وتبين هذه الآراء التى تعد رائدا للعقيدة البروتستانتية التى ظهرت فيما بعد أن التمهيد للإصلاح فى أوروبا كان قد تهيأ خلال القرنين اللذين سبقا من العصور الوسطى.

المجلس العام

بقى أمام مارسيليو بعد هذا معالجة جزء جوهرى من العقيدة المسيحية، يجب على الكنيسة أن تكون هى خير معبر عنه، وكان لزاما عليه أن يهيئ له نظاما وضعيا ضمن مفهوم نظريته. ولتحقيق ذلك نهج على منوال كتاب القرنين الرابع عشر والخامس عشر الذين كانوا مقتنعين بالنقائص التى تشوب نظام رجال الكنيسة، فاقترح إنشاء مجلس عام يكون لسان حال الكنيسة فى حسم المنازعات الخاصة بهذا الجزء من العقيدة. وفى الوقت نفسه رفض أن يسمح بأن يكون للبابا ورجال الكنيسة - وهم بشر كغيرهم من الناس - الرأى الحاسم فى أى نزاع يدور حول مسائل العقيدة والإيمان. غير أن تحليل هذا الجزء من نظريته يوحى إلينا بأنه كان يميل بعض الشيء إلى التسليم للكنيسة ككتلة واحدة أو على الأصح لمجلسها العام بنوع من العصمة الغامضة والتنزه عن الخطأ، ولعل هذه المناسبة هى الوحيدة التى التقى فيها العقل والإيمان فى نطاق نظرية مارسيليو المشبعة بالعقل والمنطق. فقد بدا له أن يفترض فى المجلس العام للكنيسة إمكان امتزاج الإلهام بالتفكير العقلى فى محاولة وضع نص رسمى موثوق به للقانون السماوى، الذى جاء به الكتاب المقدس، ويكون فى هذا النص جواب شاف على مختلف

الآراء التى قد تثار بشأن هذه المسائل. ومما يستحق الذكر أن رأى وليام أكام فى هذا الشأن كان أكثر حصافة وفهما من رأى مارسيليو، فقد رأى أكام أنه مادام الأمر متعلقا بالعقيدة نفسها فإن مجلسا يتكون من أفراد من البشر، لن يكون منزها عن الخطأ، مثله فى ذلك مثل البابا سواء بسواء.

ولذا جاء الجزء الخاص بالكنيسة فى نظرية مارسيليو وكأنه رقعة مختلفة اللون فى ثوب جذاب. والواقع أن مارسيليو يدخل عنصرا من عناصر نظريته السياسية فى نظام الكنيسة حين يفترض أن الكنيسة مجتمع يضم المسيحيين المؤمنين جميعا، تماما كما تضم الدولة أهل الوطن الواحد جميعا، وعلى ذلك يفترض أن المجلس العام فى وضع مشابه لمركز السلطة التنفيذية فى نظام الدولة. ولكن الصعوبة هى أن هذا النظام يتطلب من المواطنين أن يكونوا أعضاء فى منظمتين هما الدولة التى يتبعها كل فرد منهم، والكنيسة العالمية التى تضم الجميع مع أنه لا يوجد فى نظريته الخاصة بالمجتمع ما يسوغ وجود هذا الازدواج. والتفسير الوحيد لهذا الاضطراب هو أن نظريته فى الواقع أكثر زمنية من أغلبية آراء المجتمع الذى ستطبق عليه هذه النظرية. أما فيما يتعلق بتنظيم الحكم ففى رأيه أن أهم فرق بين الكنيسة والدولة هو أن مجلس الكنيسة العام مجلس نيابى، فيقترح أن تختار الأقاليم المسيحية الرئيسية ممثلين عنها فى المجلس ينتخبون تحت إشراف الحكام بحسب عدد السكان المسيحيين ودرجة رقيهم، وسوف يتكون هذا المجلس من أعضاء من بين رجال الدين والعامة، على شرط أن يكونوا جميعا من الصالحين المتبحرين فى دراسة القانون السماوى. ويجتمع الأعضاء فى مكان مناسب تحت إشراف حكامهم، ويصدرون فى ضوء الكتاب المقدس قرارات بشأن المسائل التى تحوم حولها الشكوك سواء من وجهة العقيدة أو الطقوس الدينية التى يمكن أن تثير الشقاق بين المسيحيين، وتكون هذه القرارات ملزمة للجميع وبخاصة لرجال الكنيسة. ولكن فى الحقيقة يعتمد هذا المجلس العام الذى اقترحه مارسيليو على الحكومة الزمنية. وهو ربما قصد إلى ذلك . فالحكام الزمنيون هم الذين يدعونه للانعقاد، علاوة على أن قراراته لابد لتنفيذها من الاستعانة بسلطة الدولة وبذلك تكون سلطة المجلس ضئيلة

كضآلة اقتراح جميع المؤمنين فى صعيد واحد لكى يمثلهم هذا المجلس. وفى الحق أن نظرية مارسيليو الخاصة بالمجتمع الأوروبى لا تعطينا شيئا يصح أن يكون أساسا صالحا لنظام دولى كنظام الكنيسة. وعندما اقترح وجود مثل هذا المجلس العام، أوضح أيضا الأسباب التى حالت دون نجاح تجربة هذا الاقتراح، والتى جعلته مجرد دستور على الورق، وأثبتت أنه غير عملى نظرا للغيرة الشديدة بين الدول وتمسك كل منها بخصوصيات عجز هذا الدستور عن الجمع بينها، وبقدر قوة هذه النظرية فى هجومها الجارف على أن تكون سلطة الحكومة بيد رجال الكنيسة بقدر ضعفها دون إيجاد وسيلة تلم شمل الأمم المسيحية فى القرون الوسطى.

لقد حرص القليلون من المفكرين فى العصور المختلفة. باستثناء مفكرى العصور الوسطى. على أن يبلغوا ما بلغه مارسيليو فى تقطيع أوصال الحرية الروحية التى كانت على الدوام أهم ما تحرص عليه المسيحية وترعاه، ولم يقم احد حتى ظهور النظريات الأرسطية فى القرن السابع عشر، كنظرية هوبز مثلا، بمحاولة قوية مثل مارسيليو للنزول بالدين إلى اعتباره محض عقيدة لا أثر لها ولا تخص سوى الفرد، ووضع الأمور صراحة تحت سيطرة الحكومة الزمنية. لقد كانت فلسفة مارسيليو السياسية تجديدا لنظرية دولة المدينة، وقدتها على تنظيم كل فروع النشاط والحضارة فيها. وهى تعبر فى هذا الخصوص عن أصدق شكل للفلسفة الأرسطوطالية التى تأخذ بالمذهب الواقعى، وهى التى كانت نتاج الفلسفة فى العصور الوسطى. كما أنها توحى بإحياء وثنية عصر النهضة فى إيطاليا، تلك الوثنية التى بلغت الذروة فى كتابات ماكيافلى بعد ذلك بقرنين من الزمان. والحقيقة أن نظرية مارسيليو فى جملتها تمثل شيئا أقرب ما يكون إلى حل وسط. ففيها يظهر الأفراد كأعضاء فى منظمتين، الدولة والكنيسة، غير أن هذه النظرية ذاتها تجرد الكنيسة من سلطتها، وإن كان مارسيليو قد احتفظ بالفكرة القائلة بإمكان وجود إيمان عام ونظام كنسى شامل. فالدولة كما يراها ليست إذن نظاما زمنيا منفصلا يتحتم عليه أن ينفض يده من كل ما يتعلق بالعقيدة الدينية لأن الكنيسة التى يتبعها ليست مجتمعا اختياريا خالصا لا

يحتاج إلى قوة قهرية، وقد وضع المجتمع ذا الاكتفاء الذاتي الذي ينادى به فى مركز خطر؛ إذ جعله وكيلا لكنيسة ليس لها شأن بالمصالح الدنيوية. وقد ترك للتجربة أن تكشف عن استحالة قيام مثل هذا الوضع. فيسهل دحض ادعاء البابا بالسلطة المطلقة التى يتمسك بها باعتباره مطلبا خياليا من المطالب الروحية، على شرط أن تمنح الحكومات الزمنية رعاياها قسطا أكبر من الحرية الدينية يفوق كثيرا ما خطر ببال مارسيليو.

وليام وحرية الكنيسة

تبدو طبيعة الصراع ضد سلطة البابا المطلقة فى القرن الرابع عشر أكثر وضوحا وتفصيلا فى كتابات وليام أكام[١٦] المعاصر العظيم لمارسيليو عنها فى كتاب «المدافع عن السلام». غير أن نظريات وليام أقل كمالا وتنسيقا من نظريات مارسيليو، يضاف إلى هذا صعوبة سبر غورها؛ ذلك لأنها منتشرة فى مؤلفات جدلية كبيرة الحجم . ولم تكن الفلسفة السياسية يوما من الأيام الهدف الأول لوليام أكام، فقد كان أولاً وأخيرًا من علماء المنطق الجدلى والفقه الدينى. ونظرا لأنه لم يحاول أن يضع نظريات ثابتة ومنظمة عن نظام الدولة فإن آراءه تبدو أقل حذلقة من آراء مارسيليو. وربما كان أصح وصف له أنه كان أكثر من مارسيليو تمثيلا لثورة جزء عظيم من الرأى العام المسيحى ضد سيطرة البابا التى كان يراها وليام شرًا مستطيرًا على الكنيسة وعلى أوروبا. وكان وليام يمثل بصفة خاصة آراء ذلك النفر من طائفة الفرنسيسكان، وكانوا يسمون بالروحيين، الذين كانوا يدافعون عن مبدأ فقر رجال الدين فحرمهم البابا جون الثانى والعشرون لذلك من رحمة الكنيسة. ولذا يعد وليام لسان حال نوع من المفكرين برزت آراؤهم فى الكتابات السياسية فى القرون التالية. وكانوا يعدون أنفسهم أقلية مضطهدة، من أجل حرية ضمائرهم، وتوجيههم النداء باسم الحرية إلى الرأى العام المستنير لينقم على السلطة القائمة إذ ذاك. وعلى ذلك كانت مشكلته فى جوهرها هى تقرير حقوق الرعايا ضد حكامهم، والحد من سيادة البابا فى مسائل العقيدة، وتأييد حق الأقلية فى مقاومة العنف والإكراه، فسيادة البابوية

فى رأيه تعد إلحادًا من الوجهة الدينية، وهى فى نظره قد أدت إلى الاعتداء على حقوق لحكام الزمنيين. غير أن الأمر الأخير لم يكن فى نظر وليام أهم ما فى الموضوع، لأن هدفه الأول هو تأييد استقلال المسيحيين المؤمنين ضد ادعاءات بابا خارج على الدين. وكانت المشكلة محصورة بين الكنيسة العالمية والكنيسة الرسولية (البطرسية) و «كنيسة أفينون».

ويصح القول بهذه المناسبة أن موقف وليام الفلسفى العام لم يخل من أهمية؛ فإن انهيار الصرح المحبوك الأطراف الذى جمع توماس فيه بين العقل والإيمان والعلم والفلسفة والدين لم يكن نتيجة للجهود التى بذلت لتحرير العقل بقدر ما كان نتيجة للجهود التى بذلت لتحرير الدين. وفشلت خطة توماس الجريئة التى جمع فيها بين الإيمان والعقل أثناء حياته فى الحصول على تأييد من معاصريه ومنهم دنز سكوتس كبير فلاسفة الفرنسيسكان الذى صار وليام على طريقته. وإذا قورنا بتوماس فإنهما حددا التمييز بين العقل والإيمان تحديدا دقيقا. ويرجع هذا الفرق الواضح إلى أنهما كانا يعتبران علم اللاهوت أمرا يختص بأشياء فوق الطبيعة يعرفها الدين عن طريق الوحى ولها فوائد أخلاقية، على حين حصرا الفلسفة فى الحقائق النظرية التى يستطيع الإنسان أن يستوعبها بعقله الطبيعى بغير مساعدة ما. وهذا الاتجاه فى التفكير شبيه بذلك الذى بلغ الذروة فى فلسفة ابن رشد كما فهمت من ترجمتها اللاتينية، وقد سبق الكلام عن تأثيرها فى أرسطوطالية مارسيليو، لكن أتباع وليام ظلوا مصدر قلق بعض الشيء داخل حدود العقيدة السليمة. ومع أنهم تمسكوا بأنه لا يمكن إثبات بعض اليقينيات الهامة مثل الله والخلود، إلا أنهم لم يذهبوا إلى المدى البعيد الذى ذهب إليه مذهب ابن رشد فى إقراره مبدأ الحقيقة المزدوجة. وكانت النتيجة النهائية على كل حال هى هدم نظام توماس، فقد اكتسب العقل حريته عندما ترك للإيمان أن يسيطر على عالم واسع مجهول. ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتمييز بين العقل والإيمان. التمييز بين العقل والإرادة، وكلاهما من اختصاص علم النفس والدين. وعند وليام أن الإرادة، سواء فى ذلك إرادة الله وإرادة الإنسان، عبارة عن قوة وقدرة تلقائية على العمل غير مرتبطة بأى سبب، وقد ساقه

تفكيره هذا إلى القول بأن الفرق الأدبى بين الخير والشر متروك لإرادة الله، ولتأثير هذا الرأى فى نظرية القانون أهمية كبرى، إذ أنها توحد بين القانون والأمر التشريعى، ولكن يأتى بعد ذلك السؤال عن المدى الذى ذهب إليه وليام فى إقحام آرائه الميتافيزيقية فى نظريته القانونية[١٧].

كانت نظرية وليام السياسية محافظة فى مقوماتها الجوهرية. بالرغم من اتجاه فلسفته فى جملتها وجهة هدامة. وهو فى سعيه إلى تأييد الحرية المسيحية ضد سيطرة البابا لم يخرج عن دائرة الأفكار التى كانت سائدة فى زمانه. فقد دلل على أن سلطة البابا المطلقة بدعة وإلحادًا. وأورد فى ذلك آراء قال عنها بحق إنها مقبولة لدى الجميع. وكانت حجة وليام قائمة على التمييز القديم بين السلطتين الزمنية والروحية واستقلال كل منهما. وافتراض قيام مثل هذا الاستقلال حينما كان لدى كل من السلطتين ذلك القدر الكبير الغامض من البصيرة وحسن التصرف لإصلاح أخطاء الأخرى. وبدا له أنه يمكن تحقيق التعاون المتبادل وحسن المعاشرة بين السلطتين على شريطة أن تعمل كل منهما داخل الحدود التى وضعها للقانون السماوى والقانون الطبيعى. ولقد حتمت عليه الظروف التى كان يكتب فى ظلها أن يطالب بإيجاد نظام يقوم على أسس نيابية يكبح جماح ماكان يعتبره استعمالاً للسلطة البابوية بصورة استبدادية. غير أنه لا مانع عنده من أن يكبح البابا جماح نفسه إذا كان يمتلك قدرًا كبيرًا من حسن التصرف، غير أن هذا لا يتوافر إلا فيمن يمكن أن يعترف بأنهم بابوات صادقون بكل ما فى هذه الكلمة من معنى. وبعبارة أخرى لم يهتم وليام كثيرًا بتحديد التعريف القانونى للسلطتين؛ فقد كانت المشكلة الجوهرية عنده فقهية دينية وليست قانونية.

ويمكن أن نلاحظ عدم تحديد مشابه فى معالجته لموضوع الإمبراطورية، فهو ينكر بالطبع أن سلطة الإمبراطور مستمدة من البابا، وينكر أن حفل التتويج يزيد فى سلطة الإمبراطور الشرعية. كما ينكر أن تصديق البابا على الانتخابات ضرورى لإثبات صحتها، وبعبارة أخرى أرجع وليام سلطان الإمبراطور إلى الانتخابات ذاتها، فإن مجمع الناخبين يمثل «الشعب» ويتحدث باسمه. وبهذا

المعنى العام يرى وليام أن سلطة الإمبراطور . وفى الحقيقة أية سلطة ملكية . تنبع من رضا جماعة موحدة من الرعايا، تعبر عنه بوساطة رجالاتها من الزعماء. ووليام نظرا لنزاعه القائم مع البابا يسند إلى الإمبراطور سلطات قوية تمكنه من التدخل لإصلاح الكنيسة، غير أنه يتمسك بأن هذه السلطات استثنائية ولا تستخدم إلا فى حالات الطوارئ والأزمات مثل الأزمة التى كان بصددها. وعلى العموم فهو يقف فى وصف التمييز التقليدى بين السلطتين تاركا مشكلة تعريف وتحديد كل منهما كما هى، وكذلك لم يكن عنده شىء معين يقوله عن العلاقة بين الإمبراطور ومملكتى فرنسا وإنجلترا، وهو إن سلم للإمبراطور بنوع من الأسبقية الغامضة على باقى الملوك إلا أنه، وهو الإنجليزى، لم يكن يحمل أية عاطفة نحو ألمانيا. وتخلو كتاباته من أى أثر للشعور القومى كذلك الذى ظهر فى كتابات الفرنسيين فى الدفاع عن فيليب الجميل، كما تخلو من التحمس لدولة المدينة الذى يمكن لمسه فى كتابات مارسيليو، وقد دل بذلك على وقوفه فى صف التقاليد القديمة التى كانت تسود العصور الوسطى.

والأساس الذى قامت عليه نظرياته السياسية هو الكراهية الشديدة التى كان يشعر بها أهل القرون الوسطى نحو السلطة الاستبدادية أو القوة التى تتعدى الحدود التى رسمها القانون، وفى هذا تتفق آراؤه مع آراء القديس توماس. ففى نظر الرجلين تشمل مجموعة القوانين إرادة الله التى نزلت بطريق الوحى، وقواعد العقل الطبيعى، ومقومات المساواة الطبيعية والتجارب المشتركة بين الأمم المتحضرة كما أنها تضم العادات الخاصة وقوانين أمم معينة. وتكون هذه القوانين فى مجموعها نظامًا واحدًا مرنًا فى تفاصيله متمشيًا مع تغييرات الوقت والظروف ولكن بدون خرق للمبادئ الأساسية. فينطوى قانون كل أمة تحت هذا النظام، الذى يرفض أن يقبل شيئا يخالف القانون الطبيعى، ولو أنه قابل للتكيف كما ظهر ظرف جديد، وذلك بفضل روح العقل والعدل التى تسود. وعلى ذلك فالقانون يملك إمكانيات لمواجهة كل طارئ، كما أنه لا يسوغ ممارسة السلطة إلا العمل للصالح العام والتمشى مع العدالة الطبيعية والأخلق الصحيحة. فإذا لم تعمل السلطة على هدى هذه الأهداف كانت سلطة مستبدة، وكانت الحكومة .

كما قال القديس أوغستين - عبارة عن «لصوصية سافرة على نطاق واسع». ويمثل هذا الرأى الفكرة السياسية التى سادت فى القرون الوسطى، وهو أيضا السر فى مقاومة وليام الشديدة لأعمال البابا، فقد تعدى البابا جون حدود سلطته ووضع مبادئ تحدى بها الكتب المقدسة واعتدى على الحقوق الخالدة للحكام الزمنيين وللمسيحيين فى كل مكان[١٨]. وبذلك أصبح البابا الذى يسمى نفسه «خادمًا لعبيد الله» مجرد طاغية مستبد.

نظرية المجمع الكنسى

كان وليام يمثل، فى إيمانه بعظمة القانون، عقيدة الناس فى القرن الرابع عشر. أما السر فى شهرته فأساسه معارضته الثابتة لما كان يسميه بالاستبداد داخل الكنيسة، إلى جانب دفاعه عن الحرية المسيحية، وبصورة عرضية بسبب رغبته فى إنشاء حكومة للكنيسة تفصل بطريقة أقل استبدادا وتعنتا فى جميع المسائل الخاصة بالعقيدة والطقوس المسيحية القابلة للأخذ والرد. غير أنه كان فى هذا المقام أيضا معنيا بالقضايا النظرية، أكثر من عنايته بشكل الحكومة. فكان موقفه فى جوهره موقف المدافع عن حرية النقد العلمى وعن رأى المسيحية المستنير فى أوامر السلطة القائمة، ووجد نفسه فى محنة، فالبابا الذى يدعى التنزه عن الخطأ ويوافقه كثير من الناس على هذا الادعاء، ليس فى رأيه سوى مارق. ونتج عن هذا أن أحكام البابا لم تكن سليمة دائما. وقد رأى وليام، كما رأى معظم رجال القرن الرابع عشر الساخطين على الكنيسة، أن لا مخرج من هذه الورطة إلا بإنشاء مجلس عام يحد من سلطة رجال الكنيسة ويضع لها القواعد الدستورية. ومع بداية الانقسام العظيم الذى حدث سنة ١٢٧٨ أضحت هذه المشكلة أهم مسألة فى السياسة الكنسية. وقد مهدت لها نظريات وليام مثلما مهدت لها نظريات جون باريس ومارسيليو. ولكن وليام كان جادًا فى اعتقاده التمكن من حل المشكلة المنطقية بأية وسيلة عملية. ولم يكن مستعدًا لأن يسلم للمجلس العام بالتنزه عن الخطأ، وهذا ما لم يسلم به البابا. فمن الممكن أن يخطئ المجلس أيضا. ولو أنه أقل تعرضا للخطأ لأنه يمثل الحكمة المسيحية.

وكان وليام يطرح فى الحقيقة سؤالا أكبر للبحث، وهو: كيف يستطيع بنو الإنسان أن يعرفوا على وجه التأكيد أن ما وصلوا إليه هو الحق المطلق؟

أما وليام فلم يخامره كثير من الشكوك بشأن هذه النقطة. فكان يؤمن مثل سائر الفلاسفة العلماء إيمانا ضمنيا بالعقل. كما كان يثق باستطاعة العقيدة المسيحية أن تقيم الدليل على صحتها بما فيها من قوة كامنة. وكان يرى أن الفصل النهائى فى المسائل النظرية القابلة للأخذ والرد إنما يتمثل فى تلك الروح الحية التى ظلت تهيمن على الكنيسة على مر الأيام والسنين من تاريخها وهى تتلقى الوحى الإلهى. والمصدر الوحيد لدراسة هذا الوحى هو الكتاب المقدس الذى تتضاءل بجانبه منشورات البابا وقراراته، وقرارات المجالس أيضا. واعتقد، كالبروتستانت الأول، أن العلم الصحيح والبحث الأمين هما دعامة الحق الذى يستهوى قلوب الرجال المخلصين. فالبحث ليس حقا فحسب، وإنما هو واجب أيضا. ويقوم الراسخون فى الحكمة، وليس السلطة الحاكمة، بالفصل فى الأمور. ولم يعط وليام لمسألة الحرية المطلقة للعقيدة أية أهمية لأنه كان يعتقد أن البحث الصحيح كفيل بإظهار ما ينبغى الإيمان به. ولكن يجب أن تكون هناك حرية البحث، وضمنيا يجب أن تكون هناك أيضا حرية الحكم على الأشياء. من هنا كانت أهم مشاكل الجيل فى نظره هى الحد من استبداد البابا. وكان يرى أنه لن يقوم سلام بين البابا والبلاد المسيحية إلا إذا اتحد رجال الكنيسة ووضعوا حدودا عادلة لسلطة البابا وسيطرته. وللوصول إلى ذلك رأى أن أحسن السبل هو إقامة حكومة دستورية للكنيسة بوساطة مجلس عام يمثل أفضل المسيحيين علما وعقيدة.

واقترح وليام أن يكون التمثيل بالمجلس تمثيلاً واسعًا، وقال فى صراحة إن المجلس يجب أن يشمل رجالاً من العامة وآخرين من القسس، كما لم ير مانعًا من وجود النساء فيه. ويجب أن يكون أساس التمثيل فيه ذلك العدد العظيم من الطوائف مثل الأبروشيات والأديرة ومجالس الكتدرائيات وغيرها ممن يملكون حق عضوية الكنيسة. ومن المؤكد أنه لم يفكر فى تمثيل المسيحيين كأفراد أو وحدات أو سكان مناطق معينة. ويقول بأن أية جماعة تستطيع العمل بنفسها

ككل، كما تستطيع أن تعمل عن طريق ممثليها. ولذلك فإن اقتراحه يرمى بشكل عام إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم التمثيل غير المباشر: فتنتخب الطوائف الدينية فى كل منطقة مناسبة كالأسقفية أو الملكة من يمثلها في مجمع كنسى إقليمى يقوم بدوره بانتخاب ممثلين له فى المجلس العام. وهذا المشروع، وإن كان ينقصه التنظيم إذا قورن بنظام الانتخابات الحديث، إلا أنه يمكن تنفيذه ما دامت الطوائف المكونة للمجلس مميزة بوضوح ومتحدة فى الوقت ذاته. والواقع أن وليام استمد مشروعه من التجارب التى شاهدها فى أيامه فى الكنيسة والدولة. فكانت برلمانات القرون الوسطى تمثل مختلف مناطق الملكة، كالمدن والمقاطعات، على أساس أنها جماعات وهيئات موحدة لا كأقاليم ومراكز. وربما كان مشروعه الخاص بالمجلس العام يقوم أساسًا على وضع الحكم فى يد أكبر طائفتين من طوائف الرهبان التى تعيش على العطايا والهبات. فقد قامت الأقاليم بتنظيم بيوت الرهبان والدومنيكان فيها. وما إن حل منتصف القرن الثالث عشر حتى كان هناك نظام انتخابى متين لانتخاب الأعضاء اللازمين للجمعيات المختلفة. أما طائفة الرهبان الفرنسيسكان التى كان وليام ينتمى إليها، فقد اتبعت طريقة مشابهة لهذه. وفى خلال القرن الثالث عشر انتشرت هذه الطريقة الانتخابية بين مختلف طوائف الرهبان فى الأديرة[١٩]. فكان الغرض من مشروع المجمع الكنسى أن يسود الكنيسة نظام كان معروفًا من قبل، يتلاءم مع فكرة شاعت فى ذلك العصر تقول بأن الهيئات الموحدة تستطيع أن تعمل وتتحدث كوحدات. ولكن لسوء الحظ قامت عقبات خاصة حالت دون نجاح تطبيق هذا النظام على الكنيسة كلها مع أنه كان من الطبيعى أن يأخذ المصلحون الدينيون بهذا النظام.

كانت فلسفة وليام أكام السياسية أحسن مثل لحالة الفكر السياسى فى منتصف القرن الرابع عشر سواء فى ذلك ما لاحظته هذه الفلسفة وما عجزت عن رؤيته أو غفلت عنه. واستمرت فلسفته هذه تدور داخل حدود المناقشات القديمة التى دارت حول العلاقة بين السلطة التنفيذية والسلطة الدينية مع أن الزمن الذى كان يمارس فيه البابا رقابة شبه عامة على الحكومات الزمنية كان

قد ولى. أما الجديد فيها فهى أنها أقحمت فى المناقشات السياسية العلاقة بين الملك ورعاياه، وكذلك حق الرعايا فى مقاومة الملك إذا أتى أمرًا يمس ضمائرهم دفاعا عما يعتقدون أنه العقيدة المسيحية الحقة. وكانت طبيعة مثل هذه المشكلة تقضى بعلاجها داخل الكنيسة أولاً. وكانت نظرية سلطة البابا المطلقة أول طلب محدد فى العصور الوسطى يخول للبابا الحق فى ممارسة سلطة مطلقة ذات سلطان قوى. وهى لهذا السبب كانت كريهة غريبة على عقيدة الناس وعاداتهم، وكذلك تطبيقها فى القرون الوسطى. وعندما وقع النزاع بين البابا والرهبان الفرنسيسكان زادت العداوة لهذه النظرية، إذ أنها اعتبرت تحديا للتقاليد القديمة والعقائد السائدة، وأجمع الناس على مقاومتها. وقد أوجد الانقسام العظيم الذى تلا ذلك أول نزاع شديد فى الكنيسة بين المطالبين بحق البابا فى السيطرة والمنادين بمبدأ قيام حكومة دستورية نيابية.

الهوامش الفصل (الخامس عشر)

(١) Following what that they believed to be the priciples of St. Francis, a considerable part of the Order held that renunciatipon of property beyond the bare needs of subsistence was necessary to the proper performance of spiritual offices. John XXII declared the position heretical, deposed and excommunicated the General of the Order, and altered its rules. Three chief figures in this controversy Michael of Cesena, Bonagratia of Bergamo, and William of Occam-became supporters of the emperor.

(٢) A list comprising sixty titles is given by R. Scholz, Unbekannte kirchen-politischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354). Bibliothek des kgl. preussischen historischen Instituts in Rom, Vol. X (1914), pp. 576ff.

(٣) See C.H. Mc Ilwain, op. cit., pp. 288ff., with references there given.

(٤) Completed in 1324. There are two modern editions, one edited C.W. Previté - Orton (Cambridge, 1928) and one edited by Richard Scholz (Hannover, 1933), and an English translation by Alam Gewirth, Marsilius of Padua, the Defender of the peace (New York, 1956). About 1342 Marsilio wrote a shorter work, called Defensor minor, first edited by C. K. Brampton, (Birmingham, 1922). The papal author with Marsilio. There have been numerous efforts to distinguish pars witten by John, but both the recent editors (without denying that the two min collaborated) are emphatic in asserting unity of authorship, both on stylistic grounds and because of the well- knit structure of the book.

(٥) See, for example, Defensor pacis, I, i, 2 and 3.

(٦) Since John of Jandun was the chief representative of the Averroist tradition at Paris in the first quarter of the fourteenth century, there has been a tendency to trace to him passages having this tone, and indeed the part of the work dealing directly with

Aristotle. But as Scholz remarks, there is no reason why Marsilio should not have been as much an Averroist as John. Besides paris, Padua was the chief center of Averroist teaching, and Marsilio had certainly studied there. See Scholz's edition, p. liii, The authoritative work on Latin Averroism is P. Mandonnet's Siger de Brabant, 2 vols, 2nd ed., Louvain, 1911. Siger certainly lectured on the Politics, for pierre Dubois heard him (De recuperatione terre sancte, sect132) but no Averroist commentaries on the work are known. The connection between Averroism and the denial of secular power to the pope is stressed bu Martin Grabmann, "Studien über das Verhaltnis von kirche und Staat" Sitzungsbericht: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophich- historisch Abtl., 1934, Heft 2.

I. ix. (٧)

I. iv. 3. (٨)

See Martin Grabmann, "Der Lateinische Averroismus des 13. Jahr (٩)
hunderts and seine Stellung Zur christilichen weltanschauung" Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der wissenchaften, Philosophisch- historische Abtl, 1931, Heft 2.

I. vi. 8. (١٠)

Defensor minor, i. 2. (١١)

Ibid. 4. (١٢)

Defensor pacis, I. xii. 3. (١٣)

Defensor minor, xii. I. (١٤)

The words et qualitate were omitted from the earlier printed edition. on the meaning of (١٥)
the two expressions discussed in this paragraph see Mcllwain, op. cit, pp. 3ooff.

There is no collected edition of the works of William of Occam but his political writings (١٦)
are in process of being published: Guillelmi de Ockham opera politica, ed. by J. G. Sikes Vol. I (1940), III (1956). Several of his tracts, not perviously published, were printed with analyses by Richard Scholz in Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des bayern (1327 - 1354), Bibliothek des lgl. preuss. historischen Instituts in Rom, Vols. IX (1911), X (1914). One of these, Deimperatorum et pontificum potestate, was edited also by C. Kenneth Brampton, Oxford, 1926, re-issued 1930. Both editions of this work lacked the final chapter, which was separately printed in Archivum Franciscanum Historicum anno XVII, fasc i, p. 72. Atract of which the last part is lacking., Breviloquium de potestate papae, was edited by L. Baudry in Etudes de philosophie médiévale, Vol . XXIV (1937) The largest collection of William's controversial teacts is contained in the second volume of Melchior Goldast's Monacchia Seneti Imperii Romani, 3 vols, Hanau and Frankfort, 1611-14. re-issued 1621 and 1668.

See O. Gierk, Political Theories of the Middle Age, trans, by F. W Maitland pp. 172.n. (١٧)
256. M. A . Shepard, "William of Occam and Higher Law" American Political Science Review, Vol. XXVI (1932), p. 1009. takes issue with Girеke.

See the account of William's theory of the higher law by M. A . Shepard, cited above, in (١٨)
the Am. Pol. Sci. Rev, Vol. XXVI (1932), pp. 1005ff., and Vol. XXVII (1933). pp. 24 ff. I am unable to see that william added materially to the prevailing belief of his time in respect to the sanctity of law.

Ernest Barket, The Dominican Order and Convocation (1913). Part 1. on the growth of (١٩)
representative institutions see C. H. Mcllwain "Mediaeval Estates", in Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932), ch. 23.

Selected Bibliography

The Dominican Order and Convocation: A Sudy of the Growth of Representation in the Church during the Thirteenth Century. By Ernest Barker. Oxford, 1913.

Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham" by C.C. Bayley. In the Journal of the History of Ideas, Vol. X. (1949), pp. 199-218.

"Marsiglio of Padua. Part I. Life", by C. Kenneth Brampton. In the Eng. Hist. Rev., Vol. XXXVII (1922), p. 501.

The De imperatorum et pomtificum potestate of William of Ockham. Ed. by C. Kenneth Brampton. Oxford, 1927. Introduction.

A History of Mediaeval Political Theoty in the West. By R. W. Carlyle and A J. Carlyle. 6 vols. London, 1903 - 1936. Vol. VI part I.

The Mediaeval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker. By Alexander Passerin d'Entréves. Oxford 1939. Chs. 3, 4.

Marsilius of Padua, the Defender of Peace. By Alan Gewirth. 2 vols. New York, 1951- 1956.

Reason and Revelation in the Middle Ages. By Etienne Gilson. New York 1938.

The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers. Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1023. ch. 7.

"Ockham as a Political Thinker" By E. F. Jacob. In Essays in the Conciliar Epoch. Manchester, 1943.

La naissance de l'esprit laique au déclin du moyen âge. By Georges de Lagarde. 6 vols. Vienna and Paris, 1934 - 1946 Vol. II, Marsile de padoue, ou, Le Premier théoricien e l'état laique; Vols. IV - VI, L'individualisme ockhamiste.

Mediaeval Political Ideas. By Ewart Lewis. 2 vol. New York. 1954.

"Ockham's political Philosophy" By J. B Morrall. In Franciscan Studies, Vol. IX. (1949), pp. 335-369.
Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning By R. L. Poole, 2d ed. rev. London, 1920. ch.9.
Marsilius of Padua By C. W Previté- Orton. British Academy Annual Italian Lecture, 1935. Oxford 1936.
"Marsiglio of Padua. Part II. Doctrine" By C. W. Previté- Orton. In the Eng. Hist. Rev., Vol. XXXVIII (1923), p. I.
Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des bayern (1327 - 1354). By Richard Scholz. 2 vols. Rome, 1911-1914.
"William of Occam and the Higher Law". By Max A. Shepard. In the Am Pol. Sci. Rev., Vol. XXVI (1932), p. 1005; Vol. XXVII (1933), p. 24.
"Ockham, the Conciliar Theory, and the Canonists" By Brian Tierney In the Journal of the History of Ideas, Vol. XV (1954), pp. 40 - 70
Mediaeval Papalism: The Political Theories of the Mediaeval Canonists. By Walter Ullmann. London, 1949.
"Germany: Lewis the Bavarian" By W. T. Waugh. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932), Ch. 4.

الفصل السادس عشر

اشتد النزاع، فى خلال القرن الذى تلا ظهور كتابات وليام أكام، حول سلطة البابا المطلقة فى الكنيسة، وانتشر فى أرجاء القارة الأوروبية، وأصبح حديث الناس وموضوع جدلهم. ولم تكن مشكلة السلطة البابوية المطلقة مجرد قضية نظرية لا تمس إلا الحقوق لرعايا البابا من رجال الكنيسة، وإنما كانت تعنى تضييق الخناق على الجهاز الحكومى كله، بما فى ذلك إشراف البابا على منح الاقطاعيات، وسحب القضايا الكنيسة إلى المحاكم البابوية، وتحويل مبالغ ضخمة من المال إلى الخزانة البابوية. هذا وقد أصبح الترف الذى تنعم به حاشية البابا وانتشار الرشوة فى حكومة الكنيسة محل انتقاد مر ظل قائمًا إلى أن جاء عهد الإصلاح. ومما زاد الطين بلة وقوع ذلك الانقسام العظيم الذى استمر من سنة ١٣٧٨ إلى سنة ١٤١٧ حتى ليصعب على الإنسان أن يصف شناعة تأثيره فى الرأى العام فى كل مكان فى أوروبا. فلا شك أن رؤية اثنين، وأحيانًا ثلاثة من البابوات، يتنافسون ويتبادلون أقذع الشتائم، ويلجأون إلى مختلف ألوان الاحتيال السياسى، فى الوقت الذى لم يكونوا فيه يزيدون على مجرد ذيول لبعض الأسر المالكة، وللمطامع القومية، كان لها الأثر الأكبر فى هدم ذلك الاحترام التقليدى الذى كان يكنه الناس للوظيفة البابوية. وعلاوة على ذلك فشا الفساد والانحلال فى النظام الكنسى جميعه، نتيجة للانقسام العظيم نفسه، مما أسهم فى تلطيخ سمعة رجال الدين بوجه عام. وتعتبر شخصية مانح

الغفران وشخصية المحضر، اللتين صورهما تشوسر Chaucer، خير مثال لما كان عليه أولئك الطفيليون من رجال الكنيسة فى رأى أدباء القرن الرابع عشر.

إصلاح الكنيسة

وهكذا ظهرت مشكلة الحكم - فى الكنيسة وليس فى الدولة إذا أردنا الدقة. وكان من المؤكد أن تكون هذه المشكلة محل جدل ونقاش فى جميع أنحاء أوروبا وأن يكون الجدل من جانب أناس من جميع الطبقات ومختلف مراتب التعليم. وكانت الرغبة التى أجمع عليها الناس هى «إصلاح الكنيسة إصلاحا يشمل الرأس والأعضاء». ويمكن أن يقال بحق إن هذه المناقشة العامة كانت أول حركة عظيمة فى سبيل التربية السياسية للناس، فترى ويكليف Wycliffe (حوالى ١٣٢٠ - ١٣٨٤) فى إنجلترا، وجون هس John Hus (حوالى ١٣٧٣ - ١٤١٥م) فى بوهيميا قد اجتذبا إليهما عددا عظيما من الأتباع وانتشرت تعاليمها ولم تقتصر على الفئة التى كانت تستطيع فهم فلسفتهما العلمية الغامضة، غير أن ويكليف التقط بطريق مباشر الأفكار التى تضمنتها الكتابات الجدلية التى سادت فى عصر لويس البافارى، وعن ويكليف أخذ جون هس. ولقد استنكر المرسوم البابوى سنة ١٣٧٧ النتائج التى وصل إليها ويكليف واتهمه بأنه أخذها عن مارسيليو «السيء الذكر»، فى حين اعترف ويكليف نفسه بأنه مدين بهذه النتائج لوليام أكام وللفرنسيسكان الروحيين. ولقد بدت المسائل القومية الخاصة بإنجلترا وبوهيميا فى أغراض كل من هذين المصلحين، ولكن بجانب هذا كانت هناك مسائل أخرى عامة مثل حق التملك، وفرض الضرائب على ممتلكات الكنيسة وفظاعة الضرائب البابوية. وكان تفكير هذين المصلحين متجها نحو

معارضة مظاهر الطقوس الدينية، واحتكار رجال الكنيسة للسلطة الروحية، وسلطة البابا المطلقة. ومع أنه ليست لهما نظرية واضحة المعالم عن حكومة الكنيسة، إلا أنهما اتفقا في تعريف الكنيسة بأنها عبارة عن جميع المسيحيين من العامة والكهنة. وكانت الكنيسة، وليس رجال الدين، هي التي تلقت القانون السماوي والسلطة الروحية. فالرباط الروحي الذي يربط هذا المجتمع، ذلك الاتصال المباشر بين المؤمن وربه، وهو ما يعبر عنه المؤمن بإيمانه وقيامه بالأعمال الصالحة، هو المظهر الحقيقي للدين، وليست الاحتفالات أو السر المقدس. «فليس القسيس من ارتدى اللباس والقلنسوة، ولكن القسيس من أمده المسيح بقوة من عنده». ومن رأيهما أن الكنيسة، لكي تكون مجتمعا تاما صالحا، يجب أن تضم جميع القوى اللازمة للنهوض بذاتها. ولهذا السبب كان من حق العامة أن يصلحوا من فساد رجال الدين.

وعلى هذا اتخذت مسألة استقلال الكنيسة وكفايتها الذاتية في المسائل الروحية تكأة للقيام بحملة ضد رجال الدين، والأغرب من هذا أنها صارت وسيلة لتقوية السلطة الزمنية في الوقت ذاته. وكانت العوامل التي أدت إلى هذه النتيجة بسيطة. ذلك أن أي مصلح رأى أن لابد له من الاستعانة بالملك وسلطته القهرية لحمل البابا ورجال الدين على الإذعان لتنفيذ الإصلاح. وكان هذا هو السبب الذي جعل مارتن لوثر يلقي بنفسه في أحضان أمراء الدنيا وجعل الحق الإلهي للملوك جزءا من الفلسفة اللوثرية والإنجليكانية. حتى لقد اضطر ويكليف إلى السير في هذا الاتجاه في القرن الرابع عشر بالرغم من أن الرأي العام قد استمر بعده أكثر من قرن يعلق الآمال في الإصلاح على إنشاء مجلس عام داخل الكنيسة. وقد كان ويكليف يقول[1] بأن الملك هو خليفة الله في الأرض، وأن مقاومته شر وإجرام. حتى الأساقفة أنفسهم يستمدون سلطتهم منه، وسلطته في هذه الدنيا أقوى أثرا وأكثر هيبة من سلطة القساوسة لأن السلطة الروحية لا تحتاج إلى أية قوة دنيوية أو أي متاع دنيوي. ومن هنا كان من حق الملك، بل وواجبه، أن يعالج أي فساد ينشأ في حكومة الكنيسة. وتعيد هذه اللهجة في الكتابة إلى الذاكرة الرسائل المسماة رسائل يورك York Tracts، كما تنبه إلى تلك

الحجة التى أدت بالملك فى النهاية لأن يصبح الرئيس الزمنى لكنيسة وطنية. وفى نهاية المطاف أصبحت السلطة الزمنية هى الفائز السياسى فى كفاح نشب ليجعل من الدين مسألة روحية فحسب، وكانت أول نتيجة لتحرير الكنيسة من سيطرة رجال الدين هى وضعها تحت سلطة الملك بصفة نهائية.

وقد أسفرت حركات الإصلاح التى قادها ويكليف وهس عن نقل مشكلة السلطة البابوية وما تفرع عنها إلى ميدان المناقشة العامة بين الجماهير. لذلك يجدر التنويه فى هذا الصدد بانبثاق نظرية شعبية فى المساواة بين الناس، تمت بصلة إلى المشكلة الدينية، وإن لم ترتفع إلى مستوى الفلسفة السياسية فى معناها الرفيع، وتتخطاها إلى مهاجمة التمييز الاجتماعى والاقتصادى بين الطبقات. وقد ظهرت هذه الآراء فى الثورات التى قام بها الفلاحون فى القرن الرابع عشر، فى فرنسا سنة ١٣٥١، وفى إنجلترا سنة ١٣٨١. وكانت هذه الثورات وهى وليدة الضغط الاقتصادى وتعسف الضرائب وتشريعات العمال، تحمل طابعا غامضا من التضارب بين مصالح الطبقات.

يوم كان آدم يحفر الأرض وحواء تقيسها شبرا بشبر.

من كان السيد وقتئذ؟

وحتى قبل ذلك استطاع الكاتب الأخلاقى الذى أتم «قصة الوردة» The Romane of the Rose أن يقول:

الكل عرايا وضعفاء واهنون

صغار وكبار، نبلاء وفلاحون

أليست طبيعة البشر هى ذاتها فى كل مكان؟

وهل يشك فى ذلك أى إنسان؟

ولقد كانت هذه الآراء تصطبغ فى أذهان الجموع الشعبية بصبغة دينية؛ إذ أنها كانت أفكار أناس بسطاء يؤمنون إيمانا حرفيا عميقا بأفكار الإخاء والمساواة التى جاءت بها المسيحية. أما مذاهب الإلحاد الخفية فقد ازدهرت بين أفراد

الطبقات البائسة مثل أتباع ويكليف (Lollards) فى إنجلترا والمتطرفين من أتباع هس فى بوهيميا. فوجد لدى أهل بوهيميا، خاصة، فكرة تقول بأن القانون المقدس الذى جاء به الإنجيل إنما هو نوع من الشيوعية، يعيش فى كنفه المسيحيون جميعا فى حرية ومساواة، بلا فارق فى المقام أو الامتيازات التى يفرضها القانون والأنظمة الوضعية. ولقد كان الاعتقاد بأن آراء ويكليف وهس، وقد نادت بمثل هذا التطرف، سببا فى استنكارها من جانب كثيرين ممن كانوا يرغبون بإخلاص فى إصلاح الكنيسة. ولم تكن هذه الأفكار الغامضة عن المساواة الاجتماعية ذات أهمية عملية فى القرن الرابع عشر، ولكنها تبين كيف أن حركة الإصلاح كانت تتحول إلى حركة شعبية بين أناس لا يعرفون إلا النزر اليسير عن الفلسفة العلمية المنظمة، وهو ما لم يعهد من قبل.

المجتمع المكتفى ذاتيا

لم تظهر جماعة الإصلاح عن طريق إنشاء مجلس عام للكنيسة، التى حضرت اجتماعات مجلس كونستانس Constance (١٤١٤ – ١٤١٨)، وبــازل Basel (١٤٣١ ـ ١٤٤٩)، أى عطف على هياج الجماهير، بل أظهرت نفورها من الأفكار المعتدلة التى كان يمثلها ويكليف وهس. وكان زعماء هذه الجماعة من أكثر الأعضاء نشاطا فى استنكار آراء هس، عند مناقشتها فى مجلس كونستانس. وكانت نظرية إصلاح الكنيسة بوساطة مجلس عام من صنع جماعة من العلماء[٢] تربطهم صلة قوية بجامعة باريس، عارفين تماما بكتابات السابقين أمثال چون باريس ووليام أكام. ولقد دلل على قصورها عن أن تصبح حركة شعبية فشلها وسقوطها بمجرد نجاح مجلس كونستانس فى القضاء على فضيحة الانقسام العظيم. فقد أجمع الشعور العام فى البلاد المسيحية على ضرورة إعادة وحدة الكنيسة، وإن لم يجمع بنفس القوة على تغيير المبدأ الذى يقوم عليه الحكم فى الكنيسة بإلغاء السيطرة التى يتمتع بها البابا. وفى الحق أن هذا الشعور العام عجز عن تنفيذ ذلك، لأن البلاد المسيحية لم تكن فى الواقع متحدة بدرجة تجعلها قادرة على خلق نظام من الحكم النيابى يشمل أوروبا كلها. ولقد أخفق

مجلسا كونستانس وبازل إخفاقا تاما فى وضع مشروع عملى لإنشاء حكومة دستورية، أما من وجهة نظر السياسة العملية، فإن الحركة تبدو، بعد هذا الحادث على الأقل، أقرب ما تكون إلى الدراسة الأكاديمية. فقد استطاع المنادون بإنشاء مجلس عام أن يصدروا قرارات ولكنهم أخفقوا فى إقامة أية حكومة. وبعد إزالة الانقسام العظيم كان مشروع إصلاح الكنيسة بوساطة مجلس عام لا يدخل بصفة مؤكدة فى نطاق السياسة العملية، بالرغم من أنه ظل حديث الناس حتى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وعلى ذلك فأهمية هذه الحركة من وجهة نظر الفكر السياسى تتلخص فى أنها كانت أول جدال عظيم للتفضيل بين الحكم الدستورى والحكم المطلق، وأنها مهدت ونشرت أفكارا استغلت فى حركات الكفاح التى قامت فيما بعد.

كان خصوم البابوية، من چون باريس إلى وليام أكام، قد تناولوا بالشرح ذلك المبدأ الذى اعتنقه المنادون بإنشاء المجلس العام، وهو وجوب أن تمتلك الكنيسة بوصفها مجتمعا كاملا، ذا اكتفاء ذاتى، جميع المقومات التى تكفل بقاءها وانتظام سير الحكم فيها، والقضاء على كل فساد. وعلى ذلك فالسلطة الروحية التى أغدقت عليها إنما تتركز فى الكنيسة ذاتها، أى فى طائفة المؤمنين كافة، باعتبارهم طائفة موحدة، وما رجال الدين فيها، ومنهم البابا، سوى مجرد وكلاء أو أعضاء يقوم المجتمع عن طريقهم بأداء وظائفه كاملة.

«وعلى هذا فعندما يقال إن البابا يملك سلطة عليا، يجب ألا ينصرف التفكير إلى البابا بشخصه، وإنما إلى المركز الذى يشغله فى المجتمع كله، حتى تكون السلطة الحقيقية ملكا للمجتمع وتمثل الأساس الذى يقوم عليه، ويكون البابا فى المجتمع بمثابة الراعى الأول (الوزير الأول) الذى يمارس هذه السلطة»[٤]

وقد ضم هذا المفهوم عدة أفكار، كان أقواها صراحة، فى نظر زاباريلا Zabarella على الأقل، هو الوضع القانونى للهيئة التى تعمل بوساطة مندوبين عنها والتى تضفى هى نفسها تلك السلطة على هؤلاء المندوبين، فتكون هى الهيئة التى تتكلم وتعمل عن طريق مندوبيها. وهناك أيضا إشارة خفية ملتوية إلى نظرية أرسطو الخاصة بالمجتمع ذى الاكتفاء الذاتى الذى يستطيع أن يقوم بكل

ما يلزم لبقائه، والذى يعتبر رخاؤه مبررا لكل الأعمال التى تعمل باسمه. غير أن ما قد يكون أهم من هذا وذاك هو ذلك الاعتقاد العميق الجذور، الذى رسخ فى أذهان الناس من قبل وذلك فى القرن الخامس عشر، بأن أى شعب، أو أى مجتمع، يملك قدرة ذاتية على أن يسن قوانينه وأن ينصب حكامه، وأن هذا الاعتقاد أو هذا القبول هو الذى يميز الحكم القانونى من الاستبداد. فيرجع حق أى مجلس أو أى جهاز نيابى فى العمل إلى أن هذا المجلس أو ذاك الجهاز ينوب عن المجتمع ويتحدث باسمه، وهذا أحسن مثل يضرب للدلالة على أن أية حكومة يجب أن تحوز الرضا الذى يكسبها القوة والسلطة اللازمتين. وقد حدث فى بداية الأمر أن كانت هذه الفكرة هى الرائد الذى يرشد المحلفين، فالمحلفون كانوا هم الممثلين الأكفاء الذين يعبرون عن صحة الإجراءات. وتختلف هذه الفكرة عن الأفكار التى يأخذ بها التشريع الحديث، فى أنها تنظر إلى الماضى وليس إلى المستقبل، وأن العادة من دون الإرادة هى التى تلزم الناس فى المجتمع.

الوئام والقبول

عنى نيقولاس كوسا Nicholas of Cusa بتنسيق الدفاع عن المجلس العام فى كتابه «الوفاق الكاثوليكى» De Concordantia Catholica الذى تقدم به إلى مجلس بازل سنة ١٤٣٣. والفكرة الأساسية التى يتناولها الكتاب هى العمل على التوفيق بين نظريتين لا تغليب إحداها على الأخرى، ولذلك فهو لا يبين جليا ما إذا كانت السلطة فى النهاية توضع فى يد البابا أو فى يد المجلس. ويرجع السبب فى علو قدر المجلس إلى أنه يمثل اتفاق الكنيسة كلها أكثر مما يمثله أى فرد واحد مهما تكن قيمته، وكان نيقولاس يدلل مستندا إلى ما استقاه من رجال القانون الكنسى على أن رضا المجتمع وموافقته ركن جوهرى من أركان القانون. ولما كان رضا المجتمع يظهر من تقاليده وعاداته (الرضا بالاستعمال أو العادة (approbatio per usum فإن المجلس، وهو يمثل المجتمع كله، أكثر قدرة من أى فرد على التحدث فى هذه النقطة، فكثيرا ما عجزت القرارات البابوية عن أن يصبح لها قوة القانون، لأنها لم «تحز القبول» من جانب الناس، وكذلك فإن أى

قانون يفقد قوته إذا ظل مهملا بدون تنفيذ لمدة طويلة. بل إن قبول المقاطعة الواحدة كان ضروريا حتى يصير أى حكم ملزما محليا لأهلها، إذا أنه «يجب أن يلائم كل قانون للبلد والمكان والزمان»[٥]. وعلى ذلك، فالحكم كله فى هذا المعنى العام يستند إلى رضا الناس.

«وتبعا لهذا، فما دام الناس جميعا أحرارا بالفطرة فإن كل سلطة تمنع الناس من فعل الشر وتقصر حريتهم على فعل الخير بطريق التخويف من العقاب، تستمد قوتها من رضا الناس وانسجامهم معها، سواء تمثلت هذه السلطة فى قانون مكتوب أو فى القانون القائم الذى يتمثل فى الحاكم. لأنه إذا كان الناس بالفطرة متساوين فى القوة ومتساوين فى الحرية، فإن السلطة الحقة تتأكد لفرد واحد على من عداه من الناس. وللحاكم نفس القوة الفطرية، لا يمكن إقامتها إلا باختيار هؤلاء الآخرين ورضاهم، مثلها فى ذلك مثل القانون الذى لا يقوم إلا على الرضا»[٦]

ولذلك يجب على الملوك أن يخضعوا «للميثاق العام للمجتمع الإنسانى» الذى يدينون له بوجودهم، ويتفق هذا التفكير تماما مع ما سبق أن اقتبسناه من براكتون Bracton فى فصل سابق من أن على الملك أن يخضع للقانون لأنه نفسه من صنع القانون.

إن الاتفاق فى الصيغة بين هذا الذى اقتبسناه من كلام نيقولاس وبين الآراء الثورية التى كانت متداولة فى القرن السادس عشر. وامتدت حتى القرن الخامس عشر، واضح جدا، ولكن إذا أخذت بظاهر الأمر وبدون تحفظ كان فى ذلك ضلال السبيل. ولاشك فى أن آراء نيقولاس بشأن القانون الطبيعى وحقوق الرعايا كانت هى السلف المباشر للنظريات الثورية التى خلفتها وشاعت فيما بعد. فقد كانت هذه الآراء منذ القدم جزءا من تراث المجتمع الأوروبى. ولكن النقطة الهامة هى أن المنادين بإنشاء المجلس العام ومعهم من سبقهم من خصوم البابوية سلكوا بهذه الآراء مسلكا آخر. فاستخدموها لمهاجمة السلطة القائمة وقتئذ، واتخذوا من التقاليد والعادات درعا للدفاع عما كانوا يعتقدون أنه حرية قديمة موروثة ضد سلطة اعتبروها جائرة ومتعسفة. وظل هذا المنطق عنصرا

من عناصر النظريات الثورية التى جاءت فيما بعد فأمكن أن تستدل على ذلك من السهولة التى خلط بها المتطرفون (الراديكاليون) فى القرن السابع عشر الحقوق الطبيعية للإنسان بالحقوق التقليدية للرجل الإنجليزى. غير أن هناك خلافا جوهريا، فى المغزى على الأقل، بين نظرية نيقولاس ونظريات الحقبة الثورية. فقد كانت هذه النظريات الأخيرة تميل إلى القول بأن الرضا إنما يعنى الإيمان الفردى، من جانب البشر جميعا، كل فرد منهم يعمل كوحدة قائمة بذاتها. كان هذا المعنى فى القرن الخامس عشر غير مستساغ، نظرا لأن حق الإنسان فى أن يكون له ضمير خاص مستقل وعقيدة داخلية لم تكن له القوة التى بلغها بعد تفكك وحدة الكنيسة، بل إن تدبير المؤسسات والهيئات الاقتصادية والاجتماعية الموروثة لم يخلق بعد ذلك «الرجل الذى لاسيد له» والذى يمكن أن ينظر إليه على أساس أنه يعمل بوحى من قوة ذاتية خفية تدفعه إلى العمل. ولذلك كانت نظريات نيقولاس ترمى إلى تأكيد لحرية الطبيعية لذلك المجتمع الذى يوافق من تلقاء نفسه على إيجاد أنظمة وتقاليد ملزمة لأعضائه، ويصنع القانون وهو لا يشعر، ثم يعلن قبوله لكل هذا على لسان زعمائه الطبيعيين.

وبذا كان جوهر نظرية إنشاء مجلس عام أن الكنيسة جميعها، أى جميع المؤمنين، هى مصدر قانونها، وما البابا ورجال الدين سوى لسان حالها وخدامها. وهى تحيا بفضل القانون السماوى والطبيعى، ويخضع حكامها للقانون الطبيعى، كما يخضعون للقانون الذى ينظم حياة الكنيسة. ومن الحق والخير أن تقيد سلطة حكامها داخل الحدود التى رسمها هذا القانون، وأن يوقفوا عند حدهم عن طريق الهيئات الأخرى التابعة للهيئة الكنسية. ويجب على البابا أن يقدم مشروراته إلى هيئة نيابية للتشاور فيها وإجازتها، حتى يمكن أن «تقبل» من جانب الكنيســة. فإذا لم يفعل ذلك، أو حاول أن يغتصب سلطة تعلو على ما يلائم وظيفته، كان من العدل خلعه. والأسباب التى حددوها لخلعه ليست واضحة تماما، ولكن أقواها كان الإلحاد وهو التهمة التى حاول المنادون بإنشاء مجلس عام أن يلصقوها بأى بابا عنيد متمرد. وإن كان بعض الكتاب يرى أن بعض الذنوب الأخرى غير الإلحاد كافية لخلعه. وكان هناك إجماع على أن المجلس

العام يستطيع خلع البابا، وإن ذهب البعض إلى ما ذهب إلى چون باريس من أنه يجوز لمجمع الكرادلة أن يقوم بذلك. ثم إن نوع الحكم الذى اتخذه المنادون بإنشاء مجلس عام نموذجا لهم هو نظام الحكومة الدستورية فى العصور الوسطى بجمعيته المؤلفة من إقطاعيات، أو بمعنى أدق، نظام طوائف الرهبان الذى هو عبارة عن هيئات صغيرة تنتخب من يمثلها فى مجمع كبير يتكلم بلسان الطوائف كلها. ولو طبقت نظرية المجلس العام هذه تطبيقا عمليا على أى نوع من الحكم لكان من نتائج تطبيقها إيجاد مجلس عام يحكم كهيئة، أو تحويل مجمع الكرادلة إلى نظام يشبه نظام برلمانات العصور الوسطى. غير أن شيئا من هذا لم ينفذ عمليا.

ويجد الباحث فى طبيعة نزاع كهذا بعد وقوعه أنه من السهل القول بأن المشكلة تنحصر فيما إذا كان حق الفصل النهائى فى الأمور للبابا أو للمجلس غير أن وصف المسألة على هذا النحو تعوزه الدقة التاريخية، إذ أن المشكلة لم تتطور إلا فى أثناء النزاع. أما النزاع الذى أثاره المنادون بإنشاء مجلس عام فلم يتطور تطورا واضحا، كما حدث بعد ذلك فى انجلترا بين الملك والبرلمان. ويجب أن نذكر أن كل من زج بنفسه فى نزاع من هذا النوع كان على يقين من أنه يعالج حالة عاجلة طارئة يمكن إزالتها بدون إحداث تغيير جوهرى فى شكل الحكم القائم. واستمدت حركة المنادين بإنشاء مجلس عام قوتها الشعبية من رغبة الناس الملحة فى إزالة فضيحة الانقسام، ولما تم ذلك ضعف الحركة وكان هذا الضعف سببا فى تثبيت سيطرة البابا. أما السبب فى أن التمييز بين سلطة البابا وسلطة المجلس العام لم تتجل تماما فهو أن الرأى العام المعاصر كان ينفر من تركيز السلطة النهائية فى يد البابا، أو فى المجلس، أو فى أى عنصر من عناصر الحكومة الكنسية. وكانت القاعدة الأساسية لنظرية إنشاء مجلس عام، مثلها فى ذلك مثل الملكية فى العصور الوسطى هى أن الكنيسة، أو المجتمع، أو الشعب، جهاز يحكم نفسه بنفسه ويستمد قوته من جميع أجزائه. وبديهى أن مثل هذا الجهاز ليس له كيان أو وجود سياسى، ولا يمكنه التعبير عن رغباته إلا بوساطة عضو أو أكثر من أعضائه. وفوق هذا كانت النظرية نفسها تعارض فى انتخاب

هيئة واحدة تكون بيدها الكلمة الأخيرة فى جميع الأمور، وإذا أردنا الدقة، فإنه مادامت السلطة النهائية ملكا للكنيسة كلها، فلا يعتبر أى عضو من أعضائها - سواء أكان البابا أم المجلس أم مجمع الكرادلة - صاحب الرأى النهائى فى الأمور. فهؤلاء الأعضاء من مرتبة واحدة، ولكل منهم، وإن لم يكونوا بالدقة من درجة واحدة، حق أصيل فى القيام بشئون وظيفته. وليست هناك حالة واحدة توحى صراحة بأن أحدهم قد فوض الآخر فى استعمال السلطة التى يمارسها. فلكل منهم سلطته الذاتية بالرغم من أنهم جميعا يستمدون سلطتهم من المجتمع بأكمله. وبذلك تكون الحكومة عبارة مشروع تعاونى، أو تكون وئاما أو وفاقا، كما سماها نيكولاس، وليست تفويضا باستعمال السلطة من رأس مسيطر.

والثابت، على أية حال، أن الاضطراب كله نشأ بسبب انقطاع الوئام بين الأعضاء الحاكمين فى الكنيسة. وكان من نتائج ذلك أن وجد المنادون بإنشاء مجلس عام أنفسهم يواجهون مشكلة يصعب حلها فى ضوء القانون القائم. فقد يكون المجلس العام، فى الأزمات، أصلح من البابا فى التعبير عن الرأى العام فى الكنيسة كلها. غير أن القانون القائم لا يجيز إنشاء مثل هذا المجلس، كما أنه لا يستطيع أن يؤدى وظيفته بدون معاونة البابا. فإذا وجد أكثر من بابا واحد أصبحت المشكلة غير قابلة للحل بتاتا. أما الحجة التى كثيرا ما وردت فى الدفاع عن إنشاء هذا المجلس، وهى القول بأن الضرورة تبطل عمل القانون، وأن الإمبراطور، فى أوقات الأزمات، يستطيع أن يدعو المجلس إلى الانعقاد وأن يتخذ الإجراءات لانتخاب بابا آخر فكانت، من الوجهة المنطقية، هروبا من الموقف، كما كانت تعتبر من الوجهة العملية حلا مؤقتا. وربما كانت النتيجة العملية والوحيدة لموقف المنادين بإنشاء مجلس عام هو أن يجعل المجلس من نفسه مصدرا للسلطة البابوية بأن يخفض درجة البابا ويجعل منه مجرد منفذ لقراراته. ولكن مثل هذا الحل يعد خروجا على القانون. بل إذا حدث لأدى إلى حدوث تغيير شامل فى النظرية التى تقول بأن الحكم إنما هو تعاون الأعضاء فى مجتمع يحكم نفسه بنفسه. ومما يثير الدهشة أن هذا الموقف يشبه مقدما ذلك الموقف الذى وجد فيه البرلمان الإنجليزى نفسه فى نزاعه مع الملك شارل الأول، فقد كان الفرض

المسلم به منذ اللحظة الأولى أن لكل من الملك والبرلمان سلطة ذاتية، فالبرلمان لا ينعقد إلا إذا دعاه الملك، ولا يستطيع أن يسن القوانين إلا بموافقة الملك، بالرغم من أن للبرلمان ذاته الحق فى أن يؤخذ رأيه فى كل الأمور. فالملك والبرلمان يؤلفان ما كان نيقولاس كوسا يطلق عليه اسم الوفاق فى الدولة the concodantia of the realm وقد حدث فى النهاية أن فرض البرلمان فى انجلترا سلطته على الملك، ويعد هذا خرقا للمفهوم الأولى للوئام، تماما كما لو أن الملك فرض على البرلمان سلطته المطلقة.

سلطة المجلس

كان المنادون بإنشاء مجلس عام يهدفون على العموم من إقامة المجلس إلى أن يكون جزءًا لا يتجزأ من حكومة الكنيسة، وأن يكون قادرا على معالجة الفساد والحد من سلطة البابا التعسفية. أما هدفهم العملى فكان علاج ومنع الكوارث مثل كارثة الانقسام العظيم الذى نتج عن السلطة البابوية التى لا رابط لها. وربما كان من رأى بعض المتطرفين أن يجعلوا سلطة البابا مستمدة من المجلس، ولكنهم كانوا ينظرون إلى سلطة الكنيسة على اعتبار أنها قسمة مشتركة بين المجلس والبابا، دون أن تكون لديهم نية جدية ترمى إلى هدم السلطة العليا التى هى من مقومات الكرسى البابوى. وبالاختصار كان موقفهم يشبه المشرعين فى عهد الإقطاع. وإذا أردنا الدقة فى الوصف فإن أى حكم قضائى لا يمكن تنفيذه على البابا، وإن كان يجوز فى الحالات الشاذة أن يدعى البابا للحضور أمام المجلس. فإذا أحجم عن الحضور اتهم وحوكم على تمرده وعصيانه. ثم إنه يجوز للمجلس أن يصلح الفساد الذى ينجم عن اغتصاب يرتكبه البابا وقد قال براكتون إنه يجوز لبارونات المملكة أن يحاسبوا الملك ويحاكموه. فيعد المجلس العام باعتباره يمثل الكنيسة كلها تمثيلا حقيقيا فى مقدمة الأعضاء الذين يكونون حكومتها. غير أن واجب المجلس كان مبدئيا الإشراف والتنظيم، ولم يقصد قط أن يحل محل الأعضاء الآخرين فى الكنيسة، أو أن يجعلهم مجرد مندوبين أو موظفين تابعين له. وكان الرأى أيضا أن حكومة الكنيسة شبيهة

بحكومة ملكية، بجانبها هيئة أرستوقراطية مختارة تخفف من حدتها، وأن السلطة تتركز فى الكنيسة كلها موزعة توزيعا مناسبا بين الأعضاء الذين يمثلون الكنيسة، أى جميع المؤمنين. وكان لكل عضو الحق وعليه الواجب فى العمل على إبقاء الأعضاء الآخرين فى أماكنهم، فى حين أن الجميع خاضعون للقانون الأساسى الذى يربط المجتمع كله.

وتصور الإجراءات التى اتخذها مجلسا كونستانس وبازل هذه النظرية، فقد أصدر مجلس كونستانس فى بداية أعماله مرسوما مشهورا ضمنه هذا المبدأ:

«إن هذا المجمع المؤلف قانونا فى الروح القدس والذى يكون مجلسا عاما يمثل الكنيسة الكاثوليكية، يستمد سلطته مباشرة من المسيح، وعلى كل إنسان، مهما يكن مركزه ورتبته، حتى البابا نفسه، أن يطيعه فى كل ما يمس العقيدة، وفى إزالة الانقسام، وإصلاح الكنيسة إصلاحا يشمل الرأس والأعضاء»[٧]

وقد أعيد إصدار هذا المرسوم فى بازل سنة ١٤٣٢، فكان أمرا بالغ التطرف ففى ذلك الوقت كان هناك بابا واحد يعترف له الجميع برئاسة شرعية. وزاد مجلس بازل على ذلك بأن أعلن أن المرسوم يكون جزءًا من العقيدة المسيحية وأن إنكاره يعد مروقا وإلحادا. هذا وقد أصدر المجلسان، قبل البرلمان طويل الأجل من بعدهما، قرارا بأنه لا يمكن حلهما بدون موافقتهما. وقد دعى مجلس بازل يوجين الرابع Eugenius IV للمثول أمامه، ولما لم يحضر دمغه المجلس بالعصيان؛ ثم عزله فى النهاية، وإن لم يكن لهذه القرارات أى أثر عملى. وقد حاول المجلسان أن يضمنا انعقادهما فى المستقبل على فترات منتظمة، وحاول مجلس بازل أن يعيد إلى الحياة مجالس الأبرشيات والمقاطعات فى كل أنحاء الكنيسة، وأن ينظم الانتخابات البابوية بحيث تكون خاضعة لقرارات المجلس العام. وفوق ذلك بذل جهدا لرفع مستوى مجمع الكرادلة إلى درجة تجعله أكثر تمثيلا للكنيسة، وأكثر استقلالا عن البابا، وربما كان الغرض من ذلك هو أن يصبح هذا المجمع العنصر الثالث للكنيسة، فى وضع بين البابا والمجلس العام، وأن يكون مستقلا يعمل (كفرملة) مستديمة للحد من سيطرة البابا. والظاهر أن رائدهم فى هذا التفكير كان الأخذ بنظرية الدستور المختلط.

وبما أننا اقتبسنا من نيقولاس كوسا ما يعد شرحا قويا لنظرية إيجاد حكومة تقوم على الرضا، فمن الخير أن نلمح فى شىء من الاختصار إلى نظريته كلها لكى نثبت أن نظرية المنادين بإنشاء مجلس عام فى كفاحها ضد سلطة البابا لم ترم قط إلى إحلال المجلس العام محل البابا فى التمتع بهذه السلطة. صحيح أن نيقولاس كتب مؤلفه بعد أن التأم جرح الانقسام العظيم، وأنه ترك حزب المنادين بإنشاء مجلس عام، بعد سنوات قليلة من وقت اجتماع مجلس بازل، وأصبح أهم السياسيين الكنسيين الذين حاولوا رعاية فكرة الإصلاح باعتبارهم أتباعا لبابا مطلق السلطة. وربما كان نيقولاس من دبلوماسيا أكثر منه مفكرا سياسيا وصاحب نظرية، ولكن كانت عنده، فى سنة ١٤٣٣ على الأقل، ميزة عظيمة هى وجود نظرية للإصلاح جاهزة وتامة أمامه. وإذا اعتبرنا كتاب «الوفاق الكاثوليكى» شرحا لنظرية إنشاء سلطة قانونية متسقة ومنسجمة بعضها مع بعض، فإن الصعوبات المنطقية فيه ظاهرة لكل ذى عينين. فالمؤلف يستمسك بأن يكون انعقاد المجلس العام، لكى يكون ممثلا للمسيحيه كلها، بدعوه من البابا. ثم هو يرى بعد هذا أنه متى انعقد المجلس إذا كانت هناك أسباب قوية فله أن يخلع البابا الذى دعاه للانعقاد. فهو يعالج موضوع السلطة البابوية باعتبارها سلطة إدارية مع أنها فى الوقت نفسه مستمدة من المسيح والقديس بطرس. وعنده أيضا أن البابا يمثل وحدة الكنيسة، غير أن المجلس يمثلها تمثيلا أصدق. فموافقة البابا ضرورية لانعقاد المجلس، ومع ذلك فالمجلس يعلو على البابا. ثم إن البابا عضو فى الكنيسة وخاضع لقانونها وانتخابه يعد اعترافا بنفسه للكنيسة. فإذا فشل فى القيام بواجباته فإن أعضاء الكنيسة فى حل من طاعته. وإذا دققنا الفهم وجدنا أنه لم ينص على إجراء قانونى معين يتخذ ضد البابا. وليس الغرض من اقتباس هذه المتناقضات إظهار نيقولاس بمظهر المضطرب فى تفكيره، ولكن لنثبت أن من التناقض أن يعد كتاب «الوفاق الكاثوليكى» معبرا عن نظرية السلطات التى تستمد سلطانها وقوتها من سلطة عليا. فإن أهم نقطة فى آرائه هى أن الكنيسة نفسها وحدة، وأنها هى وحدها سامية منزهة عن الخطأ، وأنه لا يصح أن يكون المجلس أو البابا هو المتكلم الوحيد باسم الكنيسة المعصومة

من الخطأ. ولقد كان لدى نيقولاس من الأسباب ما يجعله لا يثق بالبابا أو بالمجلس، ولو أنه كان يؤمن بالإصلاح، وكان يأمل فى إيجاد نظام نيابى يقرب ما بين رجال الدين وبين باقى أعضاء الكنيسة، ويكون خطوة فى سبيل الإصلاح. غير أن المشكلة الكبرى فى نظره كانت مشكلة تعاون الأعضاء وانسجامهم، لا مشكلة تنظيم تبعيتهم القانونية بعضهم لبعض.

أهمية نظرية إنشاء مجلس عام

لم تنجح حركة المنادين بإنشاء مجلس عام فى إصلاح الكنيسة أو فى تغيير شكل الحكومة، فلم يكن للمجلس الذى كان هو نفسه فريسة لكل أنواع الأطماع والغيرة القومية الصلاحية للقيام بهجوم على تلك المصالح الضخمة التى جعلت رجال الدين أصحاب سطوة وسلطان. وكان كل إنسان يؤمن بالإصلاح، ولكنه كان يفضل أن يبدأ الإصلاح فى مكان آخر بعيدا عنه، ونتج عن ذلك أن تأخر الإصلاح إلى أن جاء حكام من طراز هنرى الثامن فأطاحوا - فى سبيل الإصلاح - بكل ما كانت تتمتع به الكنيسة من خيرات. ولقد كان المنادون بإنشاء مجلس عام يتخيلون المستحيل عندما صوروا لأنفسهم أنه من السهل إنشاء حكومة نيابية للكنيسة، وعجزوا عن أن يفهموا أن الحكومات الدستورية الإقطاعية نفسها كان لابد لها من الارتكاز على وحدة سياسية، وهو الأمر الذى ساعد فى بلاد كإنجلترا وفرنسا على إيجاد شىء معين يمثله اتحاد المقاطعات فى تلك الممالك. ومهما يكن القول عن وحدة الكنيسة فى القرن الخامس عشر فإنها كانت دون الوحدة السياسية. لقد كانت هناك وحدة فى العقيدة، ولو إلى درجة ما، وكذلك شىء من الوحدة فى المثل العليا فى الآداب والدين، ولكن لم يكن هناك شعور بوحدة سياسية تستطيع أن تكافح الاختلافات العظيمة فى المصالح المحلية والقومية، وتجعل من المجلس عضوا فعالا فى الحكومة. ومع ذلك فالمصير الذى لقيته نظرية إنشاء مجلس عام على يد الكنيسة لا يختلف عن مصير البرلمانات فى العصور الوسطى تحت ضغط قوة الملك الزاحفة التى كانت تزداد يوما بعد يوم. وخضعت الأنظمة الدستورية، فى خلال القرن السادس عشر، فى كل مكان،

لنفوذ الملكية المطلقة، ثم هناك أمر آخر، فى الدول بعكس الحال فى الكنيسة، ساعد الوحدة القومية على تنمية شعور قوى بالاتحاد والتماسك، وسهل للأنظمة النيابية أن تحيا فى النهاية، رغم أن إنجلترا كانت البلد الوحيد الذى حافظ على دوام اتصاله بالأنظمة الدستورية فى العصور الوسطى.

لم يكن مجلس بازل قد انقض حينما قامت حركة مضادة فى الكنيسة التى توطدت فيها سيطرة البابا المطلقة واستمرت بلا منازع حتى جاء عهد الإصلاح، بل واستمرت حتى الوقت الحاضر فى الكنيسة الرومانية. وكان هذا الرأى رجوعا إلى نظرية السلطة البابوية التى نص عليها القانون الكنسى فى عهد البابا انوسنت الثالث، فعادت الآن وتوطدت واتخذت شكلا واضحا بسبب فشل الجهود فى إزاحتها. وربما ظهر مذهب ينادى بإنشاء مجلس عام بين آونة وأخرى لأغراض جدلية، حتى فى كتابات من لا يمكن الطعن فى صدق عقيدتهم، ولكن الواقع أن هذا المذهب مات كحركة ترمى إلى الإصلاح الكنسى وتعديل القانون الكنسى. وكان على رأس هذه الحركة المضادة جون توركمادا John of Torquemada الذى أطلق عليه چون نيڤيل فيجيس لقب «أول مفسر حديث للحق الإلهى للملوك»[٨] مع أن چون كان لا يزال يرى أن القانون يحدد سلطة الحكام الزمنيين ويقيدها ويعد البابا فى النظرية الكاثوليكية الحديثة السيد الحقيقى، الذى لا يحد سلطانه شىء سوى القانون السماوى والقانون الطبيعى، فلا يمكن أن يقوم مجلس بدون رضاه، وحتى إذا وجد المجلس فلا قيمة لقرارات يصدرها بدون تصديق البابا، الذى يملك حق إعادة النظر فى كل ما يصدره المجلس من قرارات[٩]. وهكذا نصب البابا نفسه فى القرن الخامس عشر ملكا مطلق التصرف، وأصبحت نظرية السلطة البابوية المطلقة هى النموذج الذى نسجت على منواله نظرية سلطة الملوك المطلقة. وكانت الحجة الأساسية التى ساقوها لإثبات الحق الإلهى للبابا هى أنه يستحيل أن يتقلد المجتمع، بدلا من رئيسه، تلك السلطة العليا التى تحكمه.

لم تكن نظرية إنشاء مجلس عام ذات أهمية لأنها لم تحرز أية نتائج عملية، ولكن كانت مع ذلك لها أهمية أخرى. فقد رسم النزاع فى الكنيسة الخطوط التى

قام عليها الجدال بين الحكمين الاستبدادى والدستورى، كما نشر لونا من الفلسفة السياسية يمكن بوساطته مقاومة الاستبداد. فانتقل إلى ميدان الحكم الزمنى الحق الإلهى للملك والسلطة العليا، التى هى ملك للشعب. وكان هذا الانتقال سهلا، بل إنه كان أكثر سهولة فى القرن الخامس عشر مما لو تم الآن. ولم يقم التمييز بين الكنيسة والحكومة الزمنية على أساس أنهما مجتمعان متباينان، ولكن باعتبار أنهما يمثلان نظامين مختلفين فى مجتمع واحد. وعلى ذلك فيجب إرجاع كل نقاش حول طبيعة سلطة الكنيسة أو سلطة الدولة إلى الطبيعة الأصلية للمجتمع ذاته. ولقد كانت حجة المنادين بإنشاء مجلس عام ترتكز على افتراض أنه يجب أن يكون كل مجتمع كامل قادرا على حكم نفسه، وأن رضا هذا المجتمع أمر حيوى بالنسبة لأية سلطة شرعية. ويمكن تطبيق هذه الحجة بشىء من عدم الاكتراث على الكنيسة والدولة عندما تعتبران مجتمعين مختلفين. ولكن قضت إرادة الله أن تكون القوتان الروحية والزمنية كامنتين بالتساوى فى الشعب أو فى الجماعة. ولا تتنافى هذه العقيدة فى حد ذاتها مع الإيمان بأن القوة لله جميعا. وعندما تحولت نظرية الحق الإلهى للملوك إلى نظرية تؤيد سيطرة الملك، صارت النظرية التى تقول بوجود كل القوة كامنة فى الشعب هى الطريق الطبيعى لمعارضتها. وقد كان نزاع المنادين بإنشاء مجلس عام فى الكنيسة أول فرصة اتخذ فيها النزاع بين النظريتين هذا الشكل، وظل عندما ينشب النزاع بين أحد الملوك ورعاياه.

ظلت نظرية إنشاء مجلس عام، فى القرن الخامس عشر، معلقة بين الماضى والحاضر، شأنها فى ذلك شأن نظرية الحكم النيابى أو الدستورى. فهى قد نبتت من جهة الاعتقاد القديم فى المشروعية الأزلية للقانون الطبيعى، وهى من جهة أخرى مدينة للرأى الذى يقول بأن أى مجتمع يتكون من خدمات ومصالح ضرورية تتبادل الاعتماد بعضها على البعض. ومن هنا كانت ترى أن الحكومة إنما هى عملية مبادلة، أو هى عملية أخذ وعطاء، وميزان بين قوى لا يستغنى عنها بطبيعتها. فكأن وحدة الحكومة كانت مرآة لوحدة المجتمع، وإذا استطعنا استعمال كلمة السلطان استعمالا صحيحا، انصرف معناها إلى المجتمع كله

وليس إلى أية هيئة سياسية منه. غير أن الكلمة القديمة «جمهورية» res publica ومعناها كومنولث كانت أكثر بيانا. وعلى هذا الأساس عارض المنادون بإنشاء مجلس عام النظرية البابوية التى تقول بأن السلطة يجب أن تصل فى النهاية إلى رئيس واحد، فاعتبروها بدعة خطرة ومدمرة، ونصبوا لمقاومتها مثلهم الأعلى عن الوئام بين قوى تتعاون فى رضا حر متبادل. غير أن هذا المثل الأعلى الدستورى، وهو نموذج لنظريات العصور الوسطى، خاض معركة خاسرة فى الدولة، لأن العوامل التى كانت تعمل على تركيز السلطة كانت عموما فى ازدياد. ومع هذا الاتجاه نحو نظام سياسى قاس، تنتمى فيه أجزاء المجتمع بعضها إلى بعض عن طريق تفويض السلطة من رئيس واحد، كان المثل الأعلى للحكم القائم على الرضا يتقهقر بأسرع ما يستطيع. غير أن السلطة المركزة قبلت هى الأخرى الهزيمة فى النهاية وسعت إلى إرضاء المحكومين، ولاشك أنه كانت هناك صلة فكرية مباشرة بين نظرية إنشاء مجلس عام فى القرن الخامس عشر وبين حركات التحرر والحركات الدستورية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد تخلل هذه الصلة الفكرية وربط بينها وبين القرون الوسطى الاعتقاد بأن السلطة الشرعية إنما هى قوة أدبية عظيمة، فى حين لا ينطبق هذا على الطغيان، وأن المجتمع نفسه يحمل بين طياته قوة من النقد الأدبى يجب أن تخضع لها بحق كل السلطات، حتى تلك التى تقوم على أسس قانونية. ٢٥٩

هوامش الفصل (السادس عشر)

(١) De officio regis (1378-9), ed. by A.W.Pollard and Charles Sayles London, 1887.

(٢) L. I 1941-14; trans. by F. S. Ellis.

(٣) The corciliarists included a considerable number of writers, of whom the chief were Henry of Langenstein, Conrad of Gelnhausen, Franciscc Zabarella, Peter d'Ailly, John Gerson, and Nicholas of Cusa. Their writings on the subject are listed in Otto Gierke, Political Theories of the Middle Age, Trans. by F. W Maitland, pp. LXX ff. The most considerable collection is in the edition of Gerson's works published in 5 vols, at Antwerp, 1706, which includes tracts by Henry of Langenstein, Peter d'Ailly, and others, as well as the writings of Gerson. S. Schard, De jurisdictione, autoritate, et praeeminentia imperiali, ac potestate ecclesiastica, prints Zabarella's tract and Nicholas's De concordantia catholica. A new edition of the works of Nicholas of Cusa under the auspices of the Heidlberg Academy contains a critical text of Book I o' this work Vol. XIV (1939)

(٤) Zabarel a, De schismate, in Schara, op. cit. (1566), p. 703 a

(٥) II, x - xi

(٦) II, xiv

(٧) Mansi, conciliorum coll., Vol. XXVII.col. 585

(٨) From Gerson to Grotius (1907), p. 234, n.15.

(٩) L. Pastor, History of the Popes (Ed. by F. L. Antrobus), Vol. I (1906), p. 179ff.

Selected Bibliography

Nicholas of Cusa. By Henry Bett. London, 1932.

AHistory of Mediaeval political Theory in the West. By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle 6 vols. London, 1903 - 1936, Vol. VI(1936), Part II, chs. I, 3.

Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries. Trans. and ed. by Sidney Z. Ehler and John B. Morrall. London, 1954 . Ch. 4.

Studies of Political Thought from Gerson Grotius, 1414 - 1625. By John Neville Figgis. 2d ed. Cambridge, 1923, Ch. 2.

The Decline of the Mediaeval Church . By Alexander C. Flick. 2 vols. London, 1930. Chs. 11-19.

The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation, Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1925. Ch . 2.

Essays in the Conciliar Epoch. By E. F. Jacob 2d ed. enlarged. Manchester, 1953.

Mediaeval Political Ideas. By Ewart Lewis. 2 vols. New York, 1954. Ch. 6.

John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity. By K. B. McFarlane. London, 1952.

"Mediaeval Estates." By C. H. McIlwain. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932) , ch 23.

"Wyclif" By Bernard L. Manning. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932), ch. 16.

"The Popes of Avignon and the Great Schism" By Guillaume Mollat. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932), ch 10 .

The History of the Popes, from the Close of the Middle Ages. By Ludwig Pastor. Ed. by F. I. Antrobus. 16 vols. London, 1899- 1928 Vol. I, Bks. 1, 2.

"Plena Potestas and Consent in Mediaeval Assemblies" By Gaines Post. In Traditio, Vol. I

(1943)pp. 355-408.

Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Mediaeval Canonists from Gratian to the Great Schism. By Brian Tierney. Cambridge, 1955.

The Social Teaching of the Christian Churches. By Ernst Troeltsch. Eng. Trans. by Olive Wyon. 2 vols. New York, 1949. Ch. 2, Sect.9.

The Origins of the Great Schism. By Walter Ullmann. London, 1948. Ch . 10 and Appendix.

La crise religieuse du XVe siécle: Le pape et le concile (1418 - 1450) By Noel Valois. 2 vols. Paris, 1909.

Le Cardinal Nicolas de Cues (1401 - 1464), l'ation, la pensée. By E. Vansteenberghe. Paris, 1920.

جورج سباين

تطور الفكر السياسي

الكتاب الثالث

ترجمة

الدكتور راشد البراوي

تقديم

الدكتور أحمد سويلم العمري

هذا الكتاب

بعد جزأين من هذا الكتاب لاقيا منك استقبالا رائعاً، نقدم إليك الجزء الثالث، يسير بك عبر الأفكار السياسية الكبرى فى تاريخ الحياة البشرية، تلتقى بالجذور الأساسية التى نبت عنها هذا التطور البشرى الضخم.

يطالعك الجزء الثالث بمكيافللى وأفكاره الجريئة العجيبة، ثم لا يلبث أن يقدم إليك المصلحين البروتستانت الأوائل كما يحدثك عن النظام الملكى بين النظريات التى تؤيده والأخرى التى تعارضه.

ويعرض هذا الجزء بعد ذلك «جان بودان» ثم لنظرية القانون الطبيعى، ويلقى نظرة بعد ذلك إلى إنجلترا فتشاهدها والحرب الأهلية فيها تمهد لتشويهها ثم تلتقى بـ «توماس هوبز»، ثم بالراديكاليين والاشتراكيين، ثم تلتقى بالجمهورية، ثم يعرض المؤلف عليك أفكار «هارنجتن» و «ملتون» و «سيدنى» و «هاليفكس» و «لوك».

إنه كتاب لابد أن يقرأ.

الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٥ جنيهاً

المحتويات

الكتاب الثالث

(نظرية الدولة القومية)

الفصل السابع عشر
مكيافللى

إن إخفاق الجماعة التى تنادي بإنشاء مجلس عام فى أن تحمل إلى الكنيسة المبادئ الدستورية للعصور الوسطى وتطبيقها، سبقها بجيل او جيلين فقط انتكاس عام أصاب النظم التمثيلية فى الدولة. وإحياء الحكم البابوى المطلق فى منتصف لقرن الخامس عشر، والذى حدث بسرعة تبعث على الدهشة نظرًا إلى ما أصاب المنصب البابوى من تحقير. وهذا الاحياء سار بحذائه نمو هائل فى سلطة الملوك فى جزء تقريبًا من أوربا الغربية. ففى جميع الممالك نمت السلطة الملكية فى حساب النظم المنافسة لها، سواء أكانت طبقة النبلاء، أم البرلمانات، أم المدن الحرة أم رجال الدين، وفى كل مكان تقريبًا كان انطفاء نور نظام العصور الوسطى التمثيلى دائمًا. وفى إنجلترا فقط سمحت الفترة القصيرة نسبيًا ـ التى شهدت حكم ملوك التيودور المطلق ـ باستمرار المحافظة على التاريخ البرلمانى، كان التغيير ضخمًا، فى كل من الحكم وفى الأفكار المتعلقة بالحكم. فالسلطة السياسية التى كانت متفرقة إلى حد كبير فى أيدى الإقطاعيين ونقابات أهل الحرف، تجمعت بسرعة فى أيدى الملك الذى كان المستفيد الرئيسى، بصفة مؤقتة، من ازدياد الوحدة الوطنية. إن تصور حاكم هو منبع كل السلطة السياسية ـ وهو التصور الذى كان وقفا على قلة من الفقهاء بتأثير القانون الإمبراطورى

الرومانى وعلى غلاة أنصار البابوية، ممن حولوه نفسه إلى نظرية فى الحق الإلهى للبابوية - هذا التصور أصبح فى القرن السادس عشر شكلا عاميًا من الفكر السياسى.

هذه التغييرات فى الفكر والتطبيق السياسى كانت تعكس تغييرات فى كل نسيج المجتمع الأوربى، متشابهة فى كل مكان برغم ما بينها من اختلافات محلية لا حصر لها. وبنهاية القرن الخامس عشر أسفرت التغييرات الاقتصادية التى كانت تجرى طيلة سنوات، عن تراكم للآثار الناتجة، وصل إلى مرتبة تشكيل ثورى من جديد لمؤسسات العصور الوسطى. هذه المؤسسات وبرغم النظريات عن الكنيسة الجامعة والإمبراطورية الجامعة، كانت تعتمد على حقيقة أن مجتمع العصور الوسطى بتنظيمه الاقتصادى والسياسى الفعال، كاد يكون محليًا تمامًا. وكان هذا نتيجة حتمية مترتبة على القيود المفروضة على وسائل المواصلات. فلم يكن فى الإمكان حكم إقليم سياسى كبير إلا عن طريق نوع من النظام الاتحادى (الفدرالية) يترك للوحدات المحلية قدرًا كبيرًا من الاستقلال. كذلك كانت التجارة محلية فى الغالب، أو حيث كانت أكثر من ذلك فإنها تكونت من سلع معينة تنتقل فى طرق محددة إلى موانىء وأسواق محتكرة. وأمكن التحكم فى مثل هذه التجارة عن طريق نقابات المنتجين التى كانت مؤسسات بالمدن. فقد كانت المدينة وحدة التنظيم التجارى فى العصور الوسطى. فلم تكن حرية التنقل، ولا استخدام النقود، شائعة فى القرن الرابع عشر.

كان أى امتدادة كبير لسهولة المواصلات لا يتفق مطلقًا مع استمرار تجارة هى موضع الاحتكار والتحكم فيها على هذا النحو المحلى. وانتقلت الميزة الاقتصادية إلى جانب التحرر من الطرق المحددة والأسواق المحتكرة. وذهبت أعظم الأرباح إلى «التاجر المغامر» المستعد للاستفادة من كل سوق، ولديه رأس مال يستثمره فى مشروعه، ويستطيع أن يتاجر فى أية سلعة تتيح له عائدات كبيرة. فى إمكان مثل هذا التاجر - وقد تحكم فى الأسواق - أن يزداد سيطرة على الإنتاج أيضًا

وخاصة أنه لم يكن تقريبًا تحت سلطة النقابات الطائفية والمدن تمامًا. وبقدر ما كان يتعين فرض الرقابة على التجارة، وتنميط نوعية السلع، أو تنظيم الأثمان وشروط العمالة، فقد تعين أن تضطلع بهذه الأمور حكومات أكبر حجما من بلدية العصور الوسطى. وتولت جميع الحكومات الملكية فى أوربا تنظيما من هذا النوع. وفضلا عن هذا، فبقدر ما كان يتعين حماية التجارة الموسعة وتشجيعها، أصبح هذا أيضا مهمة خارجة تماما عن سلطة الحكم المحلى. وبحلول القرن السادس عشر كانت جميع الحكومات الملكية قد انتهجت سياسة واعية لاستغلال الموارد الوطنية، وتشجيع التجارة فى الداخل والخارج، وتنمية القوة الوطنية.

وكان لهذه التغييرات الاقتصادية عواقب اجتماعية وسياسية بعيدة الغور. فلأول مرة منذ الإمبراطورية الرومانية اشتمل المجتمع الأوروبى على طبقة كبيرة من رجال ملكوا كلا من المال والإقدام. ولأسباب لا تخفى كانت هذه الطبقة العدو الطبيعى للنبلاء، وكل ما كانوا يثيرونه من انقسامات واضطرابات. كانت مصالحها تقف فى جانب الحكم «القوى» فى الداخل والخارج فى آن واحد، ومن كان تحالفها السياسى الطبيعى هو مع الملك. لقد قنع رجالها مؤقتا برؤية سلطته تزداد على حساب جميع العوائق والقيود التى كانت تحيط من قبل بالملكية فى العصور الوسطى، لم يكن فى إمكانهم بعد التطلع إلى السيطرة على البرلمان ضد نفوذ النبلاء، ومن ثم كانوا مستعدين لإخضاع المؤسسات التمثيلية للملكية. وكان يسرهم أن يروا النبلاء وقد حيل بينهم وبين الاحتفاظ بعصابات متمردة من الأتباع تبعث الخوف فى نفوس المحاكم وموظفى القانون وتجند قطاع الطرق. فمن جميع وجهات النظر رأت البورجوازية أن من مصلحتها تركيز القوة العسكرية وإقامة العدالة، فى أيدى الملك، بقدر الإمكان. وعلى العموم لعل الكسب الممثل فى حكم يسوده النظام والكفاية، كان كبيرًا، ومن المؤكد أن سلطة الملك أصبحت تتسم بالاستبداد، وغالبًا بالقمع، ولكن الحكم الملكى كان أفضل من أى حكم يمكن أن يوفره النبلاء الإقطاعيون.

وعلى ذلك فباستهلال القرن السادس عشر، أصبحت الملكية المطلقة أو كانت بصدد أن تصبح - بسرعة - النمط السائد للحكم في أوربا الغربية. كان في كل مكان حطام هائل من نظم العصور الوسطى؛ لأن الملكية كانت شيئًا من الدم والحديد، يستند إلى القوة إلى حد كبير وبشكل صريح تماما. أما مدى كونها مدمرة فأمر لم تخفه سوى حقيقة أن الناس كانوا بعد وقوع الحادث أكثر ميلا إلى التفاخر بالملكيات الوطنية التي ساعد على تأسيسها، منهم إلى الأسف على نظم العصور الوسطى التي حطمها. لقد قلبت الملكية المطلقة مذهب الحكم الدستوري الإقطاعي ودول المدن الحرة، التي اعتمدت عليها حضارة العصور الوسطى إلى حد كبير، بمثل ما قلبت القومية فيما بعد شرعية الأسر المالكة، تلك الشرعية التي أوجدتها الملكية المطلقة. ووقعت الكنيسة نفسها - وهي أبرز مؤسسات العصور الوسطى - فريسة لها أو للقوى الاجتماعية التي اعتمدت الملكية عليها. وإذ كانت الأديرة ضعيفة وغنية - وهو مزيج أقل في عصر من الدم والحديد - فإن ممتلكاتها نزعتها الملكيات البروتستنتية والكاثوليكية على حد سواء، لتوفر ثروة طبقة وسطى جديدة كانت هي القوة الرئيسية للملكية. وفي كل مكان زاد باطراد إخضاع الحكام الكنسيين لسيطرة الملوك، وفي النهاية اختفى سلطان الكنيسة القانوني. زال الحكم الكنسي كقوة، وأصبحت الكنيسة إما رابطة اختيارية وإما شريكة للحكم الوطني. وهو أمر لم يكن له أبدًا وجود من قبل بالنسبة إلى الفكر المسيحي.

وحدث نمو الملكية المطلقة، شأنه شأن نمو الملكية الدستورية الإقطاعية، في كل مكان تقريبًا من أوربا الغربية. فتوحيد أرجون وقشتالة في إسبانيا عن طريق زواج فرديناند وإيزبلا، بدأ تكوين ملكية مطلقة جعلت ذلك البلد أعظم القوى الأوربية طيلة الشطر الأكبر من القرن السادس عشر. وفي إنجلترا بدأ انتهاء حروب الوردتين وحكم هنري السابع (١٤٨٥ - ١٥٠٩) فترة حكم ملوك التيودور

المطلق الذى امتد على عهد هنرى الثامن وشطر كبير من عهد إليزابث. وبرغم أن هنرى السابع مدين بعرشه ـ الذى لم يكن له ظل من حق وراثى فيه ـ إلى اتحاد من النبلاء، فإن سياسته كان مطابقة بوجه عام للأشكال السائدة فى هذه الفترة. لم يكن فى وسعه النجاح دون أن يجتذب تأييد الطبقة الوسطى، وكان مضطرًا إلى أن يقمع بكل قوته الأتباع المتمردين للنبلاء ممن هددوا التاج والطبقة الوسطى على حد سواء، وأرسى دعائم النظام، وبذا أنمى التجارة، وشجع المغامرات البحرية وطمست سلطته الملكية مجلس العموم حيث كان تأثير النبلاء فى الانتخابات من القوة بحيث لم يكن هذا المجلس مأمونا. وكانت ألمانيا فى الحقيقة استثناء ظاهرًا من القاعدة، ففيها سمح ضعف الإمبراطورية بالفوضى كما عرقل نمو الشعور الوطنى الذى سبق أن كان الدعامة الرئيسية التى استند إليها لويس البافارى فى النزاع الذى نشب بينه وبين البابوات. ولكن حتى فى ألمانيا تعطل الاتجاه السائد بدلا من أن يوقف، لأن وصول بروسيا والنماس إلى القوة الغالبة، لم يكن على خلاف التغيير الذى سبق أن وقع فى إسبانيا وإنجلترا وفرنسا.

غير أن فرنسا هى التى تضرب أوضح مثال على نمو سلطة ملكية على درجة عالية من المركزية[١]. فخلال الحرب المائة عام ضاعت إلى حد كبير بدايات الوحدة الوطنية الفرنسية التى سبق أن ذكرناها عند الحديث عن فيليب الجميل، ولكن برغم أن هذه الفترة من الحرب الخارجية والأهلية، انطوت على إضرار بالملكية، فإنها كانت مدمرة بالنسبة إلى جميع النظم الأخرى فى العصور الوسطى ـ الجماعية والإقطاعية والتمثيلية ـ التى كانت تهدد بأن تحجب الملكية. وجاء النصف الثانى من القرن الخامس عشر بدعم سريع للسلطة الملكية جعل فرنسا أكثر أمة فى أوربا وحدة وتماسكا وتجانسا، فمرسوم عام ١٤٣٩ جمع قوة الشعب العسكرية بأسرها فى أيدى الملك وجعل سلطانه فعالا عن طريق منحه ضريبة وطنية يساند بها هذه القوة. وكان نجاح الإجراء مذهلا ويبين فى وضوح كاف السبب الذى من أجله كانت الشعوب الناشئة على استعداد لتأييد الحكم

المطلق الملكى. وفى ظرف سنوات قلائل تم إنشاء جيش على درجة طيبة من التدريب والإعداد، وتم طرد الإنجليز من البلاد. وقبل انتهاء القرن جرى إخضاع كبار الأسراء الإقطاعيين: برجنديا وبريتانى وأنجو. وفى هذه الأثناء كان مجلس الطبقات قد فقد إلى الأبد رقابته على الضرائب، وفقد معها سلطة التأثير فى الملك الذى كان قد ثبت سلطته الكنيسة الفرنسية. ومنذ أوائل القرن السادس عشر حتى عصر الثورة الفرنسية أصبح الملك المتحدث الوحيد تقريبا باسم الشعب.

إن تغييرات بالغة الخطورة كهذه، وتقع فى شتى أرجاء أوربا، ولدت بطبيعة الحال تغييرًا مساويًا لها فى النظرية السياسية. وفى السنوات الأولى من القرن السادس كان هذا التغيير تجمعه شخصية مكيافللى الصعبة والمتناقضة تقريبًا. ما من رجل فى عصره رأى - بمثل هذا القدر من الوضوح - الاتجاه الذى كان يسير فيه التطور السياسى فى جميع أنحاء أوربا. وما من رجل عرف خيرًا منه أن النظم التى يجرى نبذها كانت عتيقة، أو كان أوفر منه استعدادًا لتقبل الدور الذى تلعبه القوة السافرة فى العملية. إلا أنه ما من أحد فى ذلك العصر كان أعظم منه تقديرًا لمعنى الوحدة الوطنية البدائى الذى أقيمت عليه هذه القوة بشكل غامض. ومامن أحد كان أوضح منه إدراكًا للفساد الأخلاقى والسياسى الذى صحب انحلال ضروب الولاء والتقوى التى تعود الناس عليها طويلا. إلا أنه ربما ما من أحد أحس بحنين أشد إلى حياة اجتماعية أصح، على غرار ما كانت تمثله روما القديمة فى ذهنه. من المؤكد أن أحدًا لم يعرف إيطاليا بمثل ما عرفها مكيافللى. ومع هذا، وإذ راح يكتب فى عشية الإصلاح البروتستنتى، كاد يعمى عن الدور الذى سيلعبه الدين فى سياسة القرنين التاليين. وهو إذ تثقف فى ظل البعث الوثنى فى إيطاليا، عجز بحكم تدريبه وزجه، عن فهم المثل الدستورية والأخلاقية التى سوف تأخذها السياسة الأوربية من العصور الوسطى. وبرغم وضوح رؤية مكيافللى للسياسة واتساعها، كان لا يزال بمعنى غريب، إيطاليا من أبناء الربع الأول من القرن السادس عشر. لو أنه كتب فى أى زمان آخر وأى مكان آخر، لكان تصوره للسياسة مختلفًا اختلافًا بينًا.

كانت قوى نظام تجارى وصناعى جديدة فى إيطاليا عامل هدم بوجها خاص للنظم القديمة، ولكن لأسباب مفهومة ضمنًا فى الموقف السياسى، جرى بشكل غريب إبطال تأثير القوى البناءة وتأخيرها. فالمدن الحرة فى شمال إيطاليا والتى سبق أن تحطمت عليها مشروعات آل هو هنشتاوفن الإمبراطورية، أصبحت متناقضات تاريخية، سياسية واقتصادية، عاجزة عن مصارعة موقف تطلب سلطة مركزة، وقوة عسكرية من المواطنين، وسياسة خارجية أكبر وأكثر نشاطًا. عندما كتب مكيافللى كانت إيطاليا مقسمة بين خمس دول كبيرة: مملكة نابلى فى الجنوب، ودوقية ميلان فى الشمال الغربى، والجمهورية الأرستقراطية بالبندقية فى الشمال الشرقى، وجمهورية فلورنسا، والدولة البابوية فى الوسط. وسقوط جمهورية فلورنسا فى عام ١٥١٢ ـ الذى أنتج فى حياة مكيافللى فترة الخمول التى فرضت عليه والمسئولة عن كتابته السياسية ـ هذا السقوط أوضح المصير الذى ينتظر شكلا من الحكم عاجزًا عن مصارعة القوى السياسية فى يومه. وكان الاتجاه إلى التركز واضحًا أيضًا فى إعادة خلق الدولة البابوية بعد انحلالها خلال فترة الانشقاق. وبرغم أن البابوات فى زمن مكيافللى غالبًا ما كانوا أوغادًا وفجارًا، إلا أنهم نجحوا فى جعل دولتهم أفضل الدول فى إيطاليا تماسكا وأدومها على الأيام وقد لايكون هناك شىء أكثر دلالة من هذا على التغيير فى السياسة الأوربية، وهو التغيير الذى حول البابا إلى حاكم إيطالى من بين حكام آخرين. لقد تضاءل المطمع القديم فى أن يقف حكمًا فى جميع المنازعات بالعالم المسيحى، وهبط إلى المطمع الأقرب إلى الجانب العملى ولكنه دنيوى بصورة أكثر، وهو الاحتفاظ بالسيادة على وسط إيطاليا.

ولكن برغم ابتداء التدعيم، لم يكن فى الإمكان إتمامه. وهذا ترك إيطاليا كما رآها مكيافللى، فى حالة تطور سياسى متوقف. فلم تظهرفى إيطاليا قوة كبيرة بالدرجة الكافية بحيث توحد شبه الجزيرة كلها. وعانى الطليان كل ما ينطوى

عليه الطغيان من إذلال وظلم ولما ينعموا إلا بالقليل مما يعوضهما، وتركت الانقسامات بين الطغاة البلد فريسة للفرنسيين والإسبان والألمان. وعلى غرار معظم الإيطاليين فى يومه، كان من رأى مكيافللى أن الكنيسة مسئولة بصورة خاصة عن هذا الوضع. فالبابا، وكان أضعف من أن يوحد إيطاليا بنفسه، ظل على درجة من القوة تكفى للحيلولة دون قيام أى حاكم آخر بهذا التوحيد، فى حين جعلته علاقاته الدولية زعيما فى السياسة وهى الدعوة إلى التدخل الأجنبى، وهذا هو السبب فى السخرية المرة التى كثيرًا ما يهاجم بها مكيافللى الكنيسة.

نحن الإيطاليين مدينون إذًا لكنيسة روما ولقساوستها بأننا أصبحنا غير متدينين وأشرارًا، ولكنا ندين لها بدين أكبر، وسوف يكون سبب خرابنا، ألا وهو أن الكنيسة أبقت ولا تزال تبقى على انقسام بلدنا. من المؤكد أنه لا يمكن لبلد أن يصبح أبدًا موحدًا وسعيدًا إلا إذا أطاع تمامًا حكومة واحدة، سواء أكانت جمهورية أم ملكية، كما هى الحال فى فرنسا وفى إسبانيا. والكنيسة هى السبب فى أن إيطاليا ليست فى الحالة نفسها، ولا تحكمها جمهورية واحدة أو يحكمها ملك واحد... إذًا فالكنيسة، التى لا تملك القوة الكافية للسيطرة على إيطاليا، ولاتسمح لأية قوة أخرى بأن تفعل هذا، كان السبب فى أن إيطاليا لم تتمكن من الاتحاد فى ظل رئيس واحد، ولكن ظلت دائمًا يحكمها عدد من الأمراء والسادة، مما سبب لها الكثير من الشقاقات والكثير من الضعف بحيث أصبحت فريسة لا للبرابرة الأقوياء فحسب، ولكن لكل من اختار أن يهاجمها[٢].

كان المجتمع الإيطالى والسياسة الإيطالية كما تصورهما مكيافللى، وكما اتفق أغلب المؤرخين على تصويرهما، مثالا يوضح بشكل خاص حالة انحلال فى النظم والمؤسسات. كان مجتمعًا لامعًا من ناحية الحياة العقلية، وخلاقًا من الناحية الفنية، وأكثر تحررًا من أى مجتمع فى أوربا من أغلال السلطة، ومستعدًا لأن يواجه العالم بروح عاقلة وتجريبية وخالية من الانفعال. ومع ذلك كان فريسة

لأسوأ فساد سياسى وانحطاط أخلاقى. لقد ماتت المؤسسات المدنية. ولم تعد حتى من الذكريات أفكار العصور الوسطى كالكنيسة والإمبراطورية والتى كان ما يزال ممكنا فى أيام دانتى أن توقظ تحمسًا نبيلاً. أصبحت القسوة وأصبح القتل أدوات عادية للحكم، وأصبح الإيمان الصحيح والصدق وساوس صبيانية لايكاد الرجل المستنير يعترف بها حتى ولو باللسان، وأصبحت القوة والحيلة مفاتيح النجاح، وأصبح الفجور والتهتك من الكثرة بحيث لا يحتاجان إلى تعليق: وما على الأنانية السافرة القبيحة إلا أن تنجح فى تبرير وجودها. كانت فترة يطلق عليها حقًا عصر «الأنفال والمغامرين»، مجتمع كأنما وجد ليوضح قول أرسطو «الإنسان حين يفصل عن القانون والعدالة، هو أسوأ الحيوانات». وعلى ذلك فمكيافللى هو بمعنى خاص، صاحب النظرية السياسية عن «الرجل الذى لا سيد له»، أى عن مجتمع يقف فيه الفرد بمفرده، ليس له من دوافع ومصالح إلا ما تزوده به أثرته. وفى هذا يمثل مرحلة من كل التاريخ الحديث، ولكنه يمثلها بالشكل المبالغ فيه الذى كان يناسب إيطاليا فى القرن السادس عشر.

اهتمام مكيافللى

أهم مؤلفاته السياسية «الأمير» و«أحاديث عن كتب تيتوس ليفيوس العشرة الأولى»، وكلاهما بدأه وأتمه إلى حد كبير فى عام ١٥١٣. ومعالجة أمور الحكم فى الكتابين مختلفة بصورة لها مغزاها. فاعتقد بعض الكتاب ممن حذوا حذو روسو، أن كلا منهما يناقض الآخر. والحقيقة أن هذا لا يبدو صحيحًا، وخاصة إذا أخذت فى الحسبان الظروف التى صاحبت تأليف «الأمير»، ولكن من سوء الحظ أن عرف معظم القراء مكيافللى عن طريق هذا الكتاب. كلا الكتابين يعرض نواحى من الموضوع نفسه ـ أسباب قيام الدول وانحلالها والسوائل التى يستطيع بها الساسة جعلها دائمة. فكتاب «الأمير» يعالج الملكيات أو الحكومات المطلقة. ويعالج «أحاديث» بصفة خاصة توسع الجمهورية الرومانية. وهذا يطابق تصنيف الدول المزدوج الذى يطالعنا به مكيافللى فى بداية «الأمير». كان «الأمير»

أفكارًا للمؤلف انتقاها لغرض خاص، وكان السبب فيه حقيقة رغبة فى الحصول على عمل فى خدمة آل مديتشى، ولكن هذه الحقيقة الأخيرة لم تنتج الآراء التى عبر عنها فى الكتاب. وكما يقول ڤيلارى Villari كان فى إمكان أى شخص اطلع على «أحاديث» وعرف عرض المؤلف الخاص، أن يتنبأ بكل شىء تقريبًا فى «الأمير». وكلا الكتابين يبين كذلك الصفات التى عرف بها مكياڤللى بوجه خاص، مثل عدم الاكتراث باستخدام وسائل غير أخلاقية لتحقيق أغراض سياسية، والاعتقاد بأن الحكم يتوقف إلى حد كبير على القوة والحيلة. إن ما لا يظهر فى «الأمير» تحمسه الصادق للحكم الشعبى من النوع الممثل فى الجمهورية الرومانية، ولكن اعتقد عندما كتب، أنه حكم لا يمكن تحقيقه عمليًا فى إيطاليا.

وكتابات مكياڤللى السياسية أقل انتماء إلى النظرية السياسية منها إلى طبقة الأدب الدبلوماسى الذى أخرج فيه الكتاب الإيطاليون فى عصره الكثير من المؤلفات. لم يحدث أبدًا أن مورست لعبة الدبلوماسية بأعنف مما جرت به ممارستها فى العلاقات بين الدول الإيطالية فى أيام مكياڤللى. ولم تكن تقلبات المفاوضات وتحولاتها أكثر أهمية منها بين هؤلاء الحكام - وكلهم من المغامرين - الين اعتمدوا فى نجاحهم، وكلهم على حد سواء، على المقامرة الماهرة والقوة الأشد خشونة إن للكتابة الدبلوماسية ولمؤلفات مكياڤللى كذلك، مزاياها ونقائصها المميزة لها. فيها أذكى بصر بنقاط الضعف والقوة فى موقف سياسى، وأوضح وأرزن حكم على موارد خصم ومزاجه، وأكثر تقدير موضوعى للقيود التى تحد من سياسة ما، وأسلم إدراك فى التنبؤ بمنطق الأحداث ونتيجة المجرى الذى يسيد فيه الفعل. صفات كهذه وقد ملكها مكياڤللى إلى أقصى حد، هى التى جعلت منه كاتبًا محببًا إلى الدبلوماسيين، منذ يومه حتى الوقت الحاضر. ولكن من المحتمل بشكل خاص أن تغالى الكتابة الدبلوماسية فى أهمية اللعبة لذاتها، وأن تقلل من شأن الأغراض التى يفترض ممارسة اللعبة من أجلها. إنها تفترض بطبيعة الحال أن السياسة غاية فى حد ذاتها.

هذه أوضح صفة ملكها ميكافللى. فهو يكتب بصورة كاملة تقريبًا، عن أساليب الحكم، وعن الوسائل التى تقوى بها الدول، والسياسات التى تستطيع بها توسيع قوتها، والأخطاء التى تؤدى إلى انحلالها أو قلبها. وتكاد التدابير السياسية والعسكرية تكون الأشياء الوحيدة التى يهتم بها، وهو يفصلها فصلا تامًا تقريبًا عن الاعتبارات الدينية والأخلاقية والاجتماعية، إلا إذا أثرت الأخيرة فى الذرائع السياسية. الغرض من السياسة هو المحافظة على القوة السياسية نفسها وزيادتها، والمعيار الذى يحكم به هو نجاحها فى تحقيق هذا، وسواء كانت سياسة ما قاسية أوغادرة أو غير جائزة شرعًا، فهو يعالج هذا فى الغالب بغير اكتراث، وإن كان على بينة من أن صفات كهذه يمكن أن يكون لها رد فعل بالنسبة إلى نجاحها السياسى، وغالبًا ما يناقش مزايا اللا أخلاقية التى تستخدم بمهارة لإدراك غايات حاكم، وهذا هو الجانب المسئول بوجه خاص عن سمعته الشريرة. ولكن الأغلب أنه لم يكن فاسدًا بالقدر الذى يجعله لا يتقيد بقواعد الأخلاق. إنه ببساطة يخلص السياسة من الاعتبارات الأخرى ويكتب عنها كما لو كانت غاية فى حد ذاتها.

اللامبالاة الأخلاقية

لعلنا نلقى أقرب شبه بفصل مكيافللى الضرورة السياسية عن الأخلاق، فى أجزاء من كتاب «السياسة» لأرسطو، حيث يبحث أرسطو الإبقاء على الدول دون إشارة إلى طيبتها أو سوئها. بيد أنه ليس من المؤكد على الإطلاق أن مكيافللى اتخذ من هذه الفقرات نموذجًا له. ولا يحتمل أنه كان على وعى بأنه يقتفى أثر أى شخص، وإن جاز وجود صلة بين مذهبه العلمى والأرسطوطالية القائمة على المذهب الطبيعى والتى أخرجت قبل ذلك بقرنين كتاب «دفاع عن السلام». فبخلاف كراهية مشتركة للبابوية باعتبارها السبب فى انقسام إيطاليا، وهى كراهية اشترك فيها مكيافللى مع مارسيليو، كانت للرجلين أفكار متشابهة بدرجة كبيرة عن المنفعة السياسية التى ينبغى أن تكون للدين باعتبارها النتيجة الزمنية

المترتبة عليه[٣]. غير أن علمانية مكيافللي تتجاوز كثيرًا مثيلتها عند مارسيليو، وتخلو من جميع السفسطات التي تفرضها الحقيقة المزدوجة. لقد دافع مارسيليو عن استقلال العقل بأن جعل الأخلاق المسيحية تتعلق بالعالم الآخر، واستنكرها مكيافللي لأنها تتعلق بالعالم الآخر. وكان يعتقد أن الفضائل المسيحية تعبر عن الذلة من حيث تأثيرها في الخلق، ومن هذه الناحية عقد مقارنة بين المسيحية والأديان الأكثر رجولة في العصور القديمة وهي مقارنة لم تكن في صالح المسيحية.

إن ديننا يضع السعادة القصوى في الخنوع والمسكنة واحتقار المآرب الدنيوية، بينما الآخر بالعكس يجعل الخير الأسمى في عظمة الروح وقوة الجسد وكل صفات من هذا القبيل تجعل الناس مهيبين... ويبدو لي أن هذه المبادئ جعلت الناس عاجزين وأوقعتهم فريسة سهلة لذوي العقول الشريرة الذين يستطيعون التحكم فيهم بصورة أدعى إلى الاطمئنان، إذ يرون أنه في سبيل الظفر بالجنة يكون الناس أميل إلى تحمل الإساءات منهم إلى الثأر لها[٤].

لم يكن مكيافللي على ما توحي به هذه الفقرة، غير مبال بما للأخلاق والدين من آثار في جماهير البشر، على الحياة الاجتماعية والسياسية. كان يقر استخدام الحكام وسائل غير أخلاقية لتحقيق غاية، ولكنه لم يشك أبدًا في أن الفساد الأخلاقي في شعب يجعل الحكم الصالح مستحيلا. وهو لا يمكن سوى الإعجاب للفضائل المدنية التي تحلى بها الرومان القدماء وتحلى بها السويسرون في أيامه، واعتقد أنها نشأت من النقاء في الأسرة، والاستقلال والجلد في الحياة الخاصة، والبساطة والتقصد في العادات، والولاء والأمانة في أداء الواجبات العامة. ولكن هذا لا يعني أن على الحاكم أن يؤمن بدين رعاياه أو يطبق فضائلهم. لم يكن مكيافللي ليعمى بالتأكيد عن القوى غير الملموسة في السياسة، ولكن الأشياء التي لا يمكن لمسها كانت ما تزال بالنسبة إليه قوى فحسب فالجيش يقاتل بالروح المعنوية بنفس الإخلاص الذي يحارب به بالمدافع،

ويرى الحاكم الحكيم أن كليهما أفضل صفة. ويقدم لنا مكيافللى مثالاً متطرفًا عن مستوى مزدوج للأخلاق، أحدهما للحاكم والآخر للمواطن بصفته الشخصية، الأول يحكم عليه بالنجاح فى حفظ سلطته وزيادتها، والثانى بالقوة التى يشيعها سلوكه فى المجموعة الاجتماعية. ولما كان الحاكم خارج المجموعة، أو على الأقل فى علاقة خاصة جدا بها، فهو فوق الأخلاق التى يراد فرضها فى داخل المجموعة.

أحيانًا وصف عدم مبالاة مكيافللى بالأخلاق على أنه مثال للانعزال العلمى(٥)، ولكن يبدو هذا العرض للمسألة بعيدًا عن الواقع. لم يكن مكيافللى منعزلاً، ولكن كان مهتمًا فقط بعناية واحدة هى القوة السياسية ولا يبالى بغيرها. ولم يتردد أبدًا فى التعبير عن أحكام قاطعة على الحكام الذين سمحوا لدوهم أن تضعف، وعلاوة على هذا، لم يكن علميًا بأى معنى محدد، وإن كان حكمه وليد التجربة، وتكون من ملاحظة الحكام الذين عرفهم، أو من دراسة الأمثلة التاريخية، ولكن تجريبى الإدراك السليم أو بعد النظر العملى الأريب، بدلاً من تجريبية استقرائية تحكمها الرغبة فى اختبار نظريات أو مبادىء عامة. وبالطريقة ذاتها فإن من التضليل القول، كما قد حدث، بأن ميكافللى اتبع منهجًا «تاريخيًا» لأنه غالبا ما استمد أمثلته من الماضى. كان يستخدم التاريخ تماما، بمثل ما استخدم الملاحظة من جانبه، ليوضح أو يؤيد نتيجة وصل إليها دون الرجوع إلى التاريخ. كان بمعنى ما، غير تاريخى جدا. كان يؤكد بصراحة أن الطبيعة البشرية واحدة دائما وفى كل مكان، ولهذا السبب استمد الأمثلة حيثما وجدها. كان منهجه، بقدر ما كان له منهج، هو المشاهدة مسترشدة بالفكر الثاقب والإدراك السليم، وأروع وصف لإنجازه، هو الذى قدمته جانيت بقولها إنه ترجم السياسة إلى اللغة الدارجة.

لم يبتدع مكيافللى نظرياته السياسية بطريقة نظامية، ولكنه ابتدعها فى شكل ملاحظات عن مواقف معينة. غير أنه غالبًا ما كانت وراءها أو متضمنة

فيها، وجهة نظر متسقة يمكن تطويرها إلى نظرية سياسية وقد طورت من الحقيقة بعد زمانه. ولم يكن مكيافللى كثير الاهتمام بالفلسفة، ولا كثير الميل إلى التعميم الذى يتجاوز الأقوال المأثورة التى تفيد رجل الدولة. وكان يقتصر أحيانًا على تقرير مبادئه، وغالبًا ما أخذها قضية مسلمة وحسب، ومن الناحية العملية لم يحاول أبدًا تقديم أى برهان عليها. وعلى حساب إعطاء انطباع موحد بأكثر مما تبرره مؤلفاته. يكون من المفيد أن تضم تعميماته المتنافرة بعضها إلى بعض، وخاصة أن المفكرين الذين جاءوا فيما بعد، بنوا فعلاً نظرية منتظمة من إيحاءات مستمدة منه.

الأنانية الشاملة

وراء كل شيء تقريبًا قاله مكيافللى عن النظام السياسى، الافتراض بأن الطبيعة البشرية أنانية فى جوهرها، وأن الدوافع الفعالة التى يجب أن يعتمد عليها أى رجل دولة قوامها الاستئثار بالذات، مثل الرغبة فى الأمن عندة الجماهير والرغبة فى السلطة عندالحكام. والحكم مبنى فى الحقيقة على ضعف وقصور الفرد العاجز عن حماية نفسه ضد العدوان من جانب الغير إذا لم تسانده قوة لدولة. وعلاوة على هذا، فالطبيعة البشرية قائمة إلى حد بعيد الغور على نزعة العدوان والتملك. فالناس يستهدفون الاحتفاظ بما لديهم والاستزادة منه. ليس ثمة حد عادى للرغبات البشرية، لا فى القوة ولا فى الممتلكات، فى حين أن القوة والممتلكات تحد منها فى الحقيقة دائمًا الندرة الطبيعية. ومن ثم فالناس دائمًا فى حالة نزاع وتنافس تهدد بالفوضى السافرة إذا لم تكبح جماحها القوة الكامنة وراء القانون، فى حين أن قوة الحاكم مبنية على نفس كون الفوضى وشيكة الوقوع وعلى حقيقة ان الأمن لا يكون فى حيز الإمكان إلا إذا كان الحكم قويًا. ومكيافللى يأخذ دائمًا هذه الفكة عن الحكم قضية مسلمة وإن لم يخلق من هذا فى أى موضع، نظرية سيكولوجية عامة فى

السلوك. غير أنه غالبًا ما يلاحظ أن الناس سيئون بوجه عام وأن الحاكم الحكيم يقيم سياساته على أساس هذا الافتراض. وهو يصر بوجه خاص على أن الحكم الناجح يجب أن يهدف إلى توفير الأمن للملكية والأرواح قبل كل شيء آخر، نظرًا لأن هذين هما أشمل الرغبات في الطبيعة البشرية. ومن ثم كانت ملاحظته الساخرة عن أن الإنسان أسرع إلى أن يغفر مقتل والده منه الصفح عن مصادرة ميراثه. قد يقتل الحاكم الفطن ولكنه لا ينهب. وعندما كملت هذه المرحلة من مكيافللي بسيكولوجية منسقة تفسرها وتبررها، أصبحت هي فلسفة هوبز السياسة.

بيد أن مكيافللي ليس مهتمًا بالسوء أو الأنانية كدافع بشرى عام، قدر اهتمامه بانتشار هذه الصفة في إيطاليا كعرض من أعراض التدهور الاجتماعي. إن إيطاليا تقف أمامه كمثال عن مجتمع فاسد ليس به مثل هذا التخفيف الجزئي الذي تأتي به الملكية في فرنسا وإسبانيا.

في الحقيقة من العبث أن تسعى وراء شيء طيب من البلاد التي نراها في أيامنا بمثل هذا الفساد، كما هي الحال بالنسبة إلى إيطاليا قبل سواها. وإسبانيا أيضًا نصيبهما من الفساد. وإذا كنا لا نجد في ذينك البلدين مثل هذا القدر الكثير من الاضطرابات والمتاعب، كما هي الحال يوميًا في إيطاليا، فليس هذا يرجع إلى طبيعة أهلهما... بقدر ما يرجع إلى حقيقة أن بكل منهما ملكًا يبقى على حدته[٦]...

فمشكلة إيطاليا إذًا هي إقامة دولة في مجتمع فاسد، وفي ظل أمثال هذه الظروف اقتنع مكيافللي بأنه، فيما عدا الملكية المطلقة، ليس في الإمكان قيام حكم فعال وقادر. وهذا يفسر السبب الذي من أجله كان في آن واحد، معجبًا متحمسًا بالجمهورية الرومانية ومدافعًا عن الحكم المطلق. كان مكيافللي يعنى عمومًا بالفساد أن انحطاط الفضيلة الشخصية والنزاهة المدنية والإخلاص هو

الذى يجعل الحكم الشعبى مستحيلا. ويتضمن الفساد كل ضروب الإباحية والعنف، ومظاهر التفاوت الشديد فى الثراء والقوة، وتحطيم السلام والعدل، ونمو الطموح الذى لا يحد، عداء النظام، والفرقة، ومخالفة القوانين، والخيانة، وازدراء الدين. كان يعتقد أن شكلا جمهوريًا من الحكم ما يزال ممكنًا فى سويسرا وبعض أجزاء من ألمانيا حيث جرى الاحتفاظ بحياة مدنية قوية، ولكن ليس فى إيطاليا.حين تتدهور الفضائل الضرورية فلن تكون ثمة إمكانية لاستعادتها أو لمواصلة حكم منتظم بدونها، إلا عن طريق القوة الاستبدادية.

لكن، بخلاف الفساد الأخلاقى، فإنا ما فى الطبيعة البشرية من نزعة عدوانية طبيعية يجعل النضال والمنافسة مظهرًا عاديًا لكل مجتمع، وهذا يفسر من جهة، الهزيمة التى تتعقب خطى كل حكومة: «يرتكب الناس دائمًا خطأ عدم معرفة متى يحدون من آمالهم». ولكنه يفسر من جهة أخرى أيضًا، الاستقرار الذى ينعم به مجتمع صحى يبقى على توازن المصالح المتعارضة. كان مكيافللى يعتبر تنافس النبلاء والعامة فى روما سر القوة الرومانية، فمنه ولد استقلال وصلابة الخلق اللذان ساندا عظمة روما. فعندما يوجه هذه الرجولة التى جعلت الشغب ممكنا أصبحت سببا رئيسيًا فى أن الرومان كانوا شعبًا محاربًا وغازيًا. ولهذا السبب عاد مكيافللى إلى ترديد النظرية القديمة عن الدستور المختلط أو المتوازن، ويجب الاعتراف بأنه نقل فى بداية «أحاديث» وبطريقة غير مناسبة جدًا، وبالحرف الواحد تقريبًا، نظرية الدورة الدستورية من الكتاب السادس من «تواريخ» بوليبيوس. غير أن التوازن الذى فى ذهنه، لم يكن سياسيًا ولكنه اجتماعى أو اقتصادى - توازن مصالح متنافسة يحد منها عاهل قوى. ومن هذه الناحية أيضا فإن بيانًا منتظمًا لفلسفة مكيافللى احتاج إلى ذلك التصور للسلطة ذات السيادة الذى أضافه إليها بودان وهوبز.

هناك مبدأ عام ثان يفترضه مكيافللى باستمرار، ذلك هو ما للمشرع من أهمية فائقة فى المجتمع. الدولة الناجحة يجب أن يؤسسها رجل واحد، وما يخلقه من قوانين وحكم الطابع الوطني لشعبه. ومن القانون تنشأ الفضيلة الأخلاقية والمدنية. وعندما يصبح مجتمع فاسداً فلن يستطيع أبداً إصلاح نفسه، ولكن يجب أن يتولى قيادته مشرع واحد يستطيع أن يعيده إلى المبادئ الصحية التى وضعها مؤسسه.

ولكن يجب أن نفترض كقاعدة عامة، أنه لا يحدث أبداً أو أنه نادراً ما يحدث، أن تقام جمهورية أو ملكية على أساس طيب، أو أن تصلح نظمها القديمة كلها، إلا إذا فعل هذا فرد واحد فقط، بل من الضرورى أن من تصور عقله مثل هذا الإنشاء يجب أن ينفرد بإخراجه إلى حيز التنفيذ(٢).

لم يكن مكيافللى يفكر فقط، أو حتى بشكل رئيسى، فى التنظيم السياسى، ولكنه كان يفكر فى كل التكوين الأخلاقى والاجتماعى للشعب، وهو التكوين الذى تصوره ينشأ من القانون ومن حكمة المشرع وبعد نظره. من الناحية العملية ليس ثمة حد لما يستطيع رجل دولة أن يعمله، بشرط أن يفهم قواعد فنه. ففى وسعه أن يحطم دولا قديمة ويبنى دولا جديدة، وأن يغير أشكال الحكم، وينقل المجموعات السكانية، ويدخل فضائل جديدة على أخلاق رعاياه. ويقول إن الحاكم إذا افتقر إلى الجبن، فلن يلوم إلى نفسه، إذ كان ينبغى أن يتخذ تدابير لتصحيح جبن شعبه وتخنثهم. ليس المشرع بالمهندس الذى يبنى الدولة فحسب ولكنه أيضاً مهندس المجتمع بكل سننه الأخلاقية والدينية والاقتصادية.

لهذه الفكرة المبالغ فيها عما يستطيع أن يعمله حاكم ودولة، أسباب عدة. فهى من جهة كررت فحسب أسطورة المشرع القديمة التى وجدها مكيافللى عند كتاب مثل شيشرون وبوليبيوس. ومن جهة أخرى كانت تعكس فهمه للمشكلة التى واجهت حاكما وسط فساد إيطاليا فى القرن السادس عشر. فبالعبقرية

السياسية المحضة تعين على حاكم ناجح أن يخلق قوة عسكرية هى من القدر الكافى من القوة بحيث تتغلب على المدن والإمارات الصغيرة المخلة بالنظام، وأن يخلق فى النهاية روحًا عامة جديدة وولاء مدنيًا جديدًا. وتآمرت جميع الظروف لتجعله يرى فى حاكم مطلق الحكم فى مصير شعب.

ولكن بجانب هذه الظروف التاريخية كان منطق فلسفته السياسية يدفعه بقوة فى الاتجاه نفسه. فإذا كان الأفراد من البشر أنانيين بالطبيعة وبصورة متطرفة، وجب أن تكون الدولة والقوة وراء القانون السلطة الوحيدة التى تحفظ تماسك المجتمع، ويجب فى النهاية أن تستمد الالتزامات الأخلاقية من القانون والحكم. ومن هذه الناحيــة أيضًا كــان هوبز هو الذى قــدم بيــانا منتظمــا لما أوحى به مكيافللى.

من وجهة النظر هذه يسهل فهم المستوى المزدوج للسلوك بالنسبة إلى رجل الدولة وللمواطن بصفته الشخصية، وهو المستوى الذى يتكون منه المعنى الرئيسى لما يطلق عليه اسم «المكيافللية». فالحاكم باعتباره خالق الدولة، ليس خارج القانون فحسب، ولكنه خارج الأخلاق أيضا إذا كان القانون يسنها. ليس من مستوى يحكم به على أفعاله، فيما عدا نجاح وسائله السياسية توسيع نطاق قوة دولته وإدامتها. إن الصراحة التى تقبل بها مكيافللى هذه النتيجة وأدرجها فى نصيحته للحكام، هى السبب الرئيسى فى سمعة كتاب «الأمير» السيئة، وإن لم يفضله «أحاديث» فى الحقيقة. لقد أقر علنًا استخدام القسوة والغدر والقتل أو أية وسيلة أخرى، شريطة أن تستخدم هذه جميعًا بالقدر الكافى من الذكاء والسرية كى تصل إلى غاياتها.

من الخير أن تغفيه النتيجة عند مايتهمه الفعل، وعندما تكون النتيجة طيبة كما فى حالة روميلوس (قتله لأخيه) فسوف تحله دائمًا من اللون. ذلك أن الذى يجب زجره هو الذى يرتكب العنف بغرض التدمير. وليس الذى يستخدمه لأغراض خيرة(٨).

ذلك أن الطريقة التى يعيش بها الناس تختلف اختلافًا بيِّنًا عن الطريقة التى ينبغى أن يعيشوا بها، بحيث إن من يترك الطريق العادى إلى الطريق الذى ينبغى أن يسير فيه، سوف يجد أنه يقوده إلى الخراب بدلاً من الأمان... وعلى ذلك يجب على الأمير يرغب فى المحافظة على نفسه، أن يتعلم الا يكون طيبًا دائمًا، وإنما يكون كذلك أو لا يكون حسبما تقتضى به الضرورة... وليس له أن يهتم بما يصيبه من لوم بسبب أمثال هذه الرذائل التى بدونها قد يكن من الصعب المحافظة على دولته. ذلك أنه سوف يتبين، عندما تفحص جميع الأشياء، أن بعض الأشياء التى تبدو شبيهة بالفضيلة سوف تقودك إلى الدمار إذا اتبعتها، فى حين أن غيرها التى تكون رذائل فى الظاهر، سوف ينتج عنها أمانك ورخاؤك إذًا اتبعتها. إن الأمير الذى يتحدث عنه مكيافللى، وهو التجسيد الكامل للفكر الثاقب وضبط النفس، والذى يستغل فضائله ورذائله على حد سواء، لم يكن ليزيد إلا قليلا على الصورة المتخيلة للطاغية الإيطالى فى القرن السادس عشر. إنه صورة حقيقية، وإن كان مبالغا فيها، لنوع الرجل الذى جعله عصر الحكام المستبدين يتصدر الحياة السياسية. وبرغم أن أشد الأمثلة تطرفا وقعت فى إيطاليا، إلا أن فرديناند ملك إسبانيا، ولويس الحادى عشر ملك فرنسا، وهنرى الثامن ملك إنجلترا، كانوا من الطراز نفسه، وليس ثمة شك فى أن مكيافللى كان يكن إعجابًا مزاجيًا لذلك الطراز من الحكام، الواسع الحيلة وإن خلا من وازع الضمير، وكان يساوره شك عميق فى أنصاف الحلول فى السياسة والتى اعتقد بحق أنها راجعة إلى الضعف بأكثر مما ترجع إلى وازع الضمير. وإعجابه بهذا الطراز أسلمه أحيانًا إلى سطحيات خطيرة فى الحكم، كما حدث عندما اعتبر سيزار بورجيا الرهيب نموذجًا للأمير الحكيم، وأكد أن إخفاقه السياسى لم يكن راجعًا إلا إلى المصادفة التى لا محيص عنها.

لم يبن مكيافللى أبدًا عن اعتقاده فى المشرع القدير نظرية عامة فى الحكم المطلق السياسى، على غرار ما فعل هوبز فيما بعد. كان رأيه يتجاذبه نوعان من الإعجاب ـ بالمستبد الواسع الحيلة، وبالشعب الحر الذى يحكم نفسه غير وهو

نوعان لايتفق أحدهما مع الآخر. وجمع بين الاثنين، وبطريقة غير مأمونة نوعًا كنظريتين إحداهما في تأسيس دولة والأخرى في المحافظة عليها بعد تأسيسها. ويمكن القول بمصطلح أقرب إلى الحديثة، أنه كانت له نظرية في الثورات وأخرى في الحكم. ومن ثم لم يوص بالحكم الاستبدادي إلا في حالتين خاصتين نوعا: إنشاء دولة، وإصلاح دولة فاسدة. فبمجرد تأسيس دولة، لا يمكن جعلها دائمة إلا إذا سمح الناس بنصيب في الحكومة، وأدار الأمير الشئون العادية للدولة وفقًا ومع الاعتبار الواجب لملكية رعاياه وحقوقهم. فالعنف الاستبدادي دواء سياسي قوي، يحتاج إليه في الدول الفاسدة ولطواريء خاصة في جميع الدول، ولكنه لا يزال سمًا يجب استعماله بأكبر قدر من الحذر.

النظام الجمهوري والقومية

ليس في وصف ميكافللي للملكية المطلقة ما يتطابق مع ما هو واضح من تحمسه المخلص للحرية والحكم الذاتي في الجمهورية الرومانية. فالإبقاء على الدولة، تمييزًا له عن تأسيسها، يتوقف على جودة قانونها، لأن هذا مصدر جميع فضائل مواطنيها المدنية. وحتى في ظل ملكية فالشرط الأصلي للحكم المستقر أن ينظمه القانون. ولهذا أصر مكيافللي على الحاجة إلى علاجات قانونية ضد المساويء الرسمية حتى يتسنى منع العنف غير المشروع، وأوضح الأخطار السياسية الكامنة في مخالفة الحكام للقوانين، وحماقة السياسات القائمة على الكيد والمضايقة. وبوجه خاص سوف لا يمد الحاكم الفطن يده إلى ممتلكات رعاياه ونسائهم، لأن هذه مسائل من السهل جدًا أن تثير الناس وتدفعهم إلى المقاومة. وكان يحبذ حكمًا رفيقًا حيثما أمكن ذلك واستخدام الشدة على أن يكون ذلك باعتدال، وقال صراحة إن الحكم يكون أكثر استقرارًا إذا تقاسمه كثيرون، وفضل الانتخاب على الوراثة كأسلوب لاختيار الحكام، وطالب بحرية عامة في اقتراح التدابير من أجل الخير العام، وبحرية المناقشة التي يمكن سماع كلا الوجهين من كل مسألة قبل الوصول إلى قرار. واعتقد أن الناس يجب أن

يكونوا مستقلين وأقوياء، إذ ليس من سبيل لجعلهم ذوى جرأة فى القتال بغير إعطائهم وسائل التمرد. وأخيرًا كان يقدر تقديرًا عاليا كلا من فضيلة ورأى شعب لم يتطرق إليه الفساد، بالقياس إلى فضيلة الأمير ورأيه. ليس الناس مؤهلين لاتخاذ نظرة طويلة إلى السياسات المعقدة، ولكنه أوقد فطنة وأسلم فى أحكامهم من أمير، فى المسائل التى تقع فى نطاق فهمهم، مثل تقدير خلق موظف كبير. وبرغم ما تتسم به أحكام مكيافللى السياسية من استخفاف فلا يمكن أن تخطىء تقديره للحكم الليبرالى والقانونى. وهذا هو الذى يفسر الإعجاب الذى أحس به نحوه أحد أنصار الدستورى مثل هارنجتون.

وتتصل فكرته السيئة عن الارستقراطية وطبقة النبلاء اتصالا وثيقا بحكمه المشايع للحكم الشعبى كلما كان ذلك ممكنا، وللملكية حيثما تدعو الضرورة. لقد أدرك أكثر من أى مفكر آخر فى زمنه، أن مصالح النبلاء مناقضة مصالح كل من الملكية والطبقة الوسطى، وأن الحكم الذى يسوده النظام يتطلب قمعهم أو استئصال شأفتهم. هؤلاء «السادة» الذين يعيشون فى خمول على الدخل الناتج من ثروتهم دون أن يؤدوا أية خدمة مفيدة، هم «فى كل مكان أعداء لكل حكم مدنى».

والطريقة الوحيدة لإقامة أى نوع من لنظام هناك، هى تأسيس ملكية، إذ حيث يكون مجموع الناس من الفساد تمامًا بحيث تعجز القوانين عن كبحهم، يصبح من الضرورى إقامة سلطة عليا تستطيع فى يد ملكية ـ ومع سلطات كاملة ومطلقة ـ أن تحد من طموح الأقوياء الزائد عن الحد، ومن فسادهم[١٠].

الشىء الوحيد الذى أضفى مظهر المعقولية على إعجاب مكيافللى بسيزار بورجيا هو حقيقة أنه برغم كل جرائمه، وفر لدولة البابوية حكما أفضل مما أعطاه لها ذلك الحشد من البارونات اللصوص الذين أزاحهم وحل محلهم. لقد عهد مكيافللى إلى أميره بمهمة محاربة الشيطان بالنار، ولكن على الأقل كان فى دناءة الأمير كبر فى الهدف واتساع فى التصور السياسى يفتقر إليهما ما يسويها من دناءة خصوم الأمير.

وجنبًا إلى جنب مع نفور مكيافللى من النبلاء تقف كراهيته للجنود المرتزقة، ومرة ثانية كان أمام ناظريه سبب من أخطر أسباب الخروج على القانون فى إيطاليا. وهو عصابات الأوغاد المأجورين الذين يقفون على قدم الاستعداد للقتال فى سبيل من يعرض عليهم أكبر أجر، ولا يخلصون لأحد، وغالبا ما كانوا أخطر على من يستخدمهم منهم على أعدائه. مثل هؤلاء الجنود المحترفين كانوا قد حلوا تماما تقريبا محل الجنود من المواطنين فى الأزمنة القديمة فى المدن الحرة، وبينما استطاعوا بث الإرهاب فى إيطاليا، أثبتوا عجزهم ضد القوات الأفضل تنظيما وأكثر ولاء، التى جاءت من فرنسا. كان مكيافللى على بصر واضح بالميزة التى كسبتها فرنسا من تأميم جيشها، ومن ثم لم يتعب أبدًا من الحث على أن تدريب جيش من المواطنين وإعداده، هو أول حاجة تستشعرها دولة. وكما عرف من مشاهداته هو، فالفرق المأجورة والمساعدون الأجانب هم، على السواء، مبعث دمار الحاكم الذى يجب أن يعتمد عليهم. فهم يستنزفون خزانته ويتخلون عنه دائمًا تقريبًا إذا وقع فى عسر. وعلى ذلك ففن الحرب هو أول مايهتم به حاكم، وشرط النجاح فى جميع مغامراته. وعليه قبل أى شئ آخر، أن يهدف إلى تملك قوة قوية من مواطنيه هو، حسن إعدادها ونظامها، وتربطها بمصالحه صلات من الولاء للدولة، وكان مكيافللى يود أن يخضع للتدريب العسكرى جميع المواطنين القادرين جسمانيًا ممن تراوح أعمارهم بين السابعة عشرة والسبعين. بمثل هذه القوة يستطيع حاكم أن يحافظ على سلطته وأن يمد حدود دولته، وبدونها يصبح فريسة للشقاق الأهلى فى الداخلة ولطموح الأمراء الذين يجاورونه.

ووراء اعتقاد مكيافللى فى جيش من المواطنين وكراهيته للنبلاء، وقفت العاطفة الوحيدة التى خففت من الاستخفاف الذى يشيع فى آرائه السياسية. هذه كانت الوطنية القومية ورغبة فى توحيد إيطاليا وحفظها من الاضطرابات الداخلية والغزاة الأجانب، وكان صريحًا تمامًا فى إثبات أن واجب المرء نحو بلده يلغى جميع الواجبات الأخرى وجميع الوساوس.

ذلك أنه حيث يتوقف أمن البلد ذاته على القرار الذ يتخذ، فلا ينبغى السماح بأن يسود أى اعتبار من العدل أو الجور، ومن الإنسانية أو القسوة، ولا من المجد أو العار. ولكن إذ تطرح جانبًا جميع الاعتبارات الأخرى، ينبغى أن يكون السؤال الوحيد هو: أى طريق سوف ينقذ حياة البلد وحريته؟[11].

هذه كانت العاطفة الكامنة وراء اعتباره السلطة المطلقة التى لا ترحم مثلا أعلى، وهو ما يظهر فى الفصل البليغ الذى يختم كتاب «الأمير». كان مكيافللى يأمل أن من بين الطغاة فى إيطاليا، وربما فى بيت مديتشى، قد ينهض أمير له القدر الكافى من الخيال بحيث يرى دولة إيطالية متحدة، ومن الجرأة بحيث يحول الخيال إلى واقع.

وإذا كان من الضرورى أن يضطهد أهل ميديا الفرس لكى تبرز إلى النور عظمة قورش وشجاعته، وإذا كان ينبغى تشتت الأثينيين بغرض توضيح امتياز ثيسيوس، كذلك فى الوقت الحاضر وبقصد إبراز فضائل روح إيطالية واحدة، كان من الضرورى أن تجر إيطاليا إلى حالتها الراهنة وهى أن تكون فى موضع استعباد يفوق ماتعرض له الفرس، وأعظم تشتتًا من الأثينيين، وبدون رئيس، ودوننظام، مغلوبة على أمرها ومنهوبة، وممزقة أوصالها، واجتاحها أعداؤها، وأخضعت لكل نوع من التدمير والإتلاف[12].

ولكن بينما كان أمل السلام والوحدة لإيطاليا دافعًا حقيقيًا حرك فكر مكيافللى، كان بالنسبة إليه عاطفة أكثر منه خطة محددة، فبغض النظر عن الاعتقاد بأنها يجب أن تخضع لزعامة ملك مطلق، على نحو ما رأى الوحدة الوطنية تحققت فى فرنسا وإسبانيا، لم يكن لديه ما يمكن أن يدعى سياسة لتوحيد إيطاليا. كان يفكر فيها كأمل بعيد لا يمكن بدونه الوصول أبدًا إلى سعادة البلد ورخائه، ولم يتصور أبدًا فى الحقيقة حكما على نطاق قومى. فالحكومة التى استثارت أخلص حماسته كانت دولة مدينة موسعة مثل روما، ينبغى بالتأكيد أن تنتهج سياسة بعيدة النظر فى اجتذاب تأييد حلفائها والاحتفاظ به، ولكنها لا

ترقى أبدًا فى تصور مكيافللى إلى مستوى تقدير مواطنة على نطاق الأمة بأسرها. وبهذا يتصادف أن الفصل الختامى من «الأمير» وأن كان مخلصا بغير شك، هو الاستثناء بدلا من القاعدة، فى نصيحته الدنيئة كالمعتاد، إلى الأمراء.

عمق النظرة والنقائص

كان خلق مكيافللى والمعنى الحقيقى لفلسفته من ألغاز التاريخ الحديث. فقد مثل على أنه ساخر تماما. ووطنى استبد به التحمس، وقومى متحمس، وجزويتى سياسى، وديموقراطى عن اقتناع وإيمان، وساع دون وازع من ضمير وراء عطف المستبدين. لعل فى كل من هذه الآراء مع ما بينها من تناقض، عنصرًا من الحقيقة. الشىء الذى ليس صحيحًا على وجه التأكيد، إن أيا منها يعطى صورة كاملة إما مكيافللى وإما لفكره. كان فكره فكر رجل يعتمد حقيقة على التجربة، التى اكتسبها نتيجة مجال واسع من المشاهدة السياسية ومجال أوسع من الاطلاع على التاريخ السياسى. ولم يكن فى هذه التجربة مذهب عام حاول مكيافللى أن يربط به كل مشاهداته. حقيقة تبين كتاباته تركيزًا للاهتمام يبعث على الدهشة. فهو لايكتب عن شىء أو يفكر فى شىء باستثناء السياسة، وفن السياسة، وفن الحرب. أما بالنسبة إلى المسائل العميقة من اجتماعية واقتصادية أو دينية، فهو لا يهتم بها إلا من ناحية تأثيرها فى السياسة. وربما كان طابعه العملى كبيرًا بحيث لم يكن عميقًا من الناحية الفلسفية. ولكنه فى السياسة الخالصة كان من دون جميع معاصريه، يملك أعظم اتساع فى النظرة وأوضح نظرة عميقة إلى الاتجاه العام الذى يسير فيه التطور الأوربى.

وهو وقد عاش فى زمن كان يتداعى فيه النظام السياسى القديم فى أوربا، وتنشأ مشكلات جديدة فى الدولة، والمجتمع بسرعة مذهلة، حاول أن يفسر المعنى المنطقى للأحداث، وأن يتنبأ بالمشكلات الحتمية، وأن يستنبط ويصوغ

القواعد التى كانت تتشكل آنذاك بين ظروف الحياة الوطنية والآخذة حديثًا فى التكون، وهى القواعد التى قدر لها من ذلك الوقت فصاعداً أن تسيطر على العمل السياسى[١٢].

لقد خلق مكيافللى، أكثر من أى مفكر سياسى آخر، المعنى الذى ارتبط بالدولة فى الاستعمال السياسى الحديث. وحتى الكلمة نفسها، باعتبارها اسمًا لكيان سياسى ذى سيادة، يبدو أن كتاباته روجتها فى اللغات الحديثة إلى حد بعيد. فالدولة كقوة منظمة، لها التفوق فى أرضها وتنتهج سياسة واعية من التوسع فى علاقاتها مع الدول الأخرى، لم تصبح المؤسسة السياسية الحديثة والنموذجية فحسب، ولكنها أصبحت بصورة متزايدة أقوى مؤسسة فى المجتمع الحديث. فأصبح لها أكثر فأكثر، الحق والالتزام فى تنظيم جميع مؤسسات المجتمع الأخرى والسيطرة عليها، وتوجيهها وفق خطوط ترسمها بشكل سافر مصالح الدولة نفسها. والدور الذى لعبته الدولة وفق هذا التصور فى السياسة الحديثة، دلالة على الوضوح الذى فهم به مكيافللى اتجاه التطور السياسى.

لكن من الصعب القول بما إذا كان البريق الحاد الذى ألقته عبقريته على فن سياسة الحكام المستبدين والدول الوطنية التى أعقبتهم، لم يخف القدر الكثير كالذى كشف عنه. إن الفلسفة التى تعزو بصفة رئيسية ماتحققه السياسة من ضروب النجاح والإخفاق إلى سعة حيلة رجال الدولة أو خرق رأيهم، فلسفة لابد أن تكون سطحية. كان مكيافللى يرى العوامل الأخلاقية والدينية والاقتصادية فى المجتمع، كأنها قوى يستطيع السياسى الماهر أن يحولها لصالح الدولة، أو حتى يستطيع أن يخلقها من أجل الدولة. وهذا لا يعكس فقط ترتيبا معقولا للقيم، ولكنه يقلب أيضا النظام العادى للكفاية السببية. وعلى اية حال فمن المؤكد أن مكيافللى أساء تماما تمثيل حالة الفكر الأوربى فى بداية القرن السادس عشر، إلا فى صفوف نفر قليل من الإيطاليين ممن تبددت أوهامهم. لقد وضع كتابيه خلال السنوات العشر التى أعقبت اليوم الذى علق فيه مارتن لوثر آراءه على باب

الكنيسة فى وتنبرج، وكان من أثر الإصلاح البروتستنتى أن ربط السياسة والفكر السياسى بالدين وبالاختلافات فى العقيدة الدينية، ربطا أوثق مما كانت عليه الحال خلال معظم العصور الوسطى. إن عدم اكتراث مكيافللى بحقيقة الدين أصبح فى النهاية خاصية مشتركة تميز الفكر الحديث، ولكن هذا لا يصدق بالتأكيد على القرنين التاليين لما كتبه. وبهذا المعنى كانت فلسفته محلية بصورة ضيقة وتتعلق بفترة قصيرة ولو أنه كتب فى أى بلد خلاف إيطاليا، أو لو أنه كتب فى إيطاليا بعد بدء الإصلاح الدينى، بل أكثر من هذا. بعد بدء الإصلاح المضاد فى الكنيسة الرومانية، لاستحال الظن بأنه كان يعالج أمور الدين بمثل ما عالجها.

هوامش الفصل السابع عشر:

(١) See "France" by Stanley Leathes, in the Cambridge Modern History, Vol. I (1903), ch. 12, and G.B. Adams: Civlization during the Middle Ages (1914) ch. 13.

(٢) Discourses on the Frist Ten Books of Titus Livius, I, 12; trans. by C.E. The Historical Ploitical, and Diplomatic Writings of Niccolo Nachiavelli, 4 vols., Boston and New York, 1891.

(٣) لاحظ بريفيتي - أورتون Previte Orton عدة نواح في ملاحظاته، انظر الطبعة التي أخرجها لكتاب: Defensor, Index, B, s.v. Machiavelli

وانظر الفقرة عن إيطاليا في II. xxvi, 20 - وفي الفصل ٢٦ من «الأمير».

(٤) Discourses, II, 2.

(٥) Sir Frederick Pollock: History of the Science of Politics (1911), p. 43.

(٦) Discourses, I, 55.

(٧) Discourses, I, 9.

(٨) Discourses, I, 9.

(٩) Prince، الفصل الخامس عشر.

(١٠) Discourses, I, 55.

(١١) Discourses, III, 41.

(١٢) Prince، الفصل السادس والعشرون.

(١٣) L.A. Burd, in Cambridge Modern History, Vol. I (1903), p. 200.

(مراجع مختارة)

A History of Political Thought in Sixteenth Century. By J.W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part IV, ch. 2.

Il Principe. Ed. by L.A. Burd. Oxford. 1891. (Introduction by Lord Acton: reprinted in the History of Freedom and Other Essays. Lonodn, 1907).

"Florence (II): Machiavelli". By L.A. Burd. In the Cambridge Moderen History, Vol. I (1903), ch. 6.

The Statecraft of Machiavelli: By H. Butterfield. New York. 1956.

The Myth of the State. By Ernst Cassirer. New Haven. Conn. 1946. Chs. 10-11.

"Economic Change". By William Cunnirgham. In the Cambridge Modern History, Vol. I (1903), ch. 15.

"Machiavelli's Political Phiosophy". By C.R. Fay. In Youth and Lower. Pondon, 1931.

Studies of Political Thought fro. Gerson to Grotius. 14141-1625. By John Neville Figgis. 2d ed. Cambriege. 1923. Ch. 3.

Machiavelli's Prince and Its Forerunners: The Prince as a Typical Book der-regimine principum. By Allan H. Gilbert. Durham. N.C.. 1938.

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation. Ed. by P.J.G. Hearnshaw. London, 1925. Ch.4.

Histore de la science politioue. By P. Janet. 2 vols. 4th ed. Paris. 1913. Vol. I, pp. 491-602.

"Machiavelli and the Present Time". By H. J Laski. In the Dangers of Obedience and Other Eassays. New York. 1930.

Machiavelli. The Romanes Lecture, 1897. By John Morley. London. 1897.

Nicolo Machiavelli, the Florentine. By Giuseppe Prezzolini. Erg. trans. by Ralph Roeder. New York, 1928.

Machiaveli: The Man, His Work, and His Times. By Jeffrey Pulver. London. 1937.

The Life and Times of Niccolo Machiavelli. By P. Villari. Eng. trans. by Linda Villari. 2 vols. Rev. ed. London, 1892.

Machiavelli. By J.H. Whitfiels. Oxford, 1947.

الفصل الثامن عشر
المصلحون البروتستنت الأوائل

مزج الإصلاح البروتستنتى النظرية السياسية بالاختلافات فى العقيدة الدينية وبمسائل التعاليم اللاهوتية، مزجًا أوثق مما كانت عليه الحال حتى فى العصور الوسطى. بيد أنه ليس ثمة صيغة بسيطة لهذه العلاقة. ففى كل مكان، جرى الدفاع عن النظريات السياسية بحجج لاهوتية، وعقدت المحالفات السياسية باسم الحقيقة الدينية. لم يكن هناك فى أى مكان حزب دينى، بروتستنتى أو كاثوليكى، ربط حقًا معتقداته السياسية بفلسفة اللاهوت التى اعتنقها. وأسباب هذا واضحة. فالكاثوليك والبروتستنت على حد سواء، وكل قسم فرعى من البروتستنت، كانوا ينهلون من نفس التراث المسيحى ونفس المجموعة من التجربة السياسية الأوروبية. وكان لجميع علماء الكنائس نفس المعين من الأفكار، وهو مجموعة غنية ومتباينة من الفكر، ترتد باستمرار إلى القرن الحادى عشر وتشتمل على تقليد يعود بها إلى العصور القديمة. وكان اعتماد أى جزء من هذا التقليد السياسى على أى نظام لاهوتى معين، اعتمادًا واهى العرى، على نحو ما كان عليه دائمًا فى العصور الوسطى. فكان فى إمكان البروتستنت، على غرار ما سبق أن فعل الكاثوليك دائمًا، أن ينتقوا منه ما يتفق وأغراضهم وظروفهم. ومن ثم لم ينتج الإصلاح شيئًا من قبيل نظرية سياسية بروتستنتية، بمثل ما لم تنتج

العصور الوسطى نظرية سياسية كاثوليكية، ومن هذه الناحية نفسها لم ينتج حتى نظرية إنجيلية أو مشيخية أو لوثرية تعتمد وثيقًا على الفلسفات الدينية لهذه الكنائس البروتستنتية. ولو أن أية مجموعة توافر لها الوقت وعلاقة مستقرة بالحكم، لاستطاعت أن تختار مذهبًا سياسيًا أكثر أو أقل تماسكًا، يناسب موقفها ويميز بدرجة طيبة معتقدات أعضائها (برغم وجود استثناءات فردية دائما). ولكن تشابه الاعتقاد السياسي كان أكثر اعتمادًا على الظروف منه على اللاهوت. ونتجت الاختلافات السياسية من المواقف المتباينة التى وجدت الكنائس أنفسها فيها، بدلاً من أن تنتج عن اختلافات لاهوتى. ولهذا كان فى الإمكان أن يتفق إنجليكى ولوثرى وكاثوليكى من بلاد الغال على حق الملوك الإلهى بأفضل مما يتفقون على فلسفتهم اللاهوتية، وقد يتفقون أيضا على اعتبار كل من الكلفنيين والجزويت أعداء عموميين. لن يتطابق أبدًا تصنيف للنظريات السياسية مع تصنيف للشيع الدينية، وإن كان صحيحًا أن المجموعات الدينية كونت بالتأكيد مجموعات من النظرية تمثلها.

ومجرد فصم العلاقات مع الكنيسة الرومانية لم يحل فى أية حال بالنسبة إلى البروتستنت، أيا من الصعاب الحقيقية التى نشأت فى العصور الوسطى حول تدخل رجال الدين فى السياسة أو تدخل السلطة الزمنية فى الدين. لقد غير فصم العلاقات شكلها ولكنها زاد من حدتها فى الوقت نفسه، لأن الدين كان لفترة مؤقتة، أكثر اعتمادًا على السياسة وتورطا فيها عنه فى أى وقت من قبل. وفضلا عن هذا، كانت العلاقة بين الكنيسة والدولة تختلف حسب الموقف السياسى والدينى فى كل بلد. وكانت الآراء السائدة عن الكنيسة والدين تتغير بصورة أبطأ بكثير مما تبرره الحقائق. ولم تكن النتائج التى تحققت شبيهة أبدًا وبأية درجة، بالنتائج المقصودة. وبهذا تحطمت بصفة دائمة وحدة الكنيسة، بحيث إنه بدلا من كنيسة واحدة كان هناك عدد يتزايد من الكنائس، ولكن كان لابد من انقضاء قرن قبل أن يتمكن حتى البروتستنت الليبراليون من إدراك حقيقة هذاالأمر. ظل تصور الكنيسة كالحارس على الحقيقة الوحيدة المعلنة،

وحقيقة أن البروتستانتية استبدلت سلطة حكومة رجال الدين بعصمة الكتاب المقدس؛ هذه الحقيقة لم تجعل البروتستنتية أقل تسلطا فى نزعتها. كان كل شخص يفترض، وبما يبدو الآن سذاجة لا تقبل التصديق، أن الاتفاق على الحقيقة الدينية ممكن، أو حتى محقق لو أمكن إزالة ما عليه خصومهم من عمى أو من سوء. وإذا استثنينا عددًا من الكتاب يعد على أصابع اليد الواحدة، لم تكن هناك مسألة تسامح دينى. كان الاعتقاد عامًا من جانب رجال الكنيسة، بأن على السلطة العامة أن تحافظ على المذهب الخالص، وكان من جانب رجال الدولة أن وحدة الدين شرط لا غنى عنه للنظام العام. وحيث تحطمت حكومة الكنيسة الرومانية أصبحت المحافظة على العقيدة عبئًا على السلطات المدنية؛ إذ لم يكن فى إمكان أى شخص آخر أن يحافظ عليها. والواقع أن القرار بشأن ما هو المذهب الخالص انتقل إلى حد كبير إلى الحكام الزمنيين. وعندما بذلت محاولة أمينة من أجل هذا، أصبح الحكم محملا بتلك المهمة المستحيلة وهى تقرير ما هى الحقيقة الدينية، وعندما لم تبذل بأمانة أعطى للسياسيين مياه عكرة لا نهاية لها يصطادون فيها.

الطاعة العمياء وحق المقاومة

وعلى ذلك وبوجه عام، عجل الإصلاح، هو وما سببه من مجادلات طائفية، بالاتجاه - وكان موجودًا - نحو زيادة سلطة الملكيات ودعمها. وكان معنى إخفاق الكنيسة فى إصلاح نفسه عن طريق «مجلس عام»، إن إصلاحًا ناجحًا لن يكون فى حيز الإمكان إلا إذا استطاع أن يجند تأييد الحكام الزمنيين أو حتى قوتهم. لقد اكتشف مارتن لوثر فى وقت مبكر أن نجاح الإصلاح فى ألمانيا كان يتوقف على نيل مساعدة الأمراء. وفى إنجلترا نفذ الإصلاح عن طريق سلطة هنرى الثامن القريبة من مطلقة، وكانت نتيجته المباشرة مزيدًا من تقوية السلطة الملكية. وفى أوربا بوجه عام، حيث انتشرت المجادلات، كان الملك هو النقطة الواحدة التى يمكن أن تتجمع حولها الوحدة الوطنية. وكان هذا صحيحا بوجه

خاص فى فرنسا فى الشطر الأخير من القرن السادس عشر. ويمكن القول - دون كثير من المبالغة - أن النجاح كان فى كل مكان من نصيب الحزب الديني الذى تصادف أن كان متحالفًا مع سياسة داخلية قوية. ففى إنجلترا وشمال ألمانيا وقفت البروتستنتية إلى جانب الأمراء، وفى فرنسا وإسبانيا تحالفت مع أصحاب النزعة الاستقلالية من النبلاء والمقاطعات أو المدن، وكانت النتيجة أن بقيت الديانة الوطنية كاثوليكية. وهكذا كان ما يخسره أحد، كسبا للملوك، وكانت الملكية المطلق التى لم ينشئها الإصلاح والتى لم تكن بالطبيعة متصلة بأى شكل من المعتقدات الدينية أكثر من اتصالها بغيره، هى فى المقام الأول المستفيد السياسى الرئيسى منه.

وهذا الأثر زادته حقيقة أن المجموعات ذات المصلحة الأقوى أحست باستمرار أنها مضطرة إلى شن حربها على جبهتين. فكان عليها بالطبع أن تنازع البابا ولهذا الفرض استخدمت جميع المبادئ والحجج التى أصبحت ملكًا مشتركًا فى القرنين التاليين لوليم الأوكامى، ولكن أحس رجال الإصلاح البروتستنت الرئيسيون، بل بأكثر مما أحس الكاثوليك، أنهم مضطرون إلى تمييز أنفسهم بدقة عن حركات الإصلاح الدينى والاجتماعى الأشد غموضًا وراديكالية والتى تكونت منها «الحافة المجنونة» من البروتستنتية. إن الحركات التى من هذا النوع، وكانت بغير شك تنز تحت السطح قرونا، ظهرت على الفور إلى النور عندما راح النظام المستقر يضطرب. كانت بورجوازية القرن السادس عشر الصاعدة تخشى وتكره المذهب الذى ينكر التعميد وثورات الفلاحين بأعنف مما كرهت الاضطرابات البروليتارية بعد ذلك بوقت طويل. وأخمدت هذه الحركات بقسوة وحشية ظفرت ببركة كل من لوثر وكلفن. ولم يكن بغير ما سبب أن لقيت الملكية تأييد الطبقة الوسطى الآخذة فى النمو، ولهذا السبب نفسه ألقى المصلحون الدينيون بأنفسهم فى أحضان الأمراء. وهكذا انضم الإصلاح إلى القوى الاقتصادية الموجودة آنذاك، ليجعل الحكم الملكى المزود بسلطة مطلقة فى الداخل وبحرية العمل فى الخارج، شكل الدولة الأوربية النموذجى.

بيد أنه فى الوقت نفسه أسفرت البروتستنتية عن نتيجة أخرى مالت فى الأجل الطويل، إلى أن تعمل فى اتجاه مضاد. فقد خلقت فى معظم أجزاء شمال أوربا أقليات دينية قوية نسبيًا، كانت من وفرة العدد بحيث لم يكن فى الإمكان قمعها دون تعريض النظام العام للخطر، وكانت مصممة، تماما بمثل تصميم الفريق الذى فى السلطة، على أن تظفر لعقيدتها بمنافع الاعتراف القانونى. كانت كل واحدة من أمثال هذه المجموعات ـ ولأسباب لا تخفى ـ مصدرًا محتملا للاضطراب، وكان كل اختلاف دينى فى الوقت نفسه مشكلة سياسية. ولم تبرز سياسة التسامح الدينى إلا ببطء وتحت ضغط ظروف لم تسمح بحل آخر؛ إذ اكتشف أن الولاء السياسى المشترك ممكن بالنسبة إلى أناس مختلفة أديانهم. وفى هذه الأثناء كان اندماج الدين والسياسة كاملا. أصبحت مساندة الحكم بندًا أساسيًا من العقيدة الدينية، فى حين جرى الإحساس بأن الدفاع عن عقيدة دينية كان، وغالبا ما حدث ذلك فى الحقيقة، هجومًا على حاكم له معتقد مختلف. إن قضية الإصلاح الدينى، على الأقل من جانب مجموعة منشقة وليس لها وضع ثابت مقرر، لم تتضمن فحسب حقًا فى الاختلاف مع الحكومة التى تتولى السلطة، ولكن كان يمكن أن تنطوى أيضا على حق المقاومة فى سبيل مصالح ما اعتقد المنشقون وبأمانة، أنه الدين الصحيح. كان المصلحون فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر يدعون الحق فى مقاومة بابا زنديق. وكان عليهم فى القرن السادس عشر أن يدعوا الحق فى مقاومة الملوك الزنادقة الذين كانوا الآن، وبدلا من البابا، «يشيعون الدمار فى الكنيسة». كانت المشكلة لا تزال هى الإصلاح الدينى، ولكنها مشكلة سياسية على الأقل بقدر ما كانت دينية.

ولهذا السبب أصبحت النقطة التى دار حولها أكثر الجدل فى الفلسفة السياسية، هى السؤال عما إذا أن من حق الرعايا مقامة حكامهم ـ طبعا لأسباب مفروض أنها طيبة، وتعنى فى العادة بالمحافظة على المذهب المسيحى السليم ـ أم أنهم مدينون بواجب الطاعة العمياء بحيث تكون المقاومة خطأ فى جميع الحالات. أصبحت وجهة النظر الأخيرة هى النظرية المستحدثة فى حق الملوك

الإلهى، نظرًا لأن الطاعة العمياء لأى شكل من الحكم باستثناء الملكية، مسألة أكاديمية. ومن جهة أخرى، يمكن الدفاع على أفضل وجه، عن حق المقاومة، على أساس النظرية الافتراضية التى تذهب إلى أن الملوك يستمدون سلطتهم من الشعب، ويجوز لأسباب كافية، أن يحاسبهم. وعلى ذلك راح هذان النوعان من النظرية يسودان فى القرن السادس عشر، وأصبح كل منهما يعتبر نقيضاً للآخر. وكانا كذلك حقا من ناحية النتائج التى سوف يسفر عنها الآن كل منهما. كلاهما كان بصفة مؤقتة لاهوتيا كذلك وإن ثبت أن بالإمكان عزل نظرية الحقوق الشعبية عن اللاهوت بأسهل من فصل الحق الإلهى.

والواضح أن أيا من النظريتين لم تكن جديدة فى حد ذاتها، وإن كانتا على العموم جديدتين من ناحية ما تستخدمان من أجله. فالاعتقاد بأن الطاعة المدنية فضيلة مسيحية أمر بها الله، اعتقاد قديم قدم القديس بولس. ولم يشك مسيحى أبدًا فى أن السلطات مستمدة بمعنى ما من الله، وهذا فى حد ذاته لايعنى أى إنكار للفكرة التى تذهب إلى أن السلطة، بمعنى ما، تأتى أيضا من الناس. وقد كان فى إمكان كاتب من العصور الوسطى، يسير على التقليد الذى وضعه جريجورى الكبير، أن يقترب من مذهب الطاعة العمياء وإن لم يكن معتقدًا عامًا كما أصبح عليه فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. ومن جهة أخرى فالنظرية العامة التى ترى السلطة السياسية تأتى من الناس، لم تكن بأى معنى خاص، دفاعًا عن الحق فى المقاومة. إن تخصص النظريتين واعتبار إحداهما نظرية ملكية والأخرى معادية للملكية، حدث خلال القرن السادس عشر.

مارتن لوثر

النقطة المثيرة للاهتمام التى يتعين ملاحظتها بصدد المصلحين الأول، هى أن مواقف كل من لوثر وكلفن من المشكلة الأخلاقية الأساسية متشابهة إلى حد

كبير. بمعنى أن كلهما اعتنق فكرة أن مقاومة الحكام شريرة فى جميع الظروف. وهذه الحقيقة تلفت النظر نظرًا للتباين الذى ظهرت فيما بعد بين الكنيستين اللوثرية والكلفنية. فقد كان الكلفنيون فى كل من أسكتلندا وفرنسا مسئولين إلى حد كبير عن ابتداع ونشر نظرية أن للمقاومة السياسية ما يبررها باعتبارها وسيلة للإصلاح الدينى. كان جون نوكس فى أسكتلندا ـ وهو زعيم مذهب إصلاحى ـ يجب أن ينجح بالقوة الشعبية إزاء حزب يناصر البلاط، وكاثوليكى لا يتزحزح عن مذهبه ـ هو المسئول فى المحل الأول عن هذا التحول الهام عن تعليم كلفن نفسه. وأسهمت فى الوصول إلى غاية مشابهة، الظروف التى وجد الكلفنيون الفرنسيون أنفهسم فيها. ومن جهة أخرى، مالت الأحوال السائدة فى شمال ألمانيا إلى أن تجعل الطاعة العمياء جزءًا دائمًا من تعليم الكنيسة اللوثرية.

فى هذه النتيجة عنصر من السخرية التاريخية، فعلى أساس النزعة الذهنية كان لوثر أفضل استعدادًا من كلفن، للعطف على قضية الحرية الشخصية. فبحكم ميوله كان ينفر من القمع فى مسائل الاعتقاد، وهذه فى الحقيقة النظرة الوحيدة المتمشية مع فكرته عن التجربة الدينية.

لا يمكن أبدًا إبعاد الزندقة بالقوة. فذلك يحتاج إلى أداة أخرى، وهى عراك وصراع خلاف صراع السيف. يجب هنا أن تجادل كلمة الرب. فإذا لم يفد ذلك فإن السلطة الزمنية لن تحل المسألة حتى لو ملأت الأرض بالدم(١).

ذلك أن جوهر الدين عند لوثر يكمن فى تجربة باطنية فى جوهرها صوفية ولا يمكن نقلها إلى الغير، بينما صورها الخارجية والطقوس التى يمارسها رجال الدين مجرد عون فى بلوغ هذا الهدف أو عقبة فى طريق الوصول إليه. وكان هذا معنى مذهبه فى التبرير عن طريق الإيمان «كهانة الرجل المسيحى». والواضح أن القوة وسيلة غير مناسبة كلية لتنمية الدين كما يفهم على هذا النحو.

كانت جميع أفكار لوثر السابقة عن كلتا الكنيسة والدولة، شائعة منذ القرن

الرابع عشر. والتهم التى وجهها إلى الكنيسة الرومانية - مثل الترف والمعيشة الشريرة فى بلاط روما، واستنزاف الإيرادات الكنسية الألمانية من أجل روما، وتفضيل المطارنة الأجانب فى الكنائس الألمانية، وفساد الهيئة القضائية البابوية، وبيع صكوك الغفران - كل هذه كانت تشير إلى مظالم قديمة. وكان أساس حجته ضد البابا وحكومة رجال الكنيسة هو بالضبط المبدأ الذى روجه النزاع فى المجالس الكنسية حول أن الكنيسة «اجتماع جميع المؤمنين بالمسيح على الأرض». وكان هجومه على ما تمتع به رجال الدين من امتيازات وإعفاءات خاصة، يسير وفق خطوط الحجة القديمة المعادية للبابوية وهى: الفوارق فى المرتبة أساليب إدارية فحسب، ولجميع طبقات الناس، من العلمانيين ورجال الدين، وظائف مفيدة للمجتمع. ومن ثم فلا سبب يدعو إلى عدم محاسبة رجال الدين فى المسائل الزمنية بمثل ما يحاسب أحد العلمانيين.

مما لا يحتمل حقًا أن يكن القانون الروحى مثل هذا التقدير العالى لحرية رجال الدين وأرواحهم وممتلكاتهم كما لو أن العلمانيين ليسوا مسحيين روحيين فضلاء، أو ليسوا مثلهم أعضاء بالكنيسة[٦].

ومع هذا، وبرغم أن لوثر كان بحكم نزعته الذهنية نفورًا من القمع الدينى، وبرغم أنه عرف كيف يجمع كهانة الرجل المسيحى ضد القانون الكنسى وضد حكم رجال الدين، إلا أنه أخفق تمامًا فى أن يتصور الدين قادرًا على الاستغناء كلية عن النظام والسلطة الكنسيين. وسيق على غير رضًا من نفسه، ولكن بصورة مؤكدة برغم ذلك، إلى أن يستنتج وجوب القضاء على الزنادقة ومنع تعاليمهم. وهذه النتيجة، وبرغم ميله، أدت مباشرة إلى القمع، ولما كانت الكنيسة قد أخفقت هى نفسها فى تصحيح نقائصها، لهذا أصبح الأمل فى تطهيرها رهينا حتما بالحكام الزمنيين.

ولكن سوف يكون هذا هو العلاج الأفضل والوحيد أيضًا الذى يتبقى، إذا بدأ الملوك والأمراء والنبلاء والمدن والجماعات أنفسهم وفتحوا طريقًا للإصلاح،

بحيث يجد الأساقفة ورجال الدين الذين يستشعرون الخوف الآن، سببًا يدعوهم إلى السير فيه[٣].

حقيقة كان لوثر لا يزال متعلقا بالخدعة القديمة وهى أن هذه حيلة مؤقتة لمواجهة حالة طارئة. فيقول إن الملوك والأمراء «أساقفة بحكم الضرورة». ولكن النتيجة العملية التى ترتبت على انفصاله عن روما أن أصبح الحكم الزمنى نفسه أداة الإصلاح والحكم الفعال على أى إصلاح ينبغى أن يكون. ليس ثمة شىء كان بالتأكيد أبعدَ عن نيته من جعل الحكومة هى الحكم على الهرطقة، ولكن الواقع أن السلطة التى تنفذ هى التى تعرف الهرطقة. وعلى ذلك ساعد لوثر فى هذه الحالة على خلق كنيسة وطنية وهى أمر كان يعتبره بالتأكيد بشاعة دينية.

وإذا اعتمد فى نجاح الإصلاح على الأمراء، أصبح من النتائج المفروغ منها أن يتمسك بالرأى الذى يذهب إلى أن الرعايا مدينون لحكامهم بواجب الطاعة العمياء. وبرغم استقلاله فى أحكامه وحبه الصادق للحرية الدينية، فلعل اعتناقه هذا الرأى كلفه القليل أو لم يكلفه شيئًا من ناحية معتقداته الدينية. كان فى الحقيقة قليل الاهتمام جدًا بالسياسة إلا إذا فرضتها الأحداث على اهتمامه. وكان بحكم مزاجه يكن احترامًا كبيرًا للسلطة المدنية. كان دائمًا معارضًا بشكل ملحوظ للضغط السياسى عن طريق الفتنة والعنف. لم يكن لوثر بالذى يحترم الأشخاص - فقد قال مرة إن الحكام «أكبر الحمقى وأسوأ الأوغاد على ظهر الأرض» - ولكنه كان يكن احترامًا كبيرًا للمنصب بصفته هذه، ولم تكن له ثقة أيًا كانت فى جماهير البشر.

أمراء هذا العالم آلهة، والناس العاديون هم الشيطان، وعن طريقهم يفعل الرب أحيانًا ما يفعله فى أحيان أخرى مباشرة عن طريق الشيطان، أى إنه يجعل الثورة عقوبة لخطايا الناس.

إنى لأفضل أن أحتمل أميرًا يرتكب الخطأ على شعب يفعل الصواب[١].

وكما يمكن أن نتوقع، كان تأكيده لواجب الطاعة العمياء أقوى ما يمكن التعبير عنه:

ليس من الصواب بأى حال أن يقف أى مسيحى ضد حكومته، سواء أكانت أفعالها عادلة أم جائرة.

ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم. ولهذا السبب أيضًا فالعصيان خطيئة أكبر من القتل، والدنس، والسرقة، وخيانة الأمانة، وكل ما تشتمل عليه هذه(٥).

صحيح لم يكن لوثر منطقيا جدا فى هذه الناحية كما فى غيرها مع نفسه؛ فآراؤه السياسية حكمتها الظروف بأكثر مما ينبغى، ولم تكن الطاعة العمياء بغير صعاب لصاحبها. فالأمراء الذين اعتمد عليهم كانوا رعايا الإمبراطور، على الأقل بحكم القانون. وفى هذا المأزق سيق إلى التسليم بجواز مقاومة الإمبراطور عندما يتجاوز سلطانه الإمبراطورى، وهو تسليم واضح أنه لا يتمشى مع مبدأ الطاعة العمياء العام. ومع كل، كانت سلطة الأباطرة الفعلية على الأمراء وهمية بحيث كان للتباين أهمية عملية يسيرة. كانت سلطة لوثر تلقى بوزنها وبصفة قاطعة تماما إلى جانب المذهب الذى يعتبر مقاومة السلطة الزمنية خطأ من الوجهة الأخلاقية، فى الظروف كافة.

وعموما اختلفت نتيجة اللوثرية اختلافًا تاما عما قصده لوثر. وإذ كان على الأقل من ناحية ميوله، أكثر ليبرالية من الناحية الدينية من كلفن، أنشأ الكنائس اللوثرية التابعة للدولة والتى تسيطر عليها القوى السياسية، ويمكن القول بأنها كانت تقريبًا فروعًا من الدولة. إن تمزق الكنيسة الجامعة، والقضاء على الأديرة والمؤسسات الكنسية، وإبطال القانون الكنسى، كل ذلك أزال أقوى القيود على السلطة الزمنية وهى القيود التى كانت موجودة فى العصور الوسطى. وتشديد لوثر على الصفة الباطنية البحتة للتجربة الدينية، فرض موقفا من التصوف السلبى والاستسلام إزاء السلطة الدنيوية. ربما كسب الدين من ناحية الروحانية

ولكن الدولة كسبت بالتأكيد من ناحية السلطة. فاستسلام الكنائس اللوثرية مصحوبًا بما يوحى بنزعة صوفية، يخالف بشدة نوع الدين الذى نشأ فى الكنائس الكلفنية، حيث بدا النشاط الدنيوى بل النجاح الدنيوى كأنهما واجبات مسيحية.

الكلفنية وسلطة الكنيسة

كانت الكنائس الكلفنية فى هولندا وأسكتلندا وأمريكا، الواسطة الرئيسية التى عن طريقها انتشر فى جميع أرجاء أوربا الغربية تبرير المقاومة. لم يتوقف الاختلاف بأى حال على نية كلفن نفسه الأصلية، فقد كان فى الحقيقة يعتقد يقينًا مثل لوثر، فى واجب الطاعة العمياء، وكان من ناحية خلقه أكثر إيمانًا بالشرعية والمساواة من المصلح الألمانى. وبقدر ما توقف الاختلاف على أى شىء فى اللاهوت الكلفنى، كانت العلاقة غير مباشرة، وكان يمكن فى ظل ظروف مختلفة، أن يكون لها تاريخ مختلف تمامًا. الحقيقة القاطعة هى أن الكلفنية وخاصة فى فرنسا وأسكتلندا، اتخذت موقف المعارضة من الحكومات التى لم تتح لها بالفعل فرصة تحويلها إلى مذهبيا أو الاستيلاء عليها. ولهذا السبب فإن بيانات كلفن القوية عن شرور المقاومة ـ وكانت طبيعية بالدرجة الكافية فى جنيف أوما دام هناك أى أمل فى الإصلاح الناجح فى فرنسا ـ هذه البيانات سمح أتباعه بزوالها وحلت محلها تعاليم أسفرت عن أثر مضاد لها تمامًا. واستفادت أولى خطوات جون نوكس فى هذا الاتجاه، من مظاهر صغيرة معينة من تعليم كلفن، ولكن ما كان ينبغى أبدًا أن تؤدى هذه المظاهر فى حد ذاتها إلى أى تغيير كهذا فى الموقف.

لم تتضمن الكلفنية فى شكلها المبدئى استنكارًا للمقاومة فحسب، ولكنها افتقرت إلى أى ميل نحو الليبرالية والدستورية أو المبادىء التمثيلية. وحيث اتسع المجال أمامها، تطورت بشكل يميزها إلى ثيوقراطية، أى إلى نوع من الأوليجاركية

يحافظ عليه تحالف من رجال الدين والأعيان، ويستبعد منه جمهور الناس وكان على العموم معاديا لليبرالية وظالما ورجعيا. هذه هى طبيعة حكومة كلفن نفسه فى جنيف، وطبيعة الحكم البيوريتانى فى ماساشوستس. حقيقة اعترض كلفن من حيث المبدأ على الوحدة بين الدولة والكنيسة، وعلى هذا الأساس خرج على إصلاح زوينجلى فى زيورخ. واستمر الكلفنيون عمومًا وفى إنجلترا مثلا، يعارضون مثل هذه الوحدة كما نتجت عن التسليم بأن الملك هو رئيس الكنيسة الوطنية. غير أن السبب فى هذا لم يكن رغبة فى تحرر الدولة من نفوذ رجال الدين، ولكنه كان عكس ذلك تماما. يجب أن تكون الكنيسة حرة فى وضع ما تراه من مستويات للمذهب والأخلاق، وأن تحظى بالتأييد الكامل من جانب السلطة الزمنية فى فرض نظامها على المعاندين. ففى جنيف كان الحرمان يحرم المواطن من حق الاحتفاظ بمنصبه، واقتصرت الحقوق المدنية فى ماساشوستس على أعضاء الكنيسة. ومن هذه الناحية كانت نظرية كلفن عن الكنيسة أقرب إلى روح المذهب الكنسى المتطرف فى العصور الوسطى منها إلى النظرية التى اعتنقها الكاثوليك القوميون. وهذا هو السبب الذى من أجله بدأ الكلفنى والجزويتى فى نظر أعضاء الكنائس الوطنية، اسمين لنفس الشيء الواحد. كلاهما وقف إلى جانب أولوية السلطان الروحى واستغلاله واستخدام السلطة الزمنية لتنفيذ أحكامه بشأن السنن الدينية والنظام الأخلاقى ومن الناحية العملية، وحينما أمكن ذلك، وضع الحكم الكلفنى سيفى التقليد المسيحى فى أيدى الكنيسة وأعطى توجيه السلطة الزمنية لرجال الدين بدلا من إعطائها للحكام الزمنيين. كانت النتيجة تقريبًا حكمًا لا يطاق يتولاه القديسون: تنظيما بالغ الدقة للاهتمامات الشخصية مبنيًا على التجسس الشامل مع تفرقة وهمية بين المحافظة على النظام العام، والرقابة على الأخلاق الشخصية، وبين المحافظة على العقيدة الخالصة والعبادة.

بهذه النتائج العملية لم يكن ثمة انفصال بين المذاهب المميزة للاهوت الكلفنى فيما يختص بالاختيار والجبر. إن الاعتقاد بأن خلاص الناس لايتم حسب

استئهالهم وإنما بالفعل الحر من جانب فضل الله. هذا الاعتقاد قد يبدو فى ظاهره أنه يسلب النية فى الجهد الإنسانى. والحقيقة، كان له التأثير المضاد تمامًا. كانت الكلفنية تفتقر تقريبًا إلى كل أثر للصوفية والاستسلام اللذين لونا فكرة لوثر عن التجربة الدينية. فعلم الأخلاق الكلفنى كان فى جوهره أخلاقيات الفعل ذاته. والحق أن أى دافع على النشاط الذى لا يلين - لعم الإرادة ولتقوية القلب إذا دعت الحاجة - يمكن أن يكون أفضل من اعتقاد كامل بأن الإنسان هو الأداة التى اختارتها إرادة الله؟ ليس من شىء مشترك بين النظرية الكلفنية فى القضاء والقدر وبين الفكرة الحديثة عن السببية الشاملة. فقد كانت هذه النظرية اعتقادًا فى نظام كونى يجرى وفق تنظيم شبه عسكرى. وبهذا استنفد كلفن مفردات القانون الرومانى ليصف سيادة الله على العالم والإنسان. إن الأخلاق التى حث عليها لم تعلم الإنسان أن يحب إخوانه بقدر ما علمته ضبط النفس والنظام واحترام رفاقه فى معركة الحياة. وقد أصبحت هذه التعاليم فى الحقيقة الفضائل الأخلاقية السامية التى تتضمنها البيوريتانية. كما جعلت هذه الأخلاقيات الكنائس الكلفنية الجزء النضالى من البروتستنتية. كانت عقيدة الانتخاب مناسبة بصورة مثالية للمزاج الأوتوقراطى للمصلح الأخلاقى الذى نذر نفسه للكفاح ضد جمهرة البشر التى لا تقبل الهداية.

كان مذهب الجبر هو التفويض للقديسين بأن يحكموا. وإذ أعوز كلفن ميل لوثر إلى التجربة الدينية الصوفية فإنه أضفى، بمعنى ما، قيمة أعلى على النظم الزمنية التى لم يكن لها عند لوثر سوى أهمية دنيوية. هذا لا يعنى استقلالها عن الكنيسة وإنما كان يعنى العكس. فهذه النظم هى من بين «وسائل الخلاص الخارجية»، ومن ثم فالواجب الأول للحكم أن يحافظ على عبادة الله الخالصة وأن يقتلع الوثنية وانتهاك الحرم والتجديف والزندقة من جذورها. ومما يلقى ضوءًا كاشفًا التأكيد الذى نلقاه عن كلفن وهو يعدد الأشياء التى من أجلها توجد السلطة الزمنية.

الغرض من الحكم الزمنى، ما دمنا نعيش بين الناس، هو أن نشجع ونساند العبادة الخارجية لله، وأن ندافع عن المذهب الخالص ومركز الكنيسة، وأن نجعل حياتنا متمشية مع المجتمع البشرى، وأن نشكل سلوكنا وفقًا للعدل المدنى، وأن نحقق التجانس بين بعضنا بعضًا، وأن نحافظ على السلام المشترك والسكينة المشتركة(٦).

حقيقة ردد كلفن الرأى المسيحى القديم عن عدم إمكان فرض الاعتقاد الصحيح، ولكنه فى الواقع لم يضع قيدًا على واجب الدولة فى فرض النزول على المعتقدات.

إذًا استهدفت الكلفنية أصلا فرض الرقابة فى الأخلاق، وفرض النظام فى المذهب، واشتهرت بما أعطته لرجال الدين من السلطة والنفوذ. وتزداد الحقيقة لفتا للنظر لأنها تجاوزت الهيئات البروتستنتية الأخرى فى معارضتها الاهتمام بالطقوس والرسوم، وكذلك لأن الشكل الكلفنى من حكم الكنيسة كان يشتمل على تمثيل أتباعها عن طريق شيوخ من العلمانيين. كان الأسلوب الأخير وسيلة ذات كفاية لتطبيق الرقابة. ولم يكن المقصود به إدخال الديموقراطية فى الكنيسة أو الحد من نفوذ رجال الدين. وهو لم يفعل هذا فى الأشكال المبكرة من الكلفنية. من الناحية النظرية. كان المفروض أن سلطة الكنيسة تكمن فى كل المجتمع المسيحى. وهذه السلطة مارسها فى جنيف مجمع يضم رجال الدين واثنى عشر شيخا علمانيا يختارهم بالاسم مجلس المدينة. والواقع كانت سلطة رجال الدين غير محدودة بالفعل. ولم يكن النظام تمثيليًا إلا بالمعنى الغامض وهو أن المجمع كان مفروضًا فيه أن يمارس سلطة تنتمى إلى الكنيسة كلها. فى مبدأ الأمر لم يكن الشيوخ يمثلون بأى معنى خاص شعب الكنيسة، وهو ما أصبحوا يمثلونه فيما بعد عندما تخذت الكنائس البرزيتارية (المشيخية) مشروعًا للانتخاب. ولم يكن هناك حكم ذاتى فى اجتماعات الكنيسة على نحو ما ظهر فيما بعد فى الهيئات الكنسية الجمهورية.

لكن من الحق تمامًا أن الكلفنية فى أسكتلندا شملت بالفعل مبدأ التمثيل بطريقة لها أهميتها من الناحية السياسية. فقد كانت الجمعية العامة للكنيسة الاسكتلندية، هى ومشيخياتها ومجامعها الكنسية الإقليمية، أكثر تمثيلاً بكثير للشعب بوجه عام من البرلمان الأسكتلندى الذى ظل إقطاعيًا فى تركيبه. كان الإصلاح فى أسكتلندا فى جوهره حركة شعبية ووطنية موجهة ضد بلاط كاثوليكى ونبلاء كاثوليك على تحالف وثيق مع فرنسا. ولكن لم يكن السبب فى هذا أن الكلفنية فى صورتها الأصلية كانت تدافع إما عن الحقوق الشعبية وإما عن التمثيل الشعبى. من الناحية السياسية لم تتضمن مثل هذا المعنى العام، وفى حكومة الكنيسة لم يملك الشيوخ العلمانيون هذه الصفات إلا عندما مهدت الظروف الطريق أمام النتيجة.

بالنسبة إلى عدم ميل الكلفنية إلى السلطة الملكية، كان هذا نتيجة صفة سلبية بدلا من صفة إيجابية. ولعله صحيحا ـ ومن المؤكد أن الشطر الأخير من القرن السادس عشر اعتقد فى صحته ـ أن الكلفنية لم تكن شكلاً من الحكم الكنسى يمكن أن يلقى القبول من كنيسة وطنية رئيسها الزمنى الملك. وكان السبب الأساسى فى هذا هو الحقيقة التى لاحظناها. وهى قيام الكلفنية على مبدأ هيلدبراند عن أن السلطان الروحى أسمى من الزمنى. ومن ثم مالت إلى جعل رجال الدين مستقلين عن الرئيس الزمنى لكنيسة تتبع الدولة. ومن هذه الناحية تكمن الفرق بين الكلفنية والكاثلكة، فى حقيقة أن الأولى جعلت الكنيسة بوجه عام مستقلة، بما فيها رجال الدين والعلمانيون بدلا من تركيز السلطة الروحية فى الأساقفة فى الكنائس الوطنية، أصبح الأساقفة، وقد فصلوا عن روما، أصلح الأدوات لممارسة الحكم الملكى فى الكنيسة، وترتب على ذلك أن أصبح النظام الأسقفى الشكل الطبيعى من الحكم وهو الشكل الذى تتخذه الكنائس الوطنية، وكان هذا هو السبب فى القول المفعم بالمعنى والمأثار عن الملك جيمس: «إذا لم يكن هناك أسقف فلن يكون هناك ملك»، وهو قول مبنى على تجربة طويلة وأليمة مع المشيخيات الكلفنية. بهذا المعنى إذًا كان مقدرًا للكلفنية

أن تكون شكل الحكم الكنسى الذى أخذت به أحزاب المعارضة. ولم تكن الكلفنية - شعبية فى حقيقتها، وبالتأكيد لم تكن من حيث نيتها معادية للملكية، ولكنها كانت معادية بمعنى أن الملكية كان أمامها أشكال أنسب للحكم الكنسى، لتختار من بينها.

كلفن والطاعة العمياء

من آراء كلفن السياسية ومن أهمها بصفة خاصة - على الأقل بالنسبة إلى زمانه ومكانه - تأكيده القوى والمنتظم بوجه عام، لواجب الطاعة العمياء التى كان على تمام الاتفاق بشأنها مع لوثر. فمادامت السلطة الزمنية وسيلة الخلاص الظاهرية، لهذا تكون مرتبة الحاكم أشرف المراتب على حد قوله، فهو نائب الله، ومقاومته مقاومة لله. من العبث أن ينازع الرجل العادى الذى ليس من واجبه الحكم، فيما هو أفضل الأحوال للدولة. فإذا كان أى شىء بحاجة إلى التصحيح، فليبين هذا لمن هو فوقه وألا يتولى العمل بنفسه. ليس له أن يفعل شيئًا بغير أمن ممن يعلوه مرتبة. والحاكم السىء، وهوعقاب الناس على خطاياهم، يستحق خضوع رعاياه غير المشروط له وبما لا يقل عما يستحقه الحاكم الصالح، ذلك أن الخضوع ليس للشخص ولكنه للمنصب، وللمنصب جلالة لا يمكن انتهاكها. حقيقة عبر كلفن، شأنه بالفعل شأن جميع المدافعين فى القرن السادس عشر على حق الملوك الإلهى، عن أفكار قوية بصدد واجب الحكام نحو رعاياهم. فقانون الرب، وهو قانون لا سبيل إلى تبديله، ملزم للملوك فضلا عن رعاياهم، والحاكم الشرير يرتكب جريمة عصيان ضد الله. لقد اعتقد، كلما اعتقد ملوك، فيما بعد، أن القانون المدنى يقرر عقوبة فحسب ما هو خطأ فى حقيقته. ولكن إنزال العقاب بحاكم هو من اختصاص الرب وليس من اختصاص الرعايا. وكان هذا موقفًا طبيعيًا يتخذه كلفن، نظرًا لسلطته هو فى جنيف، وكذلك سبب الأمل فى أن البروتستنتية الكلفنية قد تصبح دين ملوك فرنسا.

فى نظرية كلفن فى المقاومة السياسية. مظهر له أهمية يسيرة فى كتاباته، طوره إلى حد كبير بعض أتباعه. فقد أوضح أن هناك دساتير يكلف بها «حكام ذوو مرتبة أدنى» معينون، بواجب مقاومة الطغيان فى رئيس الدولة وبحماية الناس منه(٧). وواضح أنه كان يفكر موظفين من أمثال شيوخ الدهماء فى روما القديمة. ففى حالة ما إذا نص دستور بالفعل على أمثال هؤلاء الحكام من ذوى المراتب الأدنى، فإن الحق فى المقاومة مستمد هو نفسه من الله، وليس للناس، أيا كان المعنى، حق عام فى المقاومة. هنا مشاركة فى ممارسة السلطة السيادية، ومن واجب أحد الشريكين أن يمنع عدوان الآخر. هذه النظرية عن الحاكم الأدنى مرتبة اكتسبت أهمية عند نفر معين من أتباع كلفن لا تتناسب مع المكان الذى خصه لها. فبمجرد التخلى من مذاهب الطاعة العمياء كماحدث فى فرنسا أولا ثم أسكتلندا، أصبح حق المقاومة يكمن عادة لا فى الأشخاص بصفاتهم، وإنما فى الحكام الأدنى مرتبة أو «القادة الطبيعيين» للناس. لقد كونت النظرية تخفيفًا أرستقراطيًا من النظريه العامة عن حقوق طبيعية موجودة فى الناس بالفطرة. لكن لم تكن عند كلفن نفسه نظرية فى الحقوق الشعبية. فالتزام الحاكم بالحكم وفقًا للقانون التزام قبل الرب لا الناس، وسلطته يحد منها قانون الرب لا حقوق الناس، وإذا كان فى دستور معين حق مقاومة الحاكم الرئيسى فهذا أيضًا مصدره الرب لا الناس.

ومن النقاط ذات الأهمية اليسيرة أن معتقدات كلفن السياسية سارت فى اتجاه الأرستقراطية بدلا من الملكية. ففى نظامه مجال الملك واحد، هو الله نفسه. وهكذا وصف اختيار رجل واحد أو أسرة واحدة للسلطة السياسية على أنه خيانة كبرى ضد الملكية الإلهى. ولعل هذا الرأى دعمه تفضيل عقلى مبنى على دراسات إنسانية، للجمهورية الأرستقراطية القديمة. ونستطيع أن نرى هذا التفضيل بوضوح فى كتابه «القوانين». فنقل عن بوليبيوس الحجة القديمة فى تأييد الحكم المختلط. ويذكرنا نقده للملكية الوراثية بشيشرون، وانتقاداته العنيفة للديموقراطية تعادل فى مراراتها انتقادات أفلاطون. وليس ثمة ما يمكن

أن يفوق الاحتكار الذى عبر عنه وصفه لمنكرى مبدأ التعميد بأنهم «أولئك الذين يعيشون فى فوضى كالجرذان فى التبن» كان اتجاه معتقدات كلفن السياسية والاجتماعية أرستقراطيًا بشكل ظاهر. وظل هذا بوجه عام اتجاه الكلفنية إلا عندما تبدلت عند عدد معين من الشيع اليسارية.

كانت نظرية كلفن السياسية من نواحيها الرئيسية، بنيانا مزعزعًا نوعا، ولا يرجع هذا بالضبط إلى أنها غير منطقية، ولكن يرجع إلى أنه يمكن أن تقع بسهولة فريسة الظروف. فقد شددت من جهة على سوء كل المقاومة للسلطة المقررة، ولكن من جهة أخرى كان مبدؤها الأساسى حق الكنيسة فى إعلان المذهب الخالص وفى ممارسة رقابة شاملة بتأييد من جانب السلطة الزمنية. وعلى ذلك كان من النتائج المفروغ منها بالفعل، أن تتخلى - كنيسة كلفنية - فى دولة يرفض حكامها التسليم بصحة مذهبها وفرض نظامها - عن واجب الطاعة وتؤكد حق المقاومة، على الأقل يمكن توقع مثل هذه النتيجة حيث فرصة تحويل الحكومة يسيرة وفرصة الظفر بها عن طريق المقاومة طيبة. وهذا هو الموقف الذى وجد الكلفنيون أنفسهم فيه فى أواخر القرن السادس عشر فى كل من اسكتلندا وفرنسا.

چون نوكس

كان چون نوكس أول من قلب الموقف، لا بسبب أية أصالة خاصة من جانبه، ولكن بسبب الموقف الذى وضعت البروتستنتية الأسكتلندية فيه. ففى عام ١٥٥٨ وجد نوكس نفسه منفيًا ومحكومًا عليه بالموت من قبل حكومة الكنيسة الكاثوليكية فى أسكتلندا، ولكنه كان لا يزال زعيم جماعة قوية من الأتباع البروتستنت. وكان التاج بسبب تحالفه مع فرنسا كاثوليكيًا بصورة لا علاج لها. ولهذا كان فى إمكان نوكس أن يأمل الكثير من سياسة تقوم على المقاومة، ولا يأمل شيئًا من أية سياسة أخرى، وبهذه الوسيلة فى الحقيقة حقق نوكس

الإصلاح الأسكتلندى بعد عامين فقط، وفى هذا الموقف كتب «نداء» إلى النبلاء والطبقات وعامة الشعب فى أسكتلندا، مؤكداً أن من واجب كل إنسان فى مكانه، أن يرى ان الدين الصحيح يجرى تعليمه، وأن الذين يعاقبون بالإعدام هم الذين يحرمون الناس من «غذاء أرواحهم، أعنى كلمة الرب الزاهية».

من ناحية الأصول لم يحد نوكس عن مبادئ كلفن. فهو قد افترض حقيقة لا تقبل الجدل، الصيغة التى وضعها كلفن للمذهب المسيحى، وكذلك واجب الكنيسة فى فرض نظامها على جميع من لا يتقبلونه عن طيب خاطر. فكل مسيحى ملزم بأن يجعل لهذا المذهب وهذا النظام الوزن الذى يخوله لهما صدقهما. حتى الآن لا يعدو نوكس أن يكون كلفن مرة أخرى. ولكن هناك فى أسكتلندا وصى كاثوليكى على ملكة كاثوليكية لا يرفض العقيدة الصحيحة فحسب ولكنه يساند الوثنية (أى الكثلكة) بنشاط. إذاً ما الذى ينبغى أن يفعله المؤمن الصادق؟ أثبت نوكس بجرأة أن من واجبهم تصحيح وقمع أى شىء يفعله ملك ويكون مخالفاً لكلمة الرب وشرفه ومجده. وبذلك تخلى عن مذهب كلفن فى الطاعة العمياء.

إن الأغنية العامة التى يرددها جميع الناس الآن هى: يجب أن نطيع ملوكنا، سواء أكانوا صالحين أم طالحين، ذلك أن الرب أمر بهذا. ولكن سيكون رهيباً الانتقام الذى يحل بأمثال هؤلاء الذين يجدفون باسم الرب المقدس وسنته. ذلك أن القول بأن الله أمر بطاعة الملوك عندما يفتقدون التقوى والصلاح، لا يقل تجديفاً عن القول بأن الله بسنته هو المبدع والمحافظ على كل جور.

إن معاقبة جرائم من قبيل القول بأن الله وغيرهما مما يمس جلال الله، ليس من حق الملوك والحكام الرئيسيين فقط، ولكن حق لمجموع ذلك الشعب ولكل عضو فيه، حسب مهنة كل إنسان وطبقاً لتلك الإمكانية والمناسبة، اللتين بهما يقرر الرب الانتقام للإساءة الموجهة ضد مجده، فى الوقت الذى يكون فيه هذا الفساد معروفاً بشكل ظاهر(٨).

يظهر وراء بعض ما قرره نوكس أنه يكمن الافتراض بأن الملوك يدينون بسلطتهم للانتخاب، ومن ثم فهم مسئولون أمام الناس عن ممارستها[٩]، ولكن هذا الافتراض مبهم تماما وقاصر. النقاط الجوهرية هى أنه أولا تخلى عن اعتقاد كلفن فى أن المقاومة خاطئة دائما، وأنه ثانيا دافع لمقاومة باعتبارها جزءًا من واجب دعم الإصلاح الدينى.

لقد اتخذ موقفه هذا على أساس الواجب الدينى لا على أساس الحقوق الشعبية. ولكن هذا الموقف وضع جناحًا كبيرًا من الكنائس الكلفنية موضع المعارضة للسلطة الملكية وبرر بجسارة استخدام العصيان. واتخذت الخطوة الثانية فى فرنسا حيث عاد نشوب الحروب الدينية فوضع حزبا كلفنيا موضع المعارضة لملكية كاثوليكية. هنا نجد نظرية أن السلطة الملكية مستمدة من الشعب ومسئولة أمام، قد ظفرت بتطوير أكمل بكثير عما فعله بها نوكس، وإن ظلت مصحوبة بإشارة محددة جدًا إلى المسألة الدنية. وعلى ذلك يمكن أن نبحث عن أكمل تطوير لكلفنية نوكس الثورية أو المعادية للملكية، فى مؤلف مثل «دفاع ضد الطغيان» "Vindiciae contra tyrannos".

هوامش الفصل الثامن عشر:

(١) "On Secular Authority" 1023; Werke, Weimar ed., Vol. XI, p. 268

(٢) "To the Nobility of the German Nation", 1930 (trans. by Wace and Buchheim); Werke, Vol. VI, p. 410.

(٣) "On Good Works", 1520 (trans. by W.A. Lambert); Werke, Vol. VI, P. 258.

(٤) اقتبسها: Preserved Smith, The Age of the Reformation (1920), pp. 594 f.

(٥) "On Good Works" (trans. by W.A. Lambert); Werke, Vol. VI, p. 250.

(٦) Institutes, IV, XX, 2.

(٧) Institutes, IV, XX, 31.

(٨) Appellation; Works (ed. by Laing), Vol. IV; pp. 496, 501

من الغرابة بمكان أن هذا كتب في جنيف، ففي السنة ذاتها نشر كريستوفر جودمان في كتابه
How Superior Powers ought to be Obeyed

(كيف ينبغي طاعة السلطات العليا) أفكارًا مشابهة لأفكار نوكس، وواضح أن الرجلين اشتركا في التأليف. انظر:

J.W. Allen, Political Thought in the Sixteenth Century (1928), p. 110.

(٩) The Second Blast of the Trumpet (1558).

(مراجع مختارة)

A History of Politicial Thought in the Sixteent Century. By J.W. Allen 3d ed. London, 1951. Part .I.

La Pensée politique de Caluin. By M.E. Chenevière. Geneva, 1937.

"Clavin and the Reformed Church". By A.M. Fairbaim. In the Cambridge Modern History, Vol. II (1903). ch. 11.

The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformatinn. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1925. Chs. 7, 8.

John Ponet (1516? - 1556): Aduocate of Limited Monarchy. By Winthrop S. Hudson Chicago, 1942.

"Luther". By T.M. Lindsay. In the Cambridge Modern History, Vol. II (1903), ch. 4.

Calvin and the refermation. By James Mackinnon. London, 1936.

"The Anglican Settlement and the Scottish Reformation". By F.W.

Maitland. In the Cambridge Modren History. Vol. II (1903), ch. 16.

The History and Caharacter of Calvinism. By J.T. McNeill. New York, 1954.

Church and State in Luther and Calvin. By William A. Mueller. Nashville, Tenn., 1954.

The Political Consequences of the Refor centary mation: Studeis in Sixteenth-cnturt Political Thought. By Robert H. Murray, London, 1926.

The Life and Letter of Marin Luther. By Preserved Simth. 2d ed. Boston, 1914.

The Age of the Reformation. By Prerserved Smith. New York, 1920.

Religion and the Rise of Capitlaism. By R.H. Tawney. New York, 1926.

The Social Teaching of the Christian Churches. By Ernst Troeltsch. Eng. trans. by Olive Wyon. 2 vols. New York, 1949. Ch. 3.

The Political Teorirs of Martin Luther. By LH. Waring. New York, 1910.

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. By Max Weber. Eng. trans. by Talcott Parsons, London, 1930.

"Politics and Religion: Luther's Simplistic Imperative". By Sheldon S. Wolin. In the Am. Pol. Sci. Rev., Vol. L. (1956), p. 24.

الفصل التاسع عشر
النظريات المؤيدة والمعادية للملكية

لما مات كلفن فى عام ١٥٦٤ كانت قد رسمت الخطوط للحروب الدينية التى سبق أن قال لوثر إنها سوف «تملأ العالم بالدماء». ففى ألمانيا جعلتها تقسيمات الأراضى نضالا بين الأمراء ما ترتب عليه عدم ضرورة التشديد على المشكلة الأساسية المتعلقة بالحرية الدينية. وفى الأراضى الواطئة اتخذ النضال صورة ثورة ضد سيد أجنبى. وفى إنجلترا، كما فى إسبانيا أيضاً، حال تفوق السلطة الملكية دون نشوب الحرب الأهلية خلال القرن السادس عشر. ولكن نشأ فى فرنسا وأسكتلندا نضال طائفى هدد استقرار الشعبين. وبهذا نشب فى فرنسا فيما بين عامى ١٥٦٢، ١٥٩٨ ما لا يقل عن ثمان حروب أهلية تميزت بفظائع مثل مذبحة سانت بارتلوميو وباستخدام الجانبين للاغتيال المتهور. لم يتوقف الحكم المنظم فحسب، بل وتعرضت الحضارة نفسها للخطر. وعلى ذلك ففى القرن السادس عشر كانت فرنسا هى التى كتب فيها أهم فصل فى الفلسفة السياسية. هنا ظهرت الاتجاهات الرئيسية المتعارضة فى الفكر والتى طورت فى الحروب الأهلية الإنجليزية فى القرن التالى. فنظرية «حق الشعب» كدفاع عن الحق فى المقاومة، ونظرية «حق الملوك الإلهى» كدعامة للوحدة الوطنية، كلتا النظريتين بدأت تاريخها كنظريات سياسية حديثة فى فرنسا.

من حيث النواحى الأعم كان التطور السياسى فى فرنسا وإنجلترا متشابهاً برغم وجود فوارق مهمة. كانت الملكية الجديدة فى كلتيهما هى التى كونت أولاً جهازًا للوحدة الوطنية؛ ومصدرًا للحكم الحديث القائم على المركزية وكانت مهمة الملكية أسهل فى إنجلترا. ذلك أن تقليد استقلال الأقاليم والمدن كان عمومًا أضعف منه فى فرنسا حيث لم تتغلب السلطة الملكية إلا بعد فترة من الحرب الأهلية. ومن جهة أخرى لم يكن فى فرنسا تقليد برلمانى على نحوم ما كان فى إنجلترا، وبرغم أن سلطة البرلمان حجبها مؤقتا الحكم المطلق فى عهد التيودور، إلا أنه تغلب فى النهاية واستقر كحكومة وطنية. وفى فرنسا جعلت الفوراق فى الامتيازات الإقليمية من المستحيل وجود دستور برلمانى على نطاق قومى. ومن الطرق المختلفة التى تحقق بها التوحيد الوطنى فى البلدين انبثقت الفوارق المميزة فى الفكر الساسى. فبسبب أن سلطة الملك فى إنجلترا لم تكن موضوع تهديد خطير فى القرن السادس عشر، لم تنشأ نظرية الحكم المطلق الملكى أو السيادة الكاملة الكامنة فى الملك، فى حين أصبحت لهذه النظرية الغلبة فى فرنسا بنهاية القرن. وعندما نشأت المعارضة للسلطة الملكية فى إنجلترا فى القرن السابع عشر، كان المشكلة هى بين الملك وبرلمان وطنى، وهى مشكلة ذات شكل لم يكن فى الإمكان أن تتخذه فى فرنسا. ومن جهة أخرى أخفقت إلى حد كبير، معارضة الحكم المطلق الملكى فى فرنسا لأنها كانت متحالفة مع نزعة انفصالية تنتمى إلى العصورالوسطى ولا تتمشى مع الحكم الوطنى القائم على المركزية.

وفى فرنسا، وفى كل مكان آخر فى الواقع، كانت الاختلافات فى الدين متداخلة - بصورة لافكاك منها - مع القوى السياسية والاقتصادية. فنظام الملكية الفرنسية لمركزى الطابع، والذى سبق أن أعجب به مكيافللى باعتباره أفضل طراز من الحكم الملكى، كانت قد أثبت - بانتصاف القرن السادس عشر - تعرضه

لمساوئ هى من الخطورة بحيث هددت مؤقتًا بأن تكلف لتاج تأييد الفئة العليا من الطبقات الوسطى التى اعتمدت عليها سلطته فى الحقيقة. فمساوئ نظام الضرائب، والإبطاء فى تحقيق العدالة أو منعها. ودناءة الموظفين الملكيين، هذه جميعًا سمحت بشىء يمكن أن يدعى رجعة إلى الوراء. وامتيازات الأقاليم والنبلاء والمدن التى تنعم بقدر كثير أو قليل من الحكم الذاتى، ونظم العصور الوسطى بوجه عام، كلها هددت بإضعاف النظم الحديثة بشكل أوضح، والتى اقامها الحكم الملكى المركزى. لم تكن أى من هذه المشكلات بروتستنتية أو كاثوليكية بشكل خاص، ولكن كل من الطرفين استخدمها حسبما أملت عليه مصالحه. لكن تمثل ضعف الهيجونوت الشديد فى انحيازهم إلى جانب الامتيازات المحلية وفى قوفهم ضد الملك. والاتجاه الدائم الذى سار فيه التطور السياسى تظهره حقيقى انه برغم ضعف الملوك الشخصى، خرج التاج من الحروب الأهلية وقد اكتسب قوة بدلا من أن يضعف. وفى الأجل الطويل هزم كلتا الرجعية والثورة، وأصبحت المركزية الفعالة فى حيز الإمكان حوالى ختام القرن السادس عشر. فى ظل نظرية سائدة عن الحكم المطلق الملكى. كان هذا معناه فى الدين انتصار ما يجوز تسميته كثلكة وطنية، تقف إزاء كل من الدعاوى المتطرفة فى مساندة البابوية والتى كان الجزويت يدافعون عنها، وضد قوى النزعة الطائفية التى يمثلها الكلفنيون.

ومن ثم انقسم الأدب السياسى الجدلى، فى فرنسا، بعد نشوب الحروب الأهلية، إلى طرازين رئيسين: هناك من جهة، كتابات دافعت عن قدسية المنصب الملكى، وهذا اتجاه تبلور بنهاية القرن السادس عشر فى نظرية الحق الإلهى، مؤكدًا ما للملك من حق لا ينقض فى عرشه، ومستمد من الله مباشرة ويؤول إليه بطريق الميراث الشرعى. وتكمن أهمية هذه النظرية بصفة خاصة فى النتائج العملية المستخلصة منه: أولا: واجب الطاعة العمياء الذى يدين به الرعايا لملوكهم بدغم الاختلافات المذهبية: وثانيًا: استحالة عزل ملك عن طريق قوة خارجية كالبابوية. ومن جهة أخرى هناك نظريات شتى «معادية للملكية» كما

أصبح يطلق عليها(١)؛ تستمد سلطة الملك بطريقة ما من «الشعب» أو الجماعة وتدافع عن حق فى مقاومته فى ظل ظروف معنية. وهذه النظريات المعادية للملكية ابتدعها الكتاب الهيجونوت فى أول الأمر، ولكن لم يكن فيها شىء بروتستنتى بوجه خاص. كان الأدب كله قائمًا على الجدل. ودرج مختلف الأطراف على أسلوب مؤسف هو أن يغيروا الأرض التى يقفون عليها حسبما تملى عليهم الظروف(٢).

ولما كانت نظرية الحق الإلهى للملك قد أعلنت لأول مرة بشكل كامل ردًا على الحجة التى تبرر المقاومة، لهذا يمكن أن نشرح الأخيرة أولا. كانت أكثر المؤلفات لفتا للنظر مؤلفات البروتستنت الفرنسيين التى ظهرت بعد مذبحة سانت بارتلوميو فى عام ١٥٧٢، وإن يكن من المناسب أن نذكر هنا مولفات قلائل أخرى لها أهمية مماثلة وأخرجها كتاب بروتستنت خارج فرنسا. لم تكن أغلب مؤلفات الجزويت فرنسية، واعتمدت بدرجات متفاوتة على الحجة التى تميز بها الجزويت بشأن السلطة غير المباشرة للبابوية، ولكن الأنسب أن تجمع هذه المؤلفات معًا. وختاما سوف نعرض نظرية الحق الإلهى باعتبارها تمثل نتيجة الجدل، على الأقل بالنسبة إلى الموقف فى فرنسا.

الهجوم البروتستنتى على الحكم المطلق

ابتدع الكتاب الهيجونوت خطين رئيسيين من الحجج ظلا يمثلان المعارضة للسلطة الملكية وعادا فيما بعد، إلى الظهور فى إنجلترا. أولا كانت هناك حجة دستورية جرى الادعاء باستنادها إلى الحقيقة التاريخية. وتعود هذه الحجة إلى الأسلوب السائد فى العصورالوسطى، مقبل الاتجاه الأحدث عهدًا نحو الحكم المطلق الملكى. كانت إلى حد ما دعوة حقيقية إلى الاستناد إلى الحقائق، إذ أمكن أن تبين، بغير عناء كثير، أن الملكية المطلقة بدعة. لكن لسوء الحظ لم تكن الحكومة فى العصور الوسطى دستورية بأى معنى يلائم القرن السادس عشر. ولهذا السبب كان من المحتمل الا يعتد بالحجج التاريخية أو تكون مموهة.

ولكنها، بدلاً من أن تقض أى شىء افادت بصورة افضل فى أن تضع الخصم فى الموقف الصعب وهو الدفاع عن الاغتصاب. وثانيًا قد يتجه خصم السلطة الملكية إلى الأسس الفلسفية التى تقوم عليها السلطة الملكية ويسعى إلى بيان تعارض الملكية المطلقة مع قواعد الحق الكلية العامة التى يفترض أنها تكمن وراء الحكم كله. وفى الوقت نفسه لم يكن كلها خطى الحجة منفصلين تماما. ويرجع أصل كل منهما إلى العصور الوسطى. فقد كان الاعتقاد فى القانون الطبيعى جزءً من تقليد لقى القبول العام ووصل إلى القرن السادس عشر عن طريق كل مسالك الفكر السياسى، واكتسب اهمية إضافية مما تصفت به الملكية الجديدة من خروج على القوانين والسنن. وافترضت الحجة التاريخية صراحة أن الأعراف التى ترجع إلى الماضى السحيق أقرها الحق الطبيعى.

لم تكن النظرية الدستورية بالطبع ملكًا خاصا للحزب الهيجونوتى، فقد ظلت سلطات ملك فرنسا موضوعات للجدل منذ وقت طويل؛ وكثيرًا ما ترددت فكرة أن هذه السلطات يحد منها القانون الطبيعى أو تحد منها الامتيازات المألوفة. قبل فترة الحرب الأهلية نادرًا ما وجد شىء يشبه نظرية حديثة فى السيادة تخلع على الملك سلطة شاملة لوضع القانون. فقد كانت هذه النظريات نتيجة التهديد الموجه للحكم المنظم والمركزى وهو التهديد الذى ولدته الحروب الأهلية. وبوجه خاص غالبًا ما جرى الاعتقاد بأن سلطة الملك يحد منها جهاز الملك القضائى - بحكم ما للبرلمانات من حق مفترض فى رفض تسجيل مرسوم ملكى وتنفيذه، أو يحد منها ما لمجلس الطبقات باعتباره ممثل المملكة لها، من حق أقل تحديدًا فى أن يستشار بصدد مسائل التشريع والضرائب. ومن هذين كان الأول فى الواقع أخطر قيد على السلطة الملكية. كان تقييد الملك بفعل الامتياز القديم أو المحلى، موضع التسليم به بوجه عام.

كان أشهر الكتاب الهيجونوت فى النظرية الدستورية فرنسيس هوتمان الذى نشر كتابه «الغال الفرنجية» Franco-Gallia فى عام ١٥٧٣؛ وهو واحد من عدد كبير

من المقالات التى استدعت مذبحة سانت بارتلوميو، فى العام السابق ظهورها. كان الغرض من الكتاب أن يكون تاريخا دستوريا لفرنسا، يبين أن المملكة لم تكن أبدًا ملكية مطلقة. وحتى الخلافة الوراثية اعتبرها هوتمان عرفا حديث النشأة نسبيا، وتعتمد فحسب على رضاء الناس الصريح. واعتقد بصفة أخص أن الملك بالانتخاب، وأن سلطته يحد منها مجلس الطبقات الذى يمثل المملكة بأسرها. ودعم هذه النظرية بحشد من السوابق صحتها موضع ما هو أكثر من الشك. كانت الحجة تقوم على مبدأ المذهب الدستورى فى العصور الوسطى، وهو أن المؤسسات تستمد حقها من أساليب موغلة فى القدم وكامنة بالفطرة فى المجتمع نفسه. وفى هذا المعنى يكون رضا الناس كما يعبر عنه فى أمثال هذه الأساليب، الأساس الشرعى الذى يستند إلى السلطة السياسية، كما يستمد التاج نفسه سلطته من مركزه القانونى كوكيل عن المجتمع. بيد أن حجة هوتمان الإيجابية الرئيسية فى أن مجلس الطبقات شارك دائمًا الملك سلطته فى فرنسا، لم تكن صحيحة من الناحية التاريخية. كما لم تكن لها قيمة عملية فى ظل الظروف القائمة آنذاك نظرًا لأن تطور مجلس الطبقات إلى برلمان وطنى لم يكن فى حيز الممكنات. كذلك لم يكن لليهجونوت ولا لأى حزب آخر اهتمام حقيقى يربط مصائرهم بمجلس الطبقات.

ذلك النوع الفلسفى من النظرية التى استنبط من مبادئ عامة، تقييد السلطة الملكية، كان أكثر لفتًا للنظر وأكثر أهمية فى آن واحد. ففى السنوات التالية لمذبحة سانت بارتلوميو أخرج البروتستنت الفرنسيون مؤلفات كثيرة من هذا النوع، كلها تتخذ الموقف الذى يذهب إلى أن الملوك أوجدهم المجتمع البشرى لخدمة أعراضه، ولذلك فسلطتهم محدودة. وتبين وزن هذا التأثير فى الكلفنية الفرنسية حقيقة أن أحد هذه المنشورات - وإن نشر غفلا عن اسم مؤلفه - ربما كان من تأليف تيودور بيزا صديق كلفن وكاتب سيرة حياته، وكان فى ذلك الوقت خليفته على رأس الحكومة فى جنيف[٢]. ودفع ضغط الظروف بيزا، كما سبق أن دفع نوكس، لا إلى قلب تعاليم كلفن فحسب، بل وإلى قلب معتقداته السابقة هو

فى تأييد الطاعة العمياء، وعلى غير رضًا من نفسه نوعا ولكن بشكل واضح تمامًا، حث على حق الحكام الأقل مرتبة، وإن لم يكن بصفاتهم الشخصية كمواطنين، فى مقاومة طاغية وفى الدفاع عن الدين الصحيح بوجه خاص. ولكن من بين أشهر الأعمال المماثلة والعديدة كان كتاب «دفاع ضد الطغيان» Vindicae Contar tyannos المنشور فى عام ١٥٧٩[٤] هو الذى نسق الحاجة التى عرضت فى السنوات السابقة القلائل. وقد أصبح كتاب «دفاع» من معالم الأدب الثورى وأعيد طبعه المرة تلو الأخرى، فى إنجلترا وفى غيرها، عندما وصلت المعارضة بين الملك والشعب إلى أزمة. وعلى ذلك يجب تفحصه بقدر من العناية، بسبب ما يمثله فى فرنسا على أيامه، وكذلك حتى نرى كيف أنه يقترب بصورة أوثق، من مذهب الحقوق الشعبية الذى ظهر فيما بعد.

دفاع ضد الطغيان

قسم «دفاع» إلى أربعة أجزاء، أريد بكل قسم منها أن يجيب عن سؤال أساسى يتصل بالسياسة المعاصرة. أولا: هل الرعايا مجبرون على طاعة الأمراء إذا أمروا بشىء يتعارض مع قانون الرب؟ ثانيًا: هل من المشروع مقاومة أمير يرغب فى إلغاء قانون الرب، أو يخرب الكنيسة، وإذا كان الأمر كذلك فإلى من توجه المقاومة، وبأية وسيلة، وإلى أى حد؟ ثالثًا: إلى أى حد يكون من المشروع مقاومة أمير يجور على الدولة أو يدمرها. وإلى من توجه المقاومة وبأية وسيلة وبأى حق يمكن السماح بمثل هذه المقاومة؟ رابعًا: هل يمكن قانونًا للأمراء أن يساعدوا رعايا أمراء آخرين، أم هم مضطرون إلى تقديم المساعدة حين يتعرض أمثال هؤلاء الرعايا للأذى فى سبيل الدين الصحيح أوحين يكونون موضع الاضطهاد من جانب طغيان سافر؟

يكفى مجرد عبر هذه الأسئلة لبيان الاهتمام الكبير من جانب المؤلف. فهو لم يكن معنيا بالحكم بصفته هذه، ولكنه معنى بالعلاقة، بين الحكم والدين. ولم

يقترب من نظرية عامة فى الدولة إلا فى الجزء الثالث، وحتى فى ذلك الجزء لا يمكن القول بإن السياسة برزت إلى المقدمة. كان الكتاب كله يتأمل موقفا فيه الأمير عن دين وعدد كبير من رعاياه على دين آخر. بل فضلا عن هذا لم يتخيل المؤلف ما يبدو الآن الحل الواضح، وهو أنه يجب معالجة الاختلاف فى العقيدة الدينية على اعتبار أنه غير ذى علاقة بالواجبات السياسية. ولقد افترض أن على الحكام مساندة المذهب الخاص وفى الوقت نفسه اعتمدت حجته على كالفن، إذ لم يتراء لليهجونوت الفرنسيين حكومة دينية كحكومة جنيف، كما لم يريدها. الواقع أن فلسفة كتاب «دفاع» السياسية رجعت إلى حجة الكتاب المعادين للبابوية، من أمثال وليم أوكام، أو أنصار المجالس العامة الكنسية، ضد بابا زنديق. فالحكم خادم الجماعة، وتستطيع الجماعة أن تفعل ما تتطلبه حياتها.

اتخذت نظرية «دفاع» فى معالمها الرئيسية صورة عهد أو عقد مزدوج، فهناك أولا عقد، الله أحد طرفيه والملك والناس سويا الطرف الآخر. وبمقتضى هذا العقد يصبح المجتمع كنيسة، أى شعب اختاره الرب، ومجبر على أداء العبادة الصحيحة التى يمكن أن تلقى القبول. هذا العهد مع الله قريب الصلة من الصورة المنقحة للكلفنية ما أوردها نوكس وثانيا هناك عقد يظهر فيه الناس طرفا والملك طرفا آخر. وهذا على وجه التحديد العقد السياسى الذى بموجبه يصبح شعب دول، ويلتزم الملك بمقتضى هذا الاتفاق أن يحكم حكمًا صالحًا وعادلاً، ويلتزم الناس بطاعته ما دام يحكم فى هذا النحو. كان لابد من العهد المزدوج إذ رأى المؤلف دائمًا فى الواجب الدينى أهم سبب للثورة. كان غرضه الرئيسى أن يبرهن على الحق فى قمع ملك زنديق. من وجهة نظر سياسية بحتة - لا يمكن بالطبع الأخذ بها إلا إذا فصلت المسألة الدينية عن السياسية - كان العهد مع الله قيدًا على النظرية. ولو أزيل لما تبقى سوى العقد السياسى بين الملك والجماعة، مقررًا مبدأ كون الحكم موجودًا من أجل الجماعة وعلى ذلك فالالتزام السياسى محدود ومشروط. كان الحذف يتطلب درجة من المعقولية

السياسية لم يملكها مؤلف «دفاع».

ومن ناحية أخرى أيضاً، اختلفت نظرية العقد المتضمنة فى «دفاع» عن نظرية العقد التى ظهرت فى تاريخ متأخر. فالمؤلف لم ير أى تباين بين النظرية التى تذهب إلى أن سلطة الملك صادرة من الله، والنظرية التى ترى أنها نشأت عن طريق عقد مع شعبه. وبعبارة أخرى لم تنضم نظرية الحق الإلهى بعد إلى الاعتقاد فى الطاعة العمياء، بحيث إنه عندما يشدد مؤلف على مسئولية الملك أمام الله، فإنه يؤخذ على أنه يعنى أنه غير مسئول أمام شعبه. ومن ثم لم يتردد مؤلف «دفاع» فى القول أيضاً بأن سلطة الملك مستمدة من الله. لقد ترك حق المنصب الملكى قائماً إلى جانب الحقوق التى استمدها ملك معين عن طريق عهد من شعبه وكذلك فواجب طاعة أوامر الملك القانونية واجب دينى فضلاً عن كونه واجباً ينشأ فى ظل تعاقد. وعلى ذلك لم يكن «دفاع» محاولة بأى معنى، لإرساء الحكم تماما على مبادئ زمنية. فهو على غرار نظرية الحق الإلهى، لاهوتى جملة وتفصيلا.

كان أسلوب الحجة الذى اتبع مزيجاً من الشرعية والسند المستمد من الكتاب المقدس. وتعالج أشكال العقد التى يقرها القانون المدنى كما لو كانت جزءاً من نظام الطبيعة، وأصبحت بحكم صفتها هذه صالحة للجميع. وحتى تتم العبادة وفق الأشكال التى ترضى الرب فإنه يستخدم وسيلة يستعملها الدائنون للحصول على دين. ففى أول العقدين، يلتزم الملك والناس معاً كما لو أن الناس قد أصبحوا ضامنين للملك، ومن ثم يصبحون مسئولين عن نقاء العبادة فى حالة تقصيره. ومن ناحية السند المستمد من الكتاب المقدس يستخدم المؤلف التشبيه بالعصر المسيحى الذى يقف فيه جميع المسيحيين ملتزمين بالعبادة الصحيحة والمذهب الحق. وثمة صورة أخرى من الحجة يتكرر استخدامها، تلك هى التشبيه بالعلاقة الإقطاعية بين السيد والتابع. ففى كلتا الحالتين تمثل سلطة الملك على أنها مفوضة له من قبل الله فى الحالة الأولى، ومن قبل الناس فى الثانية. فالسلطة ممنوحة لأغراض معينة والاحتفاظ بها مشروط بتحقيق هذه

الأغراض. وعلى ذلك فالله والناس هم السادة. الملك ملتزم بخدمتهم، وما عليهم من التزام نحوه فمحدود ومشروط.

وعلى ذلك فجميع الملوك إذًا تابعون لملك الملوك، قلدوا منصبهم بالسيف الذى هو علامة على سلطانهم الملكى، بغرض أن يحافظوا بالسيف على قانون الرب، وأن يدافعوا عن الخير ويعاقبوا الشر. وحتى كما نرى فى العادة أن المالك ذا السيادة يملك أتباعه أملاكهم بأن يطوقهم بالسيف ويسلمهم ترسًا ولواء بشرط أن يحاربوا من أجلهم بتلك الأسلحة إذا سنحت المناسبة[٥].

مثل هذه الفقرات عديدة ولافتة للنظر، ففيها ينضم كتاب «دفاع» إلى حجة هوتمان وغيره التاريخية، ويبين أن الدفاع عن سيادة المحدودة اعتمد على انتشار أساليب الفكر المعروفة فى العصور الوسطى. وكان فى جوهره رد فعل إزاء الأفكار السياسية القديمة وضد المركز النموذجى الحديث الذى اتخذه دعاة الحكم المطلق.

من هذا الوصف للخطوط الرئيسية للحجة والتى اتبعت فى «دفاع» يسهل أن نرى الأسس التى يستند إليها رأى المؤلف فى أن سلطة الملك يمكن مقاومتها قانونًا، ويجب على كل مسيحى أن يوافق على أن واجبه هو أن يطيع الله بدلاً من الملك فى حالة ما إذا أمر الملك بما يتعارض مع قانون الرب. وفضلا عن هذا لما كانت سلطة الملك ناشئة عن عهد يقضى بمساندة العبادة الصحيحة، يكون من المشروع بشكل واضح، مقاومته إذا خرق قانون الرب أو خرب الكنيسة. أجل، إنه أكثر من مشروع. إنه واجب إيجابى. فالناس والملك جميعًا مطالبون بالمحافظة على نقاء المذهب والعبادة، وتقصير الملك يلقى العبء كله على عاتق الناس، وإذا لم يقاوموه يكونون عرضة للعقاب الكامل الذى تستحقه خطيئته.

والعقد الثانى، وهو بين الملك والناس، يبرر مقاومة الطغيان فى الحكم الزمنى، فبرغم أن الله أقام الملوك، إلا أنه يتصرف فى هذه المسألة عن طريق الناس، وهنا أخذ «دفاع» كل أشكال عقد ما طبقا للقانون المدنى كقضية مسلم

بها. وفقد وضع الناس الشروط التى يلزم الملك بتحقيقها، من ثم فهم غير ملتزمين بالطاعة إلا بشرط، أى بحصولهم على الحماية من جانب الحكم العادل والشرعى. غير أن الملك ملزم بدون قيد أو شرط، بأداء واجبات منصبه، فإذا لم يفعل هذا أصبح العقد باطلاً. وهذا يستتبع أن الناس هم الذين يفوضون السلطة للحكم، واستمرارها لا يدوم إلا برضاهم. جميع الملوك هم فى الحقيقة بالانتخاب حتى ولو نشأ عرف لصالح الخلافة الوراثية لأن الوصية لا تسرى ضد حق الشعب. وإذ نجرد الحجة فى سياقها، نلقى هنا شبها وثيقا بينها وبين نظرية العقد كما وردت فى كتابات لوك فيما بعد، وفى النظريات الشعبية التى طلعت بها الثورتان الأمريكية والفرنسية، ولكن ساد فى كتاب «دفاع» سياق الصراع الدينى.

وراء صورة العقد استشهد مؤلف «دفاع» وإلى حد كبير، بالحجة، المستمدة من مذهب المنفعة، شأنه شأن المتأخرين من أصحاب نظرية العقد. فهو يقيم الحجة على أن الواضح أن الملكية يقرها رضا الناس لأنهم اعتبروا خدمات الملك تساوى ما تكلفهم. وعلى ذلك يجب الافتراض بأن الحكومات موجودة لتنمية مصالح الرعايا، إذ يكون الأخيرون مجانين لو تقبلوا عبء الطاعة دون أن ينالوا فوائد الحماية لأرواحهم وممتلكاتهم.

فأولاً يوافق كل امرىء على أن الناس وهم بطبيعتهم يحبون الحرية ويكرهون العبودية، وولدوا كى يأمروا لا ليطيعوا، لم يسلموا طواعية بأن يحكمهم شخص آخر، ولم يستكينوا كما لو كان هذا امتياز الطبيعة، بأن يذعنوا لأوامر الغير، ولكن لكسب خاص وكبير توقعوه منه... كذلك ليس لنا أن نتصور أن الملوك وقع عليهم الاختيار كى يستغلوا لأنفسهم السلع التى تحققت عن طريق عرق الناس، لأن كل رجل يحب ويعتز بسلعته[٦].

غير أن حجة «دفاع» لم تكن فى معالمها الرئيسية قائمة على مذهب المنفعة. فالسبب الرئيسى وراء الحد من سلطة الملك، خضوعه للقانون، قانون الطبيعة، وقانون البلد أيضاً، فهو يعتمد على القانون، والقانون لا يعتمد عليه. لدى المؤلف

كل ما كنت العصور الوسطى تكنه من الاحترام للقانون. وفى امتداحه ينقل جميع التعبيرات العادية التى تراكمت منذ أزمان الرواقيين.

القانون هو العقل والحكمة نفسها، وهو خال من كل اضطراب، وليس معرضًا لأن يحركه الغضب، والطموح، والكره أو ضروب القبول من جانب الأشخاص.. وكى نصل إلى غرضنا فالقانون ذهن متفهم أو هو بديلاً من ذلك عقبة فى وجه الكثير من نواحى سوء التفاهم. فالعقل إذًا هو خاتم كل الملكات الذكية، هو (إذا جاز لى استخدام المصطلح) جزء من الألوهية، فبقدر ما يطيع الشخص القانون يبدو أنه يطيع الله ويتخذ منه حكمًا فى المسائل التى هى مثار الجدل[٧].

فالقانون يأتى من الشعب لا من الملك، ومن ثم لا يمكن تغييره إلا برضا ممثلى الشعب. ولا يستطيع الملك أن يتصرف فى أرواح رعاياه وممتلكاتهم إلا بالطرق التى يسمح بها القانون، وهو مسئول طبقا للقانون عن كل فعل يقوم به.

من جوهر النظرية التعاقدية أن للشعب أن يحاسب الحاكم على عدالة وشرعية حكمه، ومن ثم يفقد الملك الذى يصبح طاغية، حقه فى السلطة. وعلى ذلك يبقى أن نتبين من ذا الذى سيمارس هذا الحق. وهنا يعود المؤلف إلى التفرقة القديمة بين طاغية هو مغتصب ولا حق له فى الملوكية، وبين حاكم شرعى أصبح طاغية. ولا يجوز للمواطن بصفته الشخصية أن يقاوم أو يقتل سوى الأول. وفى الحالة الثانية يقتصر حق المقاومة على الشعب كهيئة جماعية وليس «كجسم متعدد الرؤوس» من أفراد بصفاتهم الشخصية. وبالنسبة إلى الأفراد يضع «دفاع» على حق الطاعة العمياء، تأكيدًا بنفس القوة التى شدد كلفن بها عليه. فإذا قاوم الشعب كله وبصفة جماعية، وجب أن يتصرف عن طريق قادته الطبيعيين، أى الحكام من المرتبة الأدنى، والنبلاء، وطبقات الأمة، والموظفين المحليين وموظفى المدن، كل فى مجاله. ولا تجوز مقاومة الملك إلا لموظف مسئول أو لشخص يجعله مركزه حارسًا طبيعيًا للجماعة.

هذا المظهر من حق المقاومة يلقى ضوءًا بالغًا على أغراض «دفاع». حقيقة إنه

لم يكن - بأى معنى - ادعاء بحقوق شعبية كامنة فى كل فرد، كما لم يدافع حزب الهيجونوت الذى انبعث منه هذا الكتاب، عن الحقوق الشعبية. والأحرى أن الكتاب كان يدافع عن حقوق (أو الامتيازات القديمة) المدن والمقاطعات والطبقات ضد تأثير السلطة الملكية الذى يعمل على التسوية بينها. لم تكن روح «دفاع» ديموقراطية ولكن كانت أرستقراطية. فالحقوق التى تحدث عنها حقوق هيئات جماعية لا أفراد، ونظريته فى التمثيل تضع نصب عينها تمثيل الهيئات لا الأفراد. وهو لم يقدم، ولعله ما كان يستطيع أن يقدم، بيانًا واضحًا جدًا بالظروف التى تبرر المقاومة. ولكن وجهة النظر التى تعبر عنها النظرية بصورة ضمنية وجهة نظر دولة تتكون من أجزاء أو طبقات يوازن بين بعضها وبعض، أو يحكمها اتفاق متبادل بدلا من حاكم سياسى. ومن هذه الناحية ربما كان من السهل أن يؤدى «دفاع» إلى شىء شبيه بفكرة اتحادية عن الحكم. ومثل هذه النظرية إذ تصور الدولة كاتحاد من هيئات جماعية أقل منها، صاغها فعلا بعد سنوات قلائل ألثوسيوس فى الأراضى الوطيئة حيث كان شكل الحكم أكثر تلاؤما مع فكرة كهذه.

كانت نظرية «دفاع» السياسية، إذ نأخذها ككل، مزيجا غريبا. فبالنسبة إلى عنصر التطور الذى طرأ فيما بعد على نظرية العقد، كان من الطبيعى أن يشدد الكتاب بصفة خاصة على هذا العنصر ولكنه فعل هذا على حساب الدقة التاريخية. فقد أعاد تقرير الرأى القديم عن أن السلطة السياسية موجودة من أجل خير الجماعة الأخلاقى، ويجب ممارستها بطريقة تتسم بالمسئولية، وتخضع للحق والعدل الطبيعيين. هذه الأفكار كانت التراث المشترك الذى تلقته أوربا الحديثة من العصور الوسطى. ولقد جعل نظرية العقد، وبصفة قاطعة فى خدمة حق المقاومة. ولكنه كان عمومًا أقل اتصالاً بالاتجاه الحديث السائد عن نظرية الحكم المطلق وهى النظرية التى عارضها. فأولا لم يكن «دفاع» نظرية على الإطلاق فى الحكم الزمنى، أوضح ما يدل على هذا أنه مدين بظهوره إلى الصراع الدينى وتعبيد آراء أقلية دينية. ولم تكن لدى المؤلف فكرة عن دولة يمكن

أن تمتنع عن احتمال المسئولية عن الحقيقة الدينية ونقاء العبادة. وبوجه خاص، لم يكن الدفاع عن حق المقاومة دفاعًا على الإطلاق عن الحكم الشعبى وحقوق الإنسان. ليس للحقوق الإنسانية الفردية نصيب فيه، وكان انحيازه العملى أرستقراطيًا، أو حتى إقطاعيًا بمعنى ما. وعلى ذلك كان فى روحه متعارضا تماما مع مذاهب الحرية والمساواة التى صبت فيما بعد فى قالب نظرية العقد.

هجمات بروتستنتية أخرى على الحكم المطلق

فى بلاد خلاف فرنسا، تأثرت بدرجة أكثر أو أقل بالفكر الفرنسى، ظهرت مؤلفات لكتاب بروتستنت تعرض نظريات كثيرة الشبه بنظرية «دفاع ضد الطغيان». ففى نفس السنة التى نشر فيها «دفاع» نشر الشاعر والعالم الإسكتلندى جورج بوكانان كتابه De Jure regni apud Soctos الذى نافس المؤلف الفرنسى فى الشهرة كوثيقة ثورية، وفاقه فى الأهلية الأدبية. قضى بوكانان الشطر الكبير من حياته فى فرنسا، ويمكن، بدرجة معقولة، اعتباره مفكرًا فرنسيًا، وإن لم تكن ارتباطاته مع الهيجونوت بوجه خاص، وجعلته اهتماماته ذا نزعة إنسانية بدلا من طائفية، وربما لهذا السبب كانت سيطرة الدوافع اللاهوتية على كتابه أقل منها على «دفاع»، ومن ثم أغفل العقد المزدوج الغريب، وبذا جعل نظريته تنطبق بصورة أكثر تحديدًا، على الحكم الزمنى. فالسلطة مستمدة من الجماعة، وبذلك يجب ممارستها وفقا لقانون الجماعة، والالتزام مشروط بالضرورة باضطلاع الملك بواجبات منصبه. وشرح بوكانان ـ بصورة واضحة نوعا ـ الفكرة الرواقية القديمة عن أن الحكومة تنبع من ميول الناس الطبيعية. وبذلك فهى طبيعية. ومن هذه الناحية أيضا مال إلى التقليل من اعتماد السياسة على اللاهوت. كان حق المقاومة بالطبع النقطة الرئيسية التى وضع عليها التأكيد: وهنا كانت حجته شبيهة فى جوهرها بحجة «دفاع» عدت أنه أصرح فى تبرير قتل الطاغية. وأحل فكرة غامضة عن أن الناس يتصرفون عن طريق أغلبية، محل فكرة كونهم يعتمدون على الزعامة الطبيعية للحكام الأقل

مرتبة. وإلى هذا الحد كان أقل تقيدًا بالجوانب الإقطاعية من نظرية الميجونوت. من الغريب أن يظن أن كتاب بوكانان وضع من أجل تثقيف تلميذة الملكى، جيمس الأول ملك إنجلترا المستقبل. كانت إنجيليكية جيمس الصادرة من القلب راجعة إلى خوف واضح تربى فيه فى شبابه، من البرزيتارية (المذهب المشيخى) نظريًا وعمليًا.

وفى الأراضى الوطيئة أيضًا استخدام نفس النوع من الفلسفة السياسية ليبرر مقاومة الطغيان. فى ذلك البلد حدث أصرح استخدام شعبى له. كما حدث له على أيدى الثوسيوس وجروشيوس، تطور منسق علمى تجاوز الاستخدام الجدلى فحسب. ففى عام ١٥٨١ وفى قانون الحنث باليمين(٩) نبذ مجلس طبقات الأمة ولاءه لفليب الثانى مؤكدًا:

يعلم جميع البشر أن الله يعين الأمير ليرعى رعاياه حتى بمثل ما يحرس الراعى غنمه وعلى ذلك حين لا يؤدى الأمير واجبه كحام، وعند ما يظلم رعاياه، ويحطم حرياتهم القديمة، ويعاملهم كعبيد، فلا ينبغى اعتباره أميرًا وإنما طاغية. وعلى هذا الأساس يجوز لطبقات الأمة شرعًا وعدلا أن تعزله وتنتخب آخر فى مكانه.

لم يكن القانون بحثًا فلسفيًا بأى معنى، ولكنه تحليل يبين أنه افترض نفس النقطتين اللتين ظهرتا فى جميع الحجج المعادية للملكية، وهما قانون الطبيعة والدفاع عن الحريات القديمة. وأظهر كيف كانت متأصلة فى الوعى الشعبى. الفكرة التى تذهب إلى أن السلطة السياسية ينبغى أن تعتمد على قوى أخلاقية موجودة فى الجماعة بالفطرة وينبغى استخدامها فى خدمة الجماعة، على نحو ما أظهر ميثاق مايفلاور Mayflower Pact بعد ذلك بسنوات قلائل (١٦٢٠) كيف سهل على الناس أن يفكروا فى المجتمع المدنى فى ضوء الرضا المشترك أو العقد.

الجزويت وسلطة البابا غير المباشرة

بينما أخذت تنشأ فى صفوف البروتستنت الكلفنيين فلسفة سياسية معادية ومن النوع الذى وصفناه منذ قليل والذى يعود بسلطة الملك إلى رضا الشعب ويدافع عن حق المقاومة، تبنى الكتاب الكاثوليك وخاصة الجزويت، نوعًا مشابها من النظرية. كانت الدوافع وراء هذه الفلسفة مختلطة. كما فى حالة الكلفنيين، كان الكاثوليك متأثرين بالطبع بنفس التقاليد الدستورية التى دعت البروتستنت إلى الدفاع عن الحكم التمثيلى ضد الحكم المطلق، ومن هذه الناحية لم يكن ثمة أهمية للاختلاف فى الدين أو للأغراض الخاصة التى توختها طائفة الجزويت. ومن جهة أخرى كانت للجزويت أسباب خاصة تدعوهم إلى تبنى الأفكار المعادية للملكية من النوع الذى سلف ذكره، إذ كانوا كالكلفنيين يعارضون قيام ملكية وطنية قوية جدًا. لكن، على خلاف الكلفنيين، استخدموا نظريتهم لتأييد شكل منقح من المذهب القديم الخاص بتفوق البابا فى المسائل الأخلاقية والدينية. كان هذا الغرض جزويتيا بصورة محددة، ولم يشارك فيه بالتأكيد الكاثوليك الذين كانوا أكثر استجابة للمصالح الوطنية ومصالح الأسر المالكة.

وهكذا بقدر ما كانت النظرية المعادية للملكية جزويتية بصورة أخص، كانت وبشكل مباشر تمامًا، نتيجة الاختلافات الدينية بالقرن السادس عشر، شأنها شأن النظرية الكلفنية. لقد نشأت من الدور الذى لعبته الطائفة فى حركة الإصلاح المضاد الرائعة فى الكنيسة الكاثوليكية، وهى الحركة التى صححت ـ فى ظرف جيلين ـ بعضا من أسوأ المساوئ التى سبق أن كانت السبب فى الانشقاق البروتستنتى وأضفت مزيدًا من الدقة والضبط على تعاريف كثيرة لمذهب، وجاءت إلى العرش البابوى بطراز جديد من الحكام. وفرضت نظامًا أشد صرامة تفرضه البابوية المصلحة على الفئة الدنيا من رجال الدين. هذا الإصلاح المضاد حقق نجاحًا يدعو إلى الدهشة. فهو لم يقف انتشار البروتستنتية مرة واحدة وإلى الأبد، ولكنه خلق الأمل أو الخوف، من ناحية أن الكنيسة قد تسترد

بعض المناطق التى خسرتها، لم يكن فى هذا البعث النضالى قوة مفردة أعظم من ذلك التنظيم التبشيرى المثالى وهو الطائفة الجزويتية. هذه الطائفة التى تأسست فى عام ١٥٢٤، والتزمت بأوثق الإيمان عن الطاعة وإنكار الذات، لم تجذب إليها فى القرن السادس عشر رجالا من ذوى الحماسة والسلطة الإدارية فحسب، بل واجتذبت أيضًا بعضا من أقدر العقول فى الكنيسة الرومانية. كانت المدارس الجزويتية والعلماء الجزويت من بين أفضل المدارس والعلماء فى أوربا، والخوف الخارق للمألوف الذى نظر به خصومها إليها، كانت تبرره قدرتها. وحتى برغم تأثر فلسفتها السياسية بشكل واضح بأهداف دعائية، فلعل التوضيح الجزويتى للنظرية المعادية للملكية، كان بوجه عام فى مستوى عقلى أعلى من البيانات البروتستنتية التى اتخذت الموقف نفسه.

كان غرض الجزويت الخاص إعادة صوغ نظرية معتدلة لتفوق البابوية وفق خطوط أوحى بها القديس توما، فى ضوء الظروف السياسية التى سادت فى القرن السادس عشر. فتصور الإمبراطور على أنه الرئيس الزمنى للعالم المسيحى، وهو التصور الذى كان على وشك الاختفاء فى القرن الرابع عشر، ولم يعد يستميل حتى الخيال. أصبحت أوربا ـ إحساسًا كما كانت حقيقة ـ مجموعة من دول قومية، تنعم بحكم ذاتى فعال فى المسائل الزمنية ولكنها مازالت مسيحية بمعنى ما، وإن لم تعد تدين بالولاء لكنيسة واحدة. كان حلم الجزويت أن يسترجعوا المنشقين، وعن طريق التسليم بحقيقة الاستقلال فى المسائل الزمنية، أن يبقوا للبابا نوعا من الزعامة الروحية على مجتمع من دول مسيحية. هذه السياسة الأخيرة التى أثبتت الأحداث أنها وهم، كانت إلى حد بعيد السبب فى الكراهية التى شعر بها الكاثوليك الوطنيون تجاه الجزويت والتى لا تقل عن شعورهم بالنسبة للبروتستنت.

إن النظرية الجزويتية فى البابوية أكسبها شكلا محددًا معلوما روبرت بيلارمين(٩) أكفأ المجادلين الكاثوليك فى القرن السادس عشر. فإذ يسلم

بيلارمين بأن ليس للبابا سلطان فى المسائل الزمنية، راح يحاج بأن البابا برغم ذلك هو رئيس الكنيسة الروحى، وأن له بصفته هذه سلطة غير مباشرة على المسائل الزمنية ولغايات روحية لا غير. إن سلطة الحكام الزمنيين لا تأتى من الله مباشرة كما أكد الملكيون، ولا من البابا كما رأى البابويون المتطرفون. إنها ناشئة من الجماعة نفسها من أجل غاياتها الزمنية. وهذا يستتبع انه لا ينبغى أن يكون الحكم الزمنى قادرًا على انتزاع طاعة مطلقة من رعاياه، وأن للسلطة الروحية أيضًا، لأغراض الروحية، الحق فى توجيه السلطة الزمنية والرقابة عليها. إذًا هناك ظروف تبرر أن يقوم البابا بعزل حاكم زنديق وحل رعاياه من ولائهم له. وإذا استثنينا تأكيدًا أقوى يضعه بيلارمين على أصل السلطة الملكية الزمنى، فإن نظريته فى الكنيسة والدولة لم تختلف اختلافا جوهريا عن نظرية القديس توما. وفيما عدا إشارتها إلى البابوية لم تختلف اختلافا جوهريا عن نظرية الكلفنيين. كلتاهما دافعت عن استقلال الكنيسة فى القرارات المتعلقة بالمذهب، ولم تسلم أى منهما بتفوق الملك فى كنيسة وطنية أو بحق إلهى لا ينقض لملك زنديق. وهذا يفسر أن الأدب الملكى يجمع بين الجزويتى والكلفنى فى صعيد واحد. إن عبارة جيمس الأول المأثورة «ليس الجزويت إلا بابويين بيوريتانيين» تدل على هذا. وهى صحيحة على وجه العموم.

من سخريات التاريخ أن كلا من الجزويتى والكلفنى أسهما فى نظرية عن الكنيسة والدولة كانا يكرهانها، بقدرما فكر أى منهما فيها. كان كل مجدد فى القرن السادس عشر يفترض، وببساطة فى التفكير تبعث على الدهشة، أن لاهوته صحيح بشكل واضح وصالح لكل فرد. لم يواجه أحد الاحتمال بأن من غير الممكن أن يكون نظام دينى موضوع القبول بصورة كلية وعامة. وعندما أصبح ظاهرًا أن هذه هى الحقيقة وأنه لا يمكن القضاء على مجموعة دينية مهمة دون التعرض لأعظم خطر سياسى، لم يكن أمام الحكومة ما تفعله سوى أن تنسحب كلية من الجدل اللاهوتى وتترك كل كنيسة تعلم مذهبها لمن يهتم بالاستماع إليها. كان التقليد المسيحى كله ضد جعل موقف سياسى الحكم

بصورة سافرة فى الحقيقة الدنية حتى ولو كانت الكنائس الوطنية تضم فى الحقيقة الشعب كله فى نطاق عضويتها. ومن هنا لم يكن مفر من الادعاء بأن الكنيسة يجب أن تكون مستقلة، ولكن كان يتعين شراء الاستقلال على حساب جعل الكنيسة والدولة مجتمعين متمايزين، وهذا ما لم يفكر الجزويت والكلفنيون فيه. كانت النظرية الجزويتية بوجه خاص قريبة من هذه النتيجة المكروهة. إن النظرية التى ترى أن الدولة مجتمع وطنى وذات أصل زمنى، تعنى ضمنا أن الكنيسة جسم اجتماعى والدولة جسم آخر، وأن العضوية فى واحدة مستقلة عنها فى الأخرى. وعلى ذلك كانت النتيجة مناقضة تماما لمذهب العصور الوسطى الذى أعيد بعثه وكان كل من الجزويت والكلفنيين يقصدونه.

بذلك كان ثمة سبب سليم يفسر وجود نواحى شبه معينة بين نظريات الكلفنيين السياسية فى فرنسا أو أسكتلندا ونظريات الجزويت، برغم الفوارق اللاهوتية. كلتاهما كانت فى موقف كان من الضرورى فيه الحث على أن الالتزام السياسى ليس مطلقًا وأن حق الثورة ضد حاكم زنديق موجود. وكلتاهما كانت تعتمد على تراث مشترك من فكر العصور الوسطى، وأقامت الحجة على أن الجماعة نفسها تخلق موظفيها هى وتستطيع أن تنظمهم من أجل أغراضها هى. ولذلك اعتقدت كلتاهما أن السلطة تكمن فى الشعب، ومستمدة منه عن طريق تعاقد، ويمكن سحبها إذا أصبح الحاكم طاغية. وبدون أن يتصفوا بالأصالة بشكل ظاهر، كان الكتاب الجزويت بوجه عام أوضح فى بين مبادئ الحجة من الكلفنيين.

الجزويت وحق المقاومة

كان الكتاب الجزويت الأوائل من الإسبان بصفة رئيسية. وكانت نظريتهم أكثر تأثرًا بجنسيتهم منها بالغرض الجزويتى الخاص الذى ذكرناه منذ قليل ويصدق هذا بوجه خاص على جوان دى ماريانا(١٠) الذى كانت نظريته تحكمها أساسا

اعتبارات دستورية.فعلى غرار هوتمان كان يعجب بنظم وقوانين العصور الوسطى، وبخاصة ما كان يمثله مجلس الطبقات فى أراجون. كان يعتبر مجالس حراسا على قانون البلاد الذى يخضع له الملك تمامًا. واستمد سلطة الملك شعب الذى يمثله مجلس الطبقات الذى يحتفظ له بحق تغيير القانون. ومن ثم يجوز عزل الملك بسبب الخروج على القانون الأساسى. هذه النظرية الدستورية بناها ماريانا على وصف لنشأة المجتمع المدنى من حالة طبيعة تسبق الحكم، يحيا فيها الناس حياة تشبه نوعًا من العالم الحيوانى، تنقصهم كل من فضائل الحياة المتحضرة ورذائلها. وعلى غرار روسو فيما بعد، كان يرى فى نشأة الملكية الخاصة الخطوة الجوهرية نحو القانون والحكم. وأهم مظهر من نظرية ماريانا أنه عالج نشأة الحكم وتطوره على أنهما عملية طبيعية تحدث بدافع من الحاجات البشرية. وعلى هذا الأساس أقام الحجة على أن الجماعة يجب أن تكون دائمًا قادرة على مراقبة أو عزل الحكم الذين خلقتهم بالضرورة. وكان أقرب من مؤلف «دفاع ضد فكرة الطغيان» إلى غير لاهوتية عن المجتمع المدنى ووظائفه.

كان كتابه مشهورًا أو بالأحرى مرذولاً بسبب تقبله الصريح لقتل الطغاة علاجا للجور السياسى. والواقع لأنه انه لم يختلف جدًا من ناحية المبدأ عن غيره من كتاب زمانه. فقد كان حق المواطنين بصفاتهم الفردية فى قتل مغتصب، حقا، هو موضع الاعتراف به على نطاق واسع جدًا، وسبق أن دافع بوكانان عن الحق فى قتل ظالم حتى ولو كان حقه فى العرش قانونيا. ولعل ما حظى به ماريانا من سوء سمعة أكبر، راجع إلى دفاعه السافر عن قتل هنرى الثالث ملك فرنساء مما حدا بمحكمة باريس العليا إلى إحراق كتابه.كان ماريانا يشدد قليلا على سلطة البابا الروحية، ومن تلك الناحية لم يكن ممثلا للجزويت بالمعنى الدقيق.

وأهم ممثل للنظرية السياسية الجزويتية الفيلسوف المدرسى والفقيه الإسبانى فرانشيسكو سواريز(١١) وإن كان ما كتبه فى السياسة شيئًا طارئًا على مذهب فلسفى من الفقه لم يكن بدوره إلا جزءًا واحدًا من بنيان كامل للفلسفة

وفقاً للنموذج الذى رسمه القديس توما. وعلى غرار بيلارمين تصور سواريز البابا على أنه الزعيم الروحى لأسرة من الشعوب المسيحية، ومن ثم المتحدث باسم الوحدة الأخلاقية للبشرية. فالكنيسة مؤسسة جامعة ومقدسة، والدولة وطنية وخاصة. وعلى هذا الأساس دافع عن سلطة البابا غير المباشرة فى تنظيم الحكام الزمنيين من أجل غايات روحية. والدولة هى على الأخص، مؤسسة بشرية تعتمد على الحاجات البشرية وتنشأ من اتحاد اختيارى بين رؤساء الأسر. وبهذا الفعل الاختيارى يلتزم كل منهم بعمل ما يتطلبه الخير لعام فى حين أن للمجتمع المدنى الذى تكون على هذا النحو، سلطة طبيعية وضرورية للرقابة على أعضائه من أجل الخير العام ولعمل كل ما تتطلبه حياته وحاجاته. وبهذه الطريقة وضع مبدأ أن سلطة المجتمع فى حكم نفسه وأعضائه خصيصة فطرية تملكها مجموعة بشرية ما. وهى لا تعتمد على إرادة الله إلا بمثل ما يعتمد على إرادته كل شيء فى العالم. ولكنها ظاهرة طبيعية بحتة تنتمى إلى العالم المادى وتتعلق بحاجات الإنسان الاجتماعية. وبخلاف سلطة البابا غير المباشرة. لم تكن فكرة سواريز عن المجتمع لاهوتية بأى معنى خاص. فمن فكرة أن السلطة السياسية خاصية كامنة فى المجتمع، استنتج كما قد تتوقع منه أنه ما من شكل من الالتزام السياسى يكون مطلقا. إن الترتيبات السياسية سطحية بمعنى ما: يمكن أن تحكم الدولة بملك أو بطريقة أخرى، وقد تكون سلطة الحكومة أكبر أو أقل. والسلطة السياسية مستمدة على أية حال من الجماعة، وموجودة من أجل رفاهية الجماعة. ويمكن تغييرها حين لا تحسن أداء عملها. لاشك أن القصد من هذه النظرية رفع الحق الإلهى للبابا فوق سلطة الملك الزمنية والبشرية فحسب، ولكن كانت النتيجة فى الحقيقة إبعاد السياسة بصورة أكمل عن اللاهوت.

كانت نظرية سواريز السياسية شيئًا عرضيًا بالنسبة إلى فقهه. كان غرضه أن يقدم فلسفة موسوعية للقانون فى كل تقسيماته، وكالمعتاد فى كتاباته، قدم ملخصًا وتنسيقًا لجميع مظاهر الفلسفة القانونية فى العصور الوسطى. لقد هضم سواريز وغيره من أعضاء ما يطلق عليهم أحيانًا اسم مدرسة الفقه

الأسبانية ورتبوا فلسفة العصور الوسطى القانونية وبهذا انتقلت إلى القرن السابع عشر. وبوجه خاص قدم هؤلاء الفقهاء عرضا متسقًا لكل مذهب القانون الطبيعى وبذا أسهموا بدرجة غير يسيرة فى حقيقة أنه بالنسبة إلى القرن السابع عشر، ظهر هذا على أنه الطريق العلمى الوحيد إلى معالجة مشكلات النظرية السياسية. ربما ان تأثير «هوجو جروشيوس» حاسما فى هذه المسألة، ولكن وراء جروشيوش كان فقه الإسبان المنسق. حقيقة كان القانون الطبيعى يشتمل عند سواريز على الكثير من النتائج التى سبق جروشيوش إلى استخلاصها. فإذا كان فى الطبيعة وفى الطبيعة البشرية صفات معينة تجعل حتما بعض طرق السلوك صوابا والبعض الآخر خطأ، فعندئذ لا يعزى الفارق بين الصلاح والسوء إلى إرادة الله أو الإنسان التحكمية، ولكنه تفرقة عاقلة. فطبيعة العلاقات الإنسانية والنتائج التى تنساب بالطبيعة من السلوك البشرى، تشكل اختبارًا يمكن أن تتعرض له قواعد القانون الوضعى وأساليبه. ليس فى إمكان مشروع بشرى - بل وليس فى إمكان الرب نفسه كما قال جروشيوس فيما بعد - أن يجعل الخطأ صوابا، وحتى البابا لا يستطيع، وفقًا لحجة سواريز، أن يغير القانون الطبيعى. فوراء نصوص القانون الخارجية النصوص العاقلة التى تنطوى عليها الصلاحية الشاملة. وهذا يستتبع أن الدول، شأنها أن الأفراد، تخضع لقانون الطبيعة، وهو مبدأ يعنى ضمنا حكم القانون فى داخل الدول ويعنى أيضًا علاقات قانونية بين الدول. بل وفى الإمكان أى نرى عند سواريز ما يوحى بنظام يصبح فيه قانون الطبيعة أساس كل من القانون الدستورى والدولى.

حق الملوك الإلهى

النظرية الجدلية التى ترى السلطة السياسية ملكا للشعب وانه يجوز لأسباب مشروعة مقاومة الحكم، نظرية ولدت الجواب عليها واتخذ هذا بالطبع صورة مراجعة للاعتقاد القديم فى ألوهية السلطان الزمنى. ومثل هذه المراجعة أدت فى القرن السادس عشر بالطبع إلى حق الملوك الإلهى. ولقد اعتمدت هذه

النظرية، شأنها شأن المضادة لها، الصراع بين الشيع الدينية من أجل السلطة. وكما أن دفاعا عن حق المقاومة جاء بالطبع من جانب طرف يعارض ما اعتبره حكومة هرطوقية. كذلك دافع عن حق الملوك الذى لا يمس أو ينقض، أولئك الذين وقفوا إلى جانب مؤسسة وطنية وضد معارضة تنطوى على التهديد. اقتصرت المشكلة فى أول الأمر وبصورة ثانوية، على نظام الحكم المطلق ضد النظام الدستورى، ولم تكن على الإطلاق مشكلة حكم الفرد ضد الديموقراطية. كان الحق الإلهى دفاعًا عن النظام والاستقرار السياسى ضد فكرة عم الاعتقاد بأنها تزيد من الخطر المتضمن فى الحرب الأهلية الدينية. وكانت المسألة العملية الحيوية هى ما إذا كانت الهرطقة فى حاكم سببًا يبرر العصيان المدنى.

كانت نظرية الحق الإلهى للملك فى شكلها الحديث، تطورًا متأخرًا قليلا عن نظريات السلطة الملكية المحدودة وجوابا عليها. وتبلورت فى الاضطرابات الناشئة عن الحروب الأهلية نفسها وتطابقت بدقة مع الزيادة الفعلية فى سلطة التاج الفرنسى الذى خرج فى نهاية القرن أقوى مما كان عندما بدأت الحروب. وبنهاية القرن كان مستعدًا لبدء الطريق النهائى إلى المركزية والذى انتهى بملكية لويس الرابع عشر المطلقة. وكان هذا هو الحل الوحيد الذى يتفق مع الإبقاء على حكم وطنى فعال فى فرنسا. وإذا استمرت الحروب وضح أكثر من ذى قبل أن ليس فى إمكان البروتستنتى أو الكاثوليكى أن يحرز نصرًا كاملاً وإن أمكن للنزاع بينهما أن يحطم بسهولة كلا من الحكم الفرنسى والحضارة الفرنسية. كان السبيل العملى الوحيد جعل الملك بوصفه رئيسًا للأمة، موضوع ولاء جميع الناس وإن ظلوا «بروتستانت» أو «كاثوليك» إن المبادىء السياسية المتضمنة فى هذه الحركة جرى تقريرها على مستوى فلسفى أعلى، فى نظرية «جان بودان فى السيادة»، ولكن مذهب الحق الإلهى كان نسخة شعبية من أفكار مشابهة إلى درجة كبيرة. كان المذهب يمثل رد فعل وطنيًا إزاء التفكك فى الداخل والضعف فى الخارج اللذين كان يجرى الإحساس بأنهما متضمنان فى النزعة الإقليمية الهيجونوتية وكذلك فى الكثلكة المثالية فى الاعتقاد فى سلطة البابا.

ونظرية الحق الإلهى، شأنها شأن نظرية الحق الشعبى التى وضعت الأولى من أجل معارضتها، كانت تعديلات لفكرة قديمة جدًا وموضع القبول بوجه عام، وهى أن أصل السلطة دينى ويقرها الدين، وهذا ما لم يشك مسيحى أبدًا منذ الوقت الذى كتبه فى القديس بولس الفصل الثالث عشر من «الرومانيين». ولكن نظرًا لأن كل السلطة كانت بالمعنى الحرفى مستمدة من الله، لهذا لم يكن من الضرورى أن ينطبق الحق الإلهى على ملك بأكثر مما ينطبق على أى نوع آخر من الحكام. وعلاوة على هذا، وبرغم أن السلطة بصفتها هذه مقدسة، أمكن أن يظل من الصواب فى ظل ظروف صحيحة مقاومة الممارسة غير المشروعة للسلطة. ولهذه الأسباب لم يكن ثمة إحساس قبل نهاية القرن السادس عشر بوجود تعارض النظريات التى ترى السلطة مصدرها الله والنظريات التى ترى أنها صادرة من الشعب. فالذى جعل الفكرتين متعارضتين كان أولا تطور الحق الشعبى بحيث يعنى على وجه الخصوص حقًا فى المقاومة. وثانيًا التطور المضاد الذى طرأ على الحق الإلهى بحيث يعنى أن الرعايا مدينون لحكامهم بواجب طاعة عمياء. وهكذا اكتسبت معنى جديدًا العبارات القديمة الخالية فى ذاتها من المعنى تقريبًا مثل عبارة أن الملوك هم نواب الله. فالثورة تدنيس حتى فى قضية الدين. إن واجب الطاعة العمياء الذى بشر به كل من لوثر وكلفن، زاد من حدته إضفاء قداسة خاصة على الملك.

إن حق الملوك الإلهى فى هذا الشكل الجديد، كان فى جوهره نظرية شعبية. لم يظفر بصياغة فلسفية. وكان لا يمكن فى الواقع أن يظفر بها. ولكن لو كانت أهمية مذهب سياسى تعتمد بصفة جزئية على عدد من يعتنقونه، لكانت النظرية شبيهة بأية فكرة سياسية سبق أن وجدت، لأنها كانت موضع الاعتقاد فيها بتحمس دينى من جانب أناس ينتمون إلى جميع الصفوف الاجتماعية وجميع أشكال المعتقد اللاهوتى. وكانت الحجج الرئيسية فى تأييدها الفقرات المألوفة بالكتاب المقدس، مثل الفصل الثالث عشر من «الرومانيين» والتى استشهد بها الكتاب منذ أبعد الأزمنة. والذى أعطى هذه الحجج القديمة قوة جديدة فى

القرن السادس عشر، هو أخطار التفكك والاضطراب الكامنين فى التحزب الطائفى، وفرصة سيطرة رجال الدين على الحكم الزمنى. إما من جانب الكلفنيين وإما من جانب الجزويت، وإحساسًا متزايدًا بالاستقلال الوطنى والوحدة الوطنية. على ذلك ففى الجماهير أفادت النظرية بوجه خاص كبؤرة تتجمع فيها العاطفة الوطنية وكتبرير دينى للواجب المدنى، ومن ناحية التركيب العقلى كانت ضعيفة بصورة ميئوس منها. غير أن البعض من دعاتها القادرين وجهوا نقدًا نشيطًا، وغير فعال أحيانًا، إلى النظرية المضادة التى ترى أن السلطة السياسية تكمن فى الشعب[12].

لم تكن الصعوبة المنطقية بالنسبة إلى نظرية الحق الإلهى أنها لاهوتية - إذ نادرًا ما زادت من هذه الناحية عن النظرية التى كانت تعارضها - ولكن كانت الصعوبة أن الشرعية الغريبة المعزوة إلى السلطة الملكية، تحدت التحليل أو الدفاع المبنى على العقل. فإضفاء سلطة إلهية على الملك معجزة فى جوهرها ويجب تقبلها بطريق الإيمان لا العقل. فمنصب الملك على حد قول جيمس الأول «سر خفى، ليس لرجال القانون ولا للفلاسفة أن يبحثوا فيه». ومن هنا كان من الصعب أن تبقى النظرية على قيد الحياة بعد أن توقف الاستشهاد بالنصوص المأخوذة من الكتاب المقدس، والتى كانت تعد أسلوبًا مشهورًا فى المناقشة السياسية. ومن هذه الناحية اختلفت عن نظرية العقد السياسى التى يمكن، برغم ما كان لها من صيغة لاهوتية، أن توضح بطريقة يمكن أن يتقبلها أى متعقل، ومن ثم يمكن أن تتيح الفرصة أمام تحليل فلسفى للالتزام السياسى.

كان معنى عرض الشرعية الملكية فى ضوء العمليات الطبيعية، أن سلطة الملك وراثية، تخمينا على أساس أن الاختيار من جانب الرب تجلى فى حقيقة المولد. لكن ابتداء من هذه النقطة أصبحت الحجة فى العادة قياسا متقنا وغير مقنع جدًا بين السلطة السياسية وسلطة الأب «الطبيعية» أو بين الاحترام الواجب للملك والاحترام الذى يدين به الأطفال لوالديهم. وبصراحة كان هذا القياس

عرضة لسخرية التى تناوله بها «جون لوك». ولعله برغم قدمه، لم يقنع أبدًا أى إنسان لم يكن على استعداد للاقتناع لأسباب أخرى. وإذ تطرح التشبيه جانبا، فالحجة فى تأييد الشرعية الملكية إنما أقامت ـ فحسب ـ من القاعدة الإقطاعية عن وراثة الطفل المبكر قانونا عاما من قوانين الطبيعة. ولكن هذه الحجة كانت للاعتراض على أساس أنه مهما تكن حقائق المولد والوراثة طبيعية، فإن توارث الأرض والسلطة قاعدة قانونية تختلف من بلد إلى بلد. ففى فرنسا استبعد قانون الفرنجة الساليين الوراثة فى أصلاب الإناث. وكانت قانونية فى إنجلترا. وهكذا كانت الحجة فى الموقف القريب الذى يعنى أن الله يغير أسلوبه فى فرض الحق الإلهى فى الحكم حسب العادة الدستورية فى كل بلد.

وكان المذهب الأخلاقى القائل بإن الثورة ليس لها قط ما يبررها حتى ولو كان الحاكم زنديقًا، جزءًا عاديا من النظرية المستحدثة فى الحق الإلهى. غير أنه لم يهيىء أية علاقة منطقية بين الفرضين اللذين كانا يعتبران دائمًا مستقلين. فقد كان فى الإمكان الدفاع عن الطاعة العمياء، وغالبا ما حدث ذلك، على أسس مستمدة من المنفعة لا علاقة لها أيا كانت بالحق الإلهى. وكان يمكن أن يكون الإحساس الحى بصورة غير عادية بأخطار الاضطراب، هو ما يحتاج إليه من أجل جعل واجب الخضوع يبدو أعظم من غيره. وفضلا عن هذا قد يسلم بعض من دافعوا عن حق الملوك الإلهى، مثل «وليم باركلارى»، بأن فى الإمكان معاملة جريمة خاصة يرتكبها الملك كالتآمر لقلب الدولة، على أنها تنازل بناء عن العرش. ولكن هذا الأمر كان يجرى تصوره على أنه إمكانية استثنائية تمامًا. وعلى العموم أصبح الحق الإلهى يعنى أن واجب الرعية فى الخضوع واجب مطلق، ربما باستثناء ظرف فظيع تمامًا.

لم يكن واجب الطاعة العمياء يعنى أن الملك غير مسئول كلية، وأنه يستطيع أن يفعل ما يحلو له. فقد جرت العادة على التدليل على أن الملك مسئول بدرجة أعلى، نظرًا لأنه يشغل مركزًا على مما يشغله غيره من الناس. وكان المفترض أن

قانون الرب وقانون الطبيعة ـ وكما كان دائمًا ـ ملزمان له، وكان واجبه العام فى احترام قانون البلد موضع التأكيد بوجه عام. ولكن هذا الالتزام هو إزاء الله، ولا يمكن أن يكون الملك مسئولاً سواء فى داخل أو فى خارج عمليات القانون. سوف يحكم الله على الملك الطالح، ولكن يجب الا يحكم عليه رعاياه أو اية هيئة بشرية مهمتها تنفيذ القانون، مثل مجالس طبقات الأمة أو المحاكم. القانون يكمن فى النهاية «فى صدر الملك». وأصبح هذا هو المشكلة السياسية النهائية بين نظرية الحق الإلهى ونظرية الحق الشعبى أو البرلمانى، حينما رسمت الخطوط لنضال دستورى بين الملك وهيئة تمثيلية.

چيمس الأول

برغم أن الصورة المستحدثة من الحق الإلهى موطنها فرنسا، فإنها ظهرت أيضًا فى أسكتلندا فى حوالى الوقت نفسه. وهنا كان الذى شرحها هو الملك نفسه، أى الأمير الذى أصبح فيما بعد چيمس الأول ملك إنجلترا الذى نشر فى عام ١٥٩٨ كتابه «القانون العقائدى للملكيات الحرة»[١٢] Trew Law of Free Monarchies هذا الكتاب يعكس التجارب التعسة التى مرت بأسرة چيمس وبشبابه هونفسه مع الكلفنيين الأسكتلنديين، كما يعكس مطالعته المؤلفات الجدلية التى أخرجتها الحروب الدينية فى فرنسا. ويقصد المؤلف من «الملكية الحرة» الحكم الملكى المتحدد من القمع من جانب الأمراء الأجانب ومن جانب رجال الشيع أو أمراء الإقطاع فى داخل المملكة. فالنضال الطويل بين ملوك ستيوارت والنبلاء الأسكتلنديين المشاغبين، وضروب الإذلال الأحدث عهدًا التى تعرض لها چيمس وامه على أيدى البريزبتاريين (أصحاب المذهب المسيحى)، كلها تقدم توضيحا كافيا للأهمية التى كان يعلقها على هذا الرأى. ولقد قال ذات مرة إن البريزبتيرى الأسكتلندى «يتفق مع الملكية بمثل ما يتفق الله والشيطان». ومن جوهر الملكية أن تكون لها السلطة القانونية العليا على جميع رعاياها.

وعلى ذلك فالملوك حسب عبارة چيمس: «صور حية لله على الأرض»،

مركز الملكية أسمى شيء على الأرض؛ إذ ليس الملوك فقط نواب الله على الأرض ويجلسون على عرش الله، ولكن حتى الله نفسه يدعوهم الآلهة»[14].

إنه أشبه بوالد بالنسبة إلى أطفاله، أو كرأس بالنسبة إلى الجسد وبدونه لا يمكن وجود مجتمع مدنى لأن الشعب مجرد «جمع بلا رأس» وعاجز عن وضع القانون الذى يصدر عن الملك باعتباره المشرع لشعبه والذى أقامته العناية الإلهية. وعلى ذلك فالاختيار الوحيد هو بين الإذعان للملك والفوضى الكاملة. وبتطبيق نظريتها على أسكتلندا أكد جيمس أن الملوك وجدوا قبل أن كانت هناك طبقات أو صفوف من الناس، وقبل أن عقدت البرلمانات أو وضعت القوانين، وأنه حتى الملكية فى الأرض لم توجد إلا بطريق المنحة من الملك.

وهذا يستتبع بالضرورة أن الملوك هم الذين يخلقون القوانين ويصنعونها، وليست القوانين هى التى تخلق الملوك وتصنعهم[15].

ودعم هذا التأكيد بتاريخ هو موضع الشك الكثير ويبدو أنا ما يعنيه هو أن سلطة الملك كانت تعتمد فى الأصل على حق الغزو.

وبمجرد أن يرسخ حق الملك ينتقل إلى ورثته بطريق الميراث. وحرمان الوريث الشرعى غير جائز شرعا. ونظرًا لأن حق جيمس فى عرش أسكتلندا ثم فى عرش إنجلترا فيما بعد، كان وراثيا بالمعنى الدقيق، لهذا كان من الطبيعى أن يتشبث بهذا المبدأ الذى عبر فحسب عما للوريث فى القانون الإقطاعى من حق لا يمكن نزعه منه ولا نقضه. وعلى ذلك فالصفة القانونية الجوهرية فى الملكية هى الشرعية كما يشهد بها التسلسل القانونى من الملك الشرعى السابق. وأصبح هذا هو المركز المميز لأسرة ستيوارت فى الحروب الأهلية الإنجليزية. ما من اعتبارات تتصل بالمنفعة يمكن أن تلغى حقًا وراثيًا صحيحًا، بل ولا تبطله حتى ثورة ناجحة، وما من قانون للتقادم يسرى على الوريث الشرعى. وبعبارة موجزة، فصفة الملك سمة خارقة للطبيعة، لا ينبغى تفسيرها ولا المجادلة بشأنها. وفى عام ١٦١٦ أبلغ جيمس قضاته فى محكمة النجم «Star Chamber»:

لا يجوز شرعًا المنازعة فيما يتعلق بسر سلطة الملك، لأن معنى ذلك هو الخوض فى ضعف الأمراء، وإزالة الاحترام الخفى الذى هو من حق الذين يجلسون على عرش الرب[٦٦].

كان جيمس يسلم دائمًا بأنه مسئول على أعلى مستوى، ولكنه مسئول أمام الله وليس أمام رعاياه، وكان يعترف بالنسبة إلى المسائل العادية، أن على الملك أن يكن لقانون البلد نفس الاحترام الذى يطالب به رعاياه، ولكن هذا رضوخ اختيارى لا يمكن إكراهه عليه.

ربما كان أفضل توضيح للماهية لنظرية الحق الإلهى باعتبارها دفاعًا عن الاستقرار الوطنى ضد الانقسام المهدد به، أن النظرية لم تكن واسعة الانتشار فى إنجلترا فى عصر التيودور. فبرغم الاختلافات بين الكلفنيين والإنجليكيين حول صحة التفوق الملكى فى الكنيسة الوطنية، لم يكن هناك فى أى وقت سابق على موت إليزابث (الأولى) أى تهديد خطير للسلام الداخلى والنظام فى المملكة. ففى القرن السادس عشر لم يتخذ الكلفنيون الإنجليز الفلسفة المعادية للملكية والتى كان تميز الكلفنيين الفرنسيين والأسكتلنديين. ومن جهة أخرى لم يتوافر لدى الإنجيلكيين بعد، دافع خاص على أن يدعموا الطاعة العمياء بمذهب الحق الملكى الذى لا يمكن نقضه. فالمثال الرهيب الذى ضربته الحروب الأهلية فى فرنسا هيأ أساسًا كافيا للدفاع عن الطاعة العمياء على أسس رؤية مستمدة من المنفعة. والاستقرار الفعلى وسلطة ملوك التيودور التى لم تكن موضع شك، جعل نظرية الحق الإلهى غير ضرورية. وتغير الموقف فى القرن السابع عشر حين تطلب نشوب الحرب الأهلية دفاعًا عن المقاومة على أساس الحق الشعبى وتفنيدًا لذلك الموقف. إذًا أصبح الحق الإلهى للملك مشتركًا بين رجال الدين المدافعين عن آل ستوارت. ومع كل، كانت المواقف فى فرنسا وإنجلترا مختلفة اختلافًا جوهريًا لأن العاطفة الوطنية فى إنجلترا كان قضاة القانون العام أو البرلمان يحسنون على الأقل تمثيلها بمثل ما يمثلها الملك. لم تكن المسألة هى الوحدة الوطنية ضد التفكك، وإنما كانت أى أداة دستورية يجب أن تدافع عن

الوحدة الوطنية. لم يكن ثمة سبب يدعو إلى أن تحيط قدسية خاصة بملك إنجليزى؛ والحقيقة أن نظرية الحب الإلهى كانت ذات أهمية يسيرة فى النظرية السياسية الإنجليزية.

هوامش الفصل التاسع عشر:

(١) الظاهر أن اسم monarchomach اخترعه وليم باركلاى William Barclay فى كتابه De regno et regali potestate (١٦٠٠) ليصف أى كاتب برر حق المقاومة. وهو لا ينطوى على معنى الاعتراض على الملكية بصفتها هذه.

(٢) عندما أظهر سقوط فرع أسرة «فالوا» إن من المرجح اعتلاء هنرى أمير نافار البروتستانتى العرش، اتخذت مجموعة من الكتاب الكاثوليك المنادين للملكية، الحجة التى سبق أن استخدمها البروتستانت. والمؤلفات الرئيسية هى: De Justs Henrici III abdicatione (1589) الذى وضعه بوشيه Boucher.

De Justa reipublicas Christianae in reges impios et haereticos authoritate (1592).

والكتاب الأخير لمؤلف يستخدم الاسم المستعار Rossaeus ولعله وليم رينولدز William Rainolds.

(٣) De Jure magistratuum in subditos، وكذلك فى الفرنسية بعنوان Du droit des magistrats sur les suiets موضوع شخصية A. Elkan الذى يرجح أنه نشر فى عام ١٥٧٤ . ولقد ناقش أ. الكان المؤلف وفى كتابه Die Publizustik der Batholemsusnacht (١٩٠٥)، ص ٤٦ وما بعدها.

(٤) كانت هناك طبعة فرنسية فى عام ١٥٨١ وترجمة إنجليزية ١٦٤٨، «غالبًا ما تكرر . ذلك وأعيد طبع هذه مع مقدمة بقلم هـ.ج. لاسكى: Defen of Liberty against Tyrants (لندن، ١٩٢٤). نشر الكتاب تحت الاسم المستعار ستيفن جونيوس بروتوس، أصبحت شخصية المؤلف موضع الجدل منذ القرن السادس عشر. ونتيجة مقال فى «قاموس» بايل، كان يعزى من قبل إلى هوبير لانجيه Hubert Languet ولكن منذ البحث الذى قدمه ماكس لوسن Max Lossen فى محاضر الجمعية الملكية ببافاريا فى عام ١٨٨٧ جرت العادة بنسبته إلى فيليب دى بليسى - مورناى Philippe du Plessis - Mornay. وشبيه الكتاب إلى لانجيه بعثها حديثًا من جديد أرنست باركر فى The Authorship of the Vindiciae contra tyrannos فى Cambridge Historical Journal، المجلد الثالث (١٩٣٠)، ص ١٦٤ وما بعدها، وأبدع ج. و. ألن W. Allen فى كتابه «تاريخ الفكر السياسى فى القرن السادس عشر» (١٩٢٨)، ص ٣١٩، حاشية ٣، الشك فى كلتا الحالتين. وعن مجموعة المؤلفات الفرنسية كلها. انظر ألن، المصدر السابق، ص ٣١٢وما بعدها.

(٥) Ed. by Laski, pp. 70f.

(٦) Pp. 139 F.

(٧) Pp. 145 F.

(٨) حلله موتلى Motley فى كتابه «قيام الجمهورية الهولندية».

Rise of the Dutch Republic, Pr. 6, ch. 4.

(٩) فى المجلد الأول فى كتابه Disputations (١٥٨١): De Summo Pontifice، وزيد إتقانًا فى كتابه: De Potestate Summi Pontificis (١٦١٠).

(١٠) De rege et regis institutione, 1599.

(١١) Tractatus de legibus ac deo legislatore, 1621.

(١٢) أتقن توضيح لنظرية الحق المقدس قدمه وليم باركلاى William Barclay وهو أسكتلندى أقام طويلًا فى فرنسا، وذلك فى كتابه De regno et regali potestate «الملك والسلطة الملكية» (١٦٠٠).

(١٣) The Political Works of James I. Introduction by C.H. McIlwain. Cambridge, Mass., 1918.

(١٤) Works، ص ٣٠٧.

(١٥) شرحه، ص ٦٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

A History of Political Thought in the Sixteenth Centry. By J.W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part III.

The French wars of Religion: Their Poltical Aspets. By E. Armst rong. 2d ed. London, 1904.

"God and the Secular Power". By Summerfield Baldwin. In Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain. Cambridge, Mass., 1936.

"A Huguenot Theory of Politics: The Vindiciae contra tyrannos". By Ernest Barker. In Church, State, and Study. Lonodn, 1930. Reprinted as Church, State, and Education. Ann Arbor, Mich., 1957.

Political Liberty: A History of the Conception in the Middle Ages and Modern Times. By A.J. Carlyle. Oxford, 1941.

The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion, with special Reference to the Thought and Influence of Pierre Juriev. By Guy Howard Dodge. New York, 1947.

Studies of Political Thought from to Grotitus, 1414-1625. By John Neville Figgis. 2d ed. Cambridge, 1923. Chs. 5, 6.

"Political Thought in the Sixteenth Century". By John Neville Figgis.
In the Cambridge Modern History. Vol. III (1904), ch. 22.

The Divine Right of Kings. By John Neville Figgis. 2d ed., Cambridge, 1914.

Natural Law and the Theory of Society, 1500 - 1800. By Otto Gierke. Eng. trans. by Ernest Barker. 2 vols. *Cambridge, 1934. (From Das deutsche Ge*nossenschaftsrecht, Vol. IV). Ch. I.

The Social Contract. By J.W. Gough. 2d ed. Oxford, 1957. Chs. 5-6.

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and seventeenth Centuries. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1926. Chs. 1,4,5.

Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide. By Oscar Jaszi and John D. Lewis. Glencoe, Ill., 1957. Ch. 6.

The Political Works of James I. Ed. by C.H. Mc Ilwain. Cambridge, Mass., 1918. Introduction.

L'essor de la phiolosphie politique au XVIe siècle. By Pierre Mesnard. Paris. 1951.

"The Reformation in France". By A.A. Tilley. In the Cambridge Modern History, Vol. II (1903), Ch. 9.

Studies in the French Renaissance. By Arthur A. Tilley. Cambridge, 1922. Ch. 11.

Les théorirs sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion. By Georges Weill. Paris, 1891.

King James VI and I. By D. Harris Willson. London, 1956.

الفصل العشرون
چان بودان

كانت معظم الكتب عن السياسة والتى أخرجت فى فرنسا فى الربع الأخير من القرن السادس عشر، رسائل جدلية، تخلو من التحيز ومن الأصالة الفلسفية. لكن كان هناك مؤلف باسم: «ستة كتب عن الجمهورية» Six livers de la république نشره چان بودان فى عام ١٥٧٦[١]، وهو كتاب أقل تعرضا للزوال. وهذا الكتاب أيضًا سببه الحروب الأهلية وكتب لغرض معروف هو تقوية الملك. ولكن بودان حقق ترفعًا غير عادى عن التحزب الدينى، وجاهد من أجل وضع مذهب فلسفى من أفكار سياسية، وعلى الرغم مما ساده من تشوش، فقد أخرج على الأقل كتابه من طائفة الأدب الجدلى. ففى «الجمهورية» وضع بودان نصب عينيه مهمة يؤديها للسياسة الحديثة لا تقل طموحًا عما فعله أرسطو للسياسة القديمة؛ وبينما لا يمكن عقد المقارنة بصورة جادة، إلا أن الكتاب أحرز شهرة عالية فى عصره وأفرد له جميع العلماء مكانا هاما فى تاريخ الفكر السياسى. وترجع أهمية الكتاب إلى أنه أخرج فكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث تركتها نظرية الحق الإلهى، بأكثر مما ترجع إلى محاولته المتقنة إحياء مذهب أرسطو. ولكنه إذ فعل هذا أدى إلى تحليل للسيادة وإلى إدراجها فى النظرية الدستورية.

يمكن وصف «الجمهورية» بأنه دفاع عن السياسة ضد الأحزاب، فهو إذ نشر بعد أربع سنوات فقط من مذبحة «سان بارتلوميو»، شكل الإنتاج الفكرى الرئيسى لمجموعة متزايدة من مفكرين معتدلين يعرفون باسم «السياسيين» Politiques، رأوا فى السلطة الملكية عماد السلم والنظام، ولذلك سعوا إلى أن يدفعوا الملك باعتباره مركزًا للوحدة الوطنية، فوق جميع المذاهب الدينية، والأحزاب السياسية. كانوا من جهة، يمثلون الاتجاه نحو الحكم القوى، وهو الاتجاه الذى يأتى دائمًا فى وقت يسود فيه الاضطراب، ولكن مركزهم فى القرن السادس عشر كان أخطر من هذا، فقد كانوا من الأوائل الذين تصوروا إمكانية السماح بوجود أديان عدة فى داخل دولة واحدة. وبرغم أنهم فى الأغلب من الكاثوليك، إلا أنهم قوميون قبل كل شىء، وعلى استعداد فى تفكيرهم السياسى إلى مواجهة أصلب حقيقة سياسية فى ذلك العصر، ألا وهى أن انقسام المسيحية لا يمكن إصلاحه، وأنه ما من فرقة واحدة تقدر على إقناع الفرق الأخرى أو قمعها، ومن ثم كانت السياسة التى دعوا إليها إنقاذ ما يزال فى الإمكان إنقاذه من الحطام، والسماح بالاختلافات الدينية التى لا يمكن شفاؤها والإبقاء على تماسك القومية الفرنسية حتى ولو ضاعت وحدة الدين. هكذا كانت سياسة لوبيتال L'Hopital مستشار «كاترين دى مديتشى» فى مستهل الحروب الأهلية، وهكذا كانت السياسة العامة للتسوية، والتى سادت فى عهد هنرى الرابع. وبقدر سلامة هذه السياسة بدت فى نظر معظم الناس فى القرن السادس عشر مخالفة للدين، ووصف «السياسيون» من جانب أحد أعدائهم بأنهم «أولئك الذين آثروا السكينة فى المملكة أو فى بيوتهم على خلاص أرواحهم، والذين يفضلون أن تظل المملكة فى سلام بدون الرب على أن تكن فى حرب مع وجوده». فى هذه السخرية عنصر من الحقيقة. فمن المحقق أن السياسيين أوصوا بالتسامح الدينى كسياسية بدلا من التوصية به كمبدأ أخلاقى. لم ينكروا أبدًا حق الدولة فى الاضطهاد أو لم يشكوا فى مزايا وجود دين واحد، ولكنهم أدركوا أن الاضطهاد

الدينى وأدانوه على هذا الأساس المستمد من مبدأ المنفعة. وكان بودان بوجه عام منتميًا إلى هذه المجموعة، وقصد بكتابه أن يؤيد سياستهم فى التسامح، وأن يقدم أساسًا معقولاً لسياسة مستنيرة بالنسبة إلى مسائل عملية كثيرة نشأت فى عصر ممزق ومشتت. ولكنه بالتأكيد لم يكن انتهازيا. كان المقصود من «الجمهورية» توفير مبادئ النظام والوحدة التى يجب أن تقوم عليها دولة يسودها النظام.

كانت فلسفة بودان مزيجا غريبا من القديم والجديد، شأنها شأن جميع الفكر الفلسفى فى القرن السادس عشر. لم يعد بودان ينتمى إلى العصور الوسطى دون أن يصبح حديثا. فبحكم مهنته كرجل قانون كسب عداء زملائه من القانونيين بالدعوة إلى دراسة تاريخية ومقارنة للقانون، بدلا من الانصراف الخالص إلى نصوص القانون الرومانى. وأصر على وجوب دراسة كل من القانون والسياسة فى ضوء بيئة الإنسان المادية والمناخ والتضاريس والجنس وليس فى ضوء التاريخ فحسب. ومع كل، يمتزج بهذا الاقتراح ذى الرنين الحديث جداً، اعتقاد راسخ فى أن البيئة تتضمن تأثير النجوم، ويمكن فهمها من حيث علاقتها بتاريخ الدول عن طريق دراسة علم التنجيم. فكمدافع بشكل مباشر عن التسامح الدينى والإدارة الليبرالية المستنيرة، كان بودان كذلك مؤلف كتاب عن السحر أراد به أن يستخدمه قضاة التحقيق فى كشف الساحرات ومحاكمتهن. وإذ غالبًا ما اتخذ موقف النقد والشك وهو يحلل المصادر التاريخية، كان على استعداد لأن يتقبل كل أسطورة شعبية عن المؤامرات الشيطانية التى يدبرها أولئك الذين باعوا أنفسهم للشيطان. وبرغم دفاعه عن سياسات تستهدف رفاهية الشعب المادية والاقتصادية، وبرغم أنه وضع كتابا اعتبر أحدث مؤلف فى علم الاقتصاد، إلا أنه لا يزال قادرًا على أن يشحن العالم الطبيعى بالأرواح والأشباح والشياطين الذين تتوقف على تصرفاتهم حياة الناس فى كل منعطف. وبرغم نقده لجميع المذاهب الدينية بلغ من توازنه فى أحكامه أن أحدًا لم يعرف إن كان بروتستنتيا أو كاثوليكيا. وشك البعض فى أنه يهودى أو كافر. إلا أنه كان متدينا إلى حد

بعيد بحكم المزاج والاعتقاد[٢]. كان فكر بودان مزيجا من الخرافة، والمذهب العقلى، والصوفية، ومذهب المنفعة، وعلم الآثار القديمة.

وفى فلسفته السياسية اضطراب مشابه. ويبدو واضحًا أنه اعتقد هو نفسه أنه يتبع منهجًا جديدًا يتحصر سره فى الربط بين الفلسفة والتاريخ، فيقول «تموت الفلسفة من الجمود وسط تعاليمها عندما يبعث التاريخ فيها الحياة». وانتقد مكيافللى بسبب إغفاله الفلسفة، وإلى هذا عزا اتجاه كتاباته اللاأخلاقى. ومن جهة أخرى، كان بودان يستشعر الضجر من السياسة الطوباوية كالتى وجدها عند سير توماس مور وأفلاطون. كان مثله الأعلى مادة تجريبية فى إطار من مبادىء عامة، فعلى الحقيقة أن تكسب الصلابة والعقل معنى. هذا التصور للفلسفة السياسية استمده من أرسطو، ويجب التسليم بأن تصور بودان للمهمة كان أوسع منه عند أى كاتب آخر فى زمانه. ولسوء الحظ لم يكن إنجازه مساويا لمقاصده. فلم يكن لديه مذهب واضح فى تصوره، يستطيع به أن يرتب مادته التاريخية. فكتاب «الجمهورية»، وفى الواقع كتبه بوجه عام، تفتقر إلى التنظيم، وترتيبها سىء، وكثيرة التكرار وغير مترابطة، وإن استطاع فى بعض أجزاء أن يكون واضحًا وقاطعًا. وفضلا عن هذا أغرق قارئه فى فيضان من الأمثلة التاريخية والإحصاءات والمقتطفات، وشروح للقانون والنظم مستمدة من سعة اطلاع رهيبة. إن الإهمال الذى لحق بكتبه خلال قرن من وفاته، كان راجعا بوجه خاص إلى كونها عديمة الشكل ومملة بصورة لا تحتمل. وقدرة بودان على العرض الأدبى معدومة بالفعل، وكانت قدرته التسيقية سهولة فى التعريف الشكلى بدا من أن تكون قدرة حقيقية على البناء الفلسفى، وبرغم بصر صادق فى التاريخ وسير الأنظمة، كان عالم آثار أكثر منه مؤرخ فلسفى.

الدولة والأسرة

إن ما نلقاه فى «الجمهورية» من ترتيب، كان مستعارًا من أرسطو برغم أن

بعيد بحكم المزاج والاعتقاد[٢]. كان فكر بودان مزيجا من الخرافة، والمذهب العقلي، والصوفية، ومذهب المنفعة، وعلم الآثار القديمة.

وفي فلسفته السياسية اضطراب مشابه. ويبدو واضحًا أنه اعتقد هو نفسه أنه يتبع منهجًا جديدًا ينحصر سره في الربط بين الفلسفة والتاريخ، فيقول «تموت الفلسفة من الجمود وسخط تعاليمها عندما يبعث التاريخ فيها الحياة». وانتقد مكيافللي بسبب إغفاله الفلسفة، وإلى هذا عزا اتجاه كتاباته اللاأخلاقي. ومن جهة أخرى، كان بودان يستشعر الضجر من السياسة الطوباوية كالتي وجدها عند سير توماس مور وأفلاطون. كان مثله الأعلى مادة تجريبية في إطار من مبادىء عامة، «فعلى الحقيقة أن تكسب الصلابة والعقل معنى». هذا التصور للفلسفة السياسية استمده من أرسطو، ويجب التسليم بأن تصور بودان للمهمة كان أوسع منه عند أي كاتب آخر في زمانه. ولسوء الحظ لم يكن إنجازه مساويا لمقاصده. فلم يكن لديه مذهب واضح في تصوره، يستطيع به أن يرتب مادته التاريخية. فكتاب «الجمهورية»، وفي الواقع كتبه بوجه عام، تفتقر إلى التنظيم، وترتيبها سيء، وكثيرة التكرار وغير مترابطة، وإن استطاع في بعض أجزاء أن يكون واضحًا وقاطعًا. وفضلا عن هذا أغرق قارئه في فيضان من الأمثلة التاريخية والإحصاءات والمقتطفات، وشروح للقانون والنظم مستمدة من سعة اطلاع رهيبة. إن الإهمال الذي لحق بكتبه خلال قرن من وفاته، كان راجعا بوجه خاص إلى كونها عديمة الشكل ومملة بصورة لا تحتمل، وقدرة بودان على العرض الأدبي معدومة بالفعل، وكانت قدرته التنسيقية سهولة في التعريف الشكلي بدا من أن تكون قدرة حقيقية على البناء الفلسفي، وبرغم بصر صادق في التاريخ وسير الأنظمة، كان عالم آثار أكثر منه مؤرخ فلسفي.

الدولة والأسرة

إن ما نلقاه في «الجمهورية» من ترتيب، كان مستعارًا من ارسطو برغم أن

معالمه طمستها استطرادات لا تكاد تنتهى. بدأ بودان يبحث الغاية من الدولة، ثم الأسرة ومعها الزواج، وعلاقة الأب والأطفال، والملكية الخاصة والرق، وهذه جميعًا اعتبرها نواحى من الأسرة. غير أن الجزء الافتتاحى كشف على الفور عن ضعفه فى تكوين فلسفة سياسية تنسيقية. لم تكن لديه نظرية واضحة فى الغاية من الدولة، وعرفها بأنها «حكومة شرعية من أسر عدة ومن ممتلكاتها المشتركة، ولها سلطة غالبة». ويقال إن كلمة شرعية تعنى عادلة أو متمشية مع قانون الطبيعة، وتميز الدولة عن جماعة متمردة مثل عصابة من اللصوص. غير أن بودان كان غير محدد جدًا من ناحية الغاية التى يجب على السلطة السيادية أن تسعى إليها بالنسبة إلى رعاياها. لقد رأى أن أرسطو لم يكن مرشدًا مأمونًا هنا، إذ من المستحيل فى دولة حديثة تحقيق الغايات التى كانت تسعى إليها دولة المدينة، ومن هنا قال إن سعادة المواطنين أو خيرهم ليس غاية يمكن تحقيقها. إلا أنه لم يكن راغبًا فى قصر الدولة على السعى وراء مزايا مادية ونافعة من قبيل السلم وأمن الملكية. إن للدولة روحًا فضلا عن جسد، والروح أسمى برغم أن احتياجات الجسد أشد إلحاحًا. والواقع أن بودان لم يقدم أبدًا عرضا واضحا لهذه الغايات العليا التى تتوخاها الدولة. وكانت النتيجة قصورًا خطيراً فى مذهبه. نظرًا لأنه لم ينجح أبدًا فى أن يشرح بدقة الأسباب التى يرجع إليها التزام المواطن بطاعة الملك.

ونظرية بودان فى الأسرة جزء مميز لمؤلفه، ولكن من العسير أيضًا ربطها بنظرية السيادة. كان يعتبر الأسرة ـ المكونة من الأب والأم والأطفال والخدم مع الملكية المشتركة ـ مجتمعًا طبيعيا تنشأ منه جميع المجتمعات الأخرى. وإذ يقتفى أثر الفكرة الرومانية عن أن فقه الدولة ينتهى على عتبة البيت، اقترح بشكل جاد إحياء ما كان لرئيس الأسرة من سلطات بالغة التطرف على من يعولهم، مع الإشراف الكامل على الأشخاص وممتلكاتهم وحتى على حياة أطفاله وفى الوقت نفسه أضاف إلى هذا تفنيدًا ممتازًا لكل من حق الرق ومنفعته. فالأسرة تكون وحدة طبيعية يكمن فيها بالفطرة الحق فى الملكية الخاصة، ومنها تتكون الأسرة

والمجتمعات الأخرى كافة. وعرف الدولة بأنها حكومة من الأسر، ورئيس الأسرة هو الذى يصبح مواطنًا عندما يخرج من البيت ويعمل بالتعاون مع غيره من رؤساء الأسر. وتنشأ روابط كثيرة من الأسر للدفاع المشترك والسعى وراء مزايا متبادلة ـ القرى، المدن، المؤسسات من مختلف الأنواع ـ وعندما توحدها سلطة ذات سيادة، فعندئذ تتكون دولة. وكقاعدة، عزا بودان التكوين الفعلى لهذه الرابطة الأخيرة إلى القوة، وإن لم يكن من رأيه بالتأكيد أن مبرر تلك السيادة أو الحكم الشرعى، هو قوتها فحسب.

فى هذا الاشتقاق للدولة يكون فهم دافع بودان أسهل من فهم منطقه. فقد كان فى تكوينه قدر كبير من الفكرة البيوريتانية عن الرقابة، وكان يقصد بسلطة الأب أن تكون وسيلة للتطهر الاجتماعى. لكن أهم من هذا رغبته فى بناء حاجز منيع لحماية الملكية الخاصة. فالشيوعية فى نظريات أفلاطون «ومور» وفى الأساليب التى كان المفترض أن منكرى التعميد يمارسونها، كانت موضع النقد المتكرر من جانبه، واعتبر الملكية من صفات الأسرة. فالأسرة هى المجال الخاص، والدولة هى المجال أو المشترك، ومن هنا كان يهدف إلى فصل جذرى بين الاثنين. كان يعتقد أن السيادة تختلف من حيث النوع عن الملكية، فليس الأمير وبأى معنى، مالكا للأرض العامة ولا يستطيع التنازل عنها. فالملكية للأسرة، والسيادة للأمير وكبار موظفيه. ويتطور النظرية فأن حق الملكية الموجودة بالفطرة فى الأسرة، يضع قيدًا محددًا حتى على سلطة الملك. ولسوء الحظ بالنسبة إلى وضوح النظرية، أن من المستحيل أن نرى على أى أساس يرتكز حق الأسرة هذا الذى لا ينقض. كانت حجة بودان فى تأييد سلطة الأب، تستند إلى حد كبير إلى السند وتتكون من مقتطفات اقتبسها من الكتاب المقدس والقانون الرومانى. وبالنسبة إلى الباقى اقتصر على انتهاج طريق أرسطو: إذ يدلل على أن الرجال تجسيد للعقل، وذلك مقابل طبيعة النساء الأقرب إلى الانفعال العاطفى ومقابل قصور الأطفال. كان بالطبع يعتبر حق الملكية متأصلا فى قانون الطبيعة. ويجوز القول بدون الكثير من المبالغة، أن بودان جعل اقتناء الملكية حقا

طبيعيا، على غرار ما فعل لوك، عدا أنه فطرى فى الأسرة وليس فى الفرد. ولكن وبط حق فى الأسرة لا يمكن نقله منها بسلطة مطلقة فى الدولة، أثار صعوبة منطقية لا يمكن تخطيها.

لو أن غرض بودان كان حقا أن يفرق بوضوح بين سلطة الملك السياسية وما لرؤساء الأسر من حقوق خاصة وسلطات، لوجب أن يتمعن بعناية فى الانتقال من تلك التجمعات التلقائية من الأسر حيث لا وجود لسلطة ذات سيادة، إلى الدولة حيث توجد هذه السلطة. والحقيقة لم تكن لديه نظرية واضحة عن هذا الانتقال، بمثل ما لم تكن لديه نظرية واضحة عن الغايات التى ينبغى أن تسعى الدولة إلى تحقيقها. لقد عزا الأسرة وتلك التجمعات من الأسر مثل القرية أو المدينة إلى حاجيات الناس ورغباتهم الطبيعية ـ الشهوة الجنسية، العناية بالنسل، الدفاع، والنزعة الفطرية إلى الاجتماع. وعزا فى العادة نشأة الدولة إلى الغزو، ومع ذلك كان بعيدًا بقدر الإمكان عن الاعتقاد بأن القوة تبرر نفسها أو أنها تشكل الصفة الأصلية للدولة بعد تأسيسها. فقد تسبب القوة الغالبة قيام عصابة من اللصوص ولكنها لا تسبب قيام دولة.

ولكن أية حاجات طبيعية تسبب نشوء الدولة، خلاف الحاجات التى توفرها الأسرة والمجموعات الأخرى، أو السبب الذى من أجله ينبغى أن يطيع المواطن ملكه، أو بالضبط طبيعة التغيير الذى يحول مجموعة من الأسر إلى دولة حقيقية ـ كل هذا تركه بودان غامضا. النقاط الوحيدة الواضحة تماما هى أنه لا يمكن وجود الدولة المنظمة قبل الاعتراف بسلطة لها السيادة، وأن الوحدات التى تتكون منها هى الأسر. وكان هذا عيبًا كبيرًا فى البناء النظرى، لأن نظريته فى السيادة بقيت قائمة فحسب كتعريف لشىء يوجد أحيانا ولكنه دون تفسير له. لقد استبعد التفويض من جانب الرب وهوما قدمته نظرية الحق الإلهى كأساس تقوم عليه سلطة الملك، ولكنه لم يملأ الثغرة بتفسير طبيعى.

من المتفق عليه بوجه عام أن ما قرره بودان فى مبدأ السيادة، هو أهم جزء من فلسفته السياسية. فهو يرى فى وجود السلطة ذات السيادة العلامة التى تميز الدولة عن جميع التجمعات الأخرى التى تشكلها الأسر. ومن ثم بدأ بتعريف المواطنة بأنها الخضوع لعاهل. والأفكار التى تعرف الدولة هى العاهل والرعية، وهى فكرة تضع بصورة منطقية العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والدينية خارج حدود النظرية السياسية. وكما أكد بودان قد تقوم علاقات أخرى لا حصر لها بين المواطنين خلاف الخضوع لعاهل مشترك، ولكن الخضوع هو الذى يجعلهم مواطنين. قد تكون أول لا تكون لهم لغة وديانة مشتركة. وقد تكون لمجموعات شتى منهم قوانين خاصة أو أعراف محلية يبيحها لهم الملك. وقد يكون لأهل مدينة امتيازات أو إعفاءات معترف بها، وقد يسمح لهيئة جماعية أن تضع قواعدها وتنفذها لأغراض معينة. ويطلق بودان على تجمع من هذا النوع حيث يتشابه القانون واللغة والدين والعرف، اسم «مدينة» Cité وهو مصطلح يطابق تقريبا فكرة أمه، على الأقل بمعنى انه يوحى باتحاد اجتماعى بدلا من رابطة سياسية رسمية. والمدينة Cité ليس دولة (République) فالأخيرة لا توجد إلا حيث يخضع المواطنون لحكم ملك مشترك. والعلاقة واضحة بين هذا التصور ومشكلات عصر بودان السياسية. فعلى نهج «السياسيين» يؤكد أن الرابطة السياسية قد تكفى نفسها بنفسها حتى لو كانت الجماعة السياسية تقسمها فوارق الدين واستمرار وجود الإعفاءات المحلية والعرفية والطبقية. والعنصر الجوهرى بالجماعة السياسية هو وجود عامل مشترك.

وكانت خطوة بودان الثانية أن يعرف السيادة بأنها «سلطة عليا على المواطنين والرعايا، لا يحد منها القانون». وأن يحلل فكرة السلطة العليا. فهى أولا دائمة تمييزاً لها عن اية منحة للسلطة تكون مقصورة على فترة زمنية محددة. وهى لا تفوض أو تفوض بدون قيد أو شرط. ولا يمكن التصرف فيها ولا تخضع للتقادم،

ولا يحد منها القانون لأن العاهل مصدر القانون. ولا يستطيع الملك أن يربط نفسه أو خلفاءه، ولا يمكن أن يكون مسئولا قانونا أما رعاياه برغم أن بودان لم يشك فى أن العاهل مسئول أمام الله ويخضع لقانون الطبيعة. إن قانون البلد هو ببساطة أمر يصدر عن العاهل، ومن ثم فأى تقييد لسلطة إصدار الأمر يجب أن يكون خارجًا عن نطاق القانون فالصفة الأصلية للسيادة هى سلطة وضع القوانين للمواطنين بصفتهم الجماعية أو لكل منهم على حدة، والصفات الأخرى ـ سلطة إعلان الحرب وعقد معاهدات السلام، وتعيين كبار الموظفين، والقيام بدور محكمة آخر درجة، ومنح الإعفاءات، وسك العملة، وفرض الضرائب ـ هذه كلها نتائج مترتبة على مركز العاهل بوصفه رئيس الدولة القانونى. وكما حرص بودان على إيضاحه. فهذا أيضا يعنى ضمنا سيطرة الحاكم على القانون المألوف والذى يقره عن طريق السماح بوجوده. وفى رأى بودان أن القانون يمكن أن يغير العرف ولكن لا يمكن أن يغير القانون. هذا المبدأ عن رياسة قانونية موحدة باعتبارها علامة تدل على دولة حقيقية، طبقة بودان بوضوح كبير على النظرية القديمة فى أشكال الحكم. من وجهة نظره فإن كل حكومة لا يراد أن تقع فريسة للفوضى. أى كل «دولة على درجة طيبة من التنظيم»، يجب أن يكون فى موضع ما منها هذا المصدر للسلطة الذى لا يقبل الانقسام. ومن ثم لا يمكن أن تتباين أشكال الحكم المختلفة إلا من ناحية المكان الذى توجد فيه هذه السلطة. ليست هناك أشكال من الدولة وإن كانت هناك أشكال من الحكم. ففى الملكية تكمن السيادة فى الملك وعلى ذلك تكون وظيفة مجالس الطبقات استشارية فقط وهو ما كانت الحال فى فرنسا وإنجلترا كما اعتقد بودان. ومن الضرورى أن يستشير الحكام مستشاريهم ولكن لا يمكن أن يكون هذا تفويضا، ولا يمكن أن يلتزم الحاكم قانونا بالمشورة التى تقدم إليه. فإذا تقيد ملك بقانون يصدره مجلس الطبقات، ففى هذه الحالة تكمن السيادة حقيقة فى المجلس وتكون الحكومة طبقة أرستقراطية، وهذا فى رأى بودان، هو الحال فى الإمبراطورية القائمة فى أيامه. كذلك إذا كانت سلطة الحسم والتنقيح النهائية تكمن فى نوع من الهيئة

الشعبية فعندئذ تكون الحكومة ديموقراطية. وباختصار ليس ثمة شيء من قبيل دولة مختلطة. فإما ألا تكون هناك سلطة متفوقة لا تنقسم، وفى تلك الحالة لن تكون هناك دولة منظمة، وإما أن تكمن هذه السطة فى موضع ما سواء أكان ملكًا أو مجلسًا أو شعبًا. إن معالجة بودان لأشكال الحكم تنطوي على تفرقة واضحة المعالم بين الدولة والحكومة. فالدولة تنحصر فى تملك السلطة ذات السيادة. وتنحصر الحكومة فى الجهاز الذى تجرى ممارسة مثل هذه السلطة عن طريقه. قد يعهد العاهل بسلطته إلى جهات عدة وبذلك يحكم حكمًا شعبيًا، بينما قد تحكم الديموقراطية حكمًا استبداديًا.

كذلك طبق بودان نظرية السيادة وهو يناقش الأجزاء التباعة من الدولة. ففى المالكة يجب أن تكون وظائف البرمان استشارية. وكذلك يعهد الحاكم لكبار الموظفين بالسلطة التى يمارسونها. كذلك فإن جميع الهيئات الجماعية فى داخل الدولة - الهيئات الدينية، البلديات، والشركات التجارية - تدين بسلطاتها وامتيازاتها إلى إرادة الحاكم. ولقد أخذ بودان قضية مسلمة وجود أعداد كبيرة من أمثال هذه الهيئات، وهو ما كان طبيعيا فى زمنه. وأخذ قضية مسلمة أيضًا تملكها سلطات كبيرة فى إدارة شئونها. بل وكان يحبذ مثل هذه السياسة القائمة على اللامركزية العملية. إن ما كان أشد اهتمامًا بتأكيده هو أن جميع الهيئات الجماعية لا توجد إلا بإذن الحاكم أن جميع سلطاتها مستمدة من رضاه. وكما فى حالة القانون المعتاد فإن سلطات الجمعيات مستمدة بصورة بناءة من الدولة، حتى وإن استندت إلى عرف قديم وليس إلى براءة أو قانون. لقد كان من أغراض «الجمهورية» الأولية تمثيل ملك فرنسا على أنه رئيس التنظيم السياسى بأسره برغم أن بودان لم يرغب فى إحداث تدمير جذرى للجمعيات القديمة على نحو ما حدث بالفعل فى زن الثورة الفرنسية. كان غرضه أن يجعل موضع قدم لحقوق المالكية ضد جميع مخلفات العصر الإقطاعى. ومما له مغزاه أنه عامل مجلس الطبقات على أنه إحدى الجمعيات فحسب التى يسمح بها الحاكم، هى والشركات التجارية والهيئات الكنسية.

العرض السابق لنظرية بودان فى السلطة السيادية لا يأخذ فى الحسبان سوى تلك الأجزاء المستقيمة من حجته والخالية من الصعاب. غير أن الحجة فى مجموعها لم تكن بالتأكيد بمثل هذه البساطة ولكنها اشتملت على نواحى خلط خطير يجب ملاحظتها حتى تكتمل الصورة. على العموم كانت السيادة عند بودان تعنى حقاً دائماً، فى وضع القانون وتفسيره وتنفيذه، لا يقيده إنسان وغير مشروط، وكان يعتقد أن وجود مثل هذا الحق لازم لأية دولة منظمة ويشكل الفارق الذى يميز هيئة سياسية متطورة عن مجموعات أكثر بدائية. ولكن ممارسة السلطة ذات السيادة والتى اعتبر أن لها ما يبررها، لم تكن يقينا مطلقة على النحو الذى تعنيه تعاريفه، والنتيجة هى سلسلة من القيود تشيع قدرًا كبيرًا من الاضطراب فى نظريته النهائية.

فأولا لم يشك بودان أبدا فى أن الحاكم مقيد بقانون الرب وقانون الطبيعة. وبرغم تعريفه القانون بأنه مجرد عما ناشىء عن إرادة الحاكم، لم يفترض أبدا أن فى إمكان الحاكم أن يخلق الحق بمجرد أن يقول له كن فيكون. فبالنسبة إليه وإلى جميع معاصريه يقف قانون الطبيعة فوق قانون البشر ويضع للحق مستويات معينة لا يمكن أن تتغير، ومراعاة هذا القانون هى التى تميز الدولة الحقيقية عن مجرد العنف الحقيقى. ليس من سبيل بالطبع إلى جعل الحاكم مسئولا قانونا عن خرق قانون الطبيعة. ومع كل يفرض عليه قانون الطبيعة بالفعل بعض قيود معينة، وبوجه خاص يطالبه أن يفى بالاتفاقات وأن يحترم الملكية الخاصة. قد تنطوى الاتفاقات التى يدخل فيها الحاكم على التزامات سياسية قبل رعاياه أو الحاكم الآخرين. وفى مثل هذه الحالات لم يساور بودان شك فى التزام الحاكم بها. كان من العسير، إن لم يكن من المستحيل، عليه أن يبقى التزامات الحاكم هذه على مستوى أخلاقى لا غير وبذا يفصلها من الالتزامات القانونية والسياسية. فمثلا، ماذا يكون واجب الموظف المسئول إذا أمر

الحاكم بشيء يتعارض مع القانون الطبيعي؟ لم يشك بودان في إمكان وجود حالات هي من البشاعة بحيث ينبغي عصيان الحاكم. ولقد فعل كل ماقدر عليه ليهبط بهذه الحالات إلى أدنى الحدود، ومع هذا ظل الاضطراب موجودًا. فالقانون هو في آن واحد إرادة الحاكم وتعبيرًا عن العدل الخالد، إلا أن الاثنين قد يتعارضان.

وثمة اضطراب ثان في نظرية بودان نشأ من إخلاصه لقانون فرنسا الدستوري. كانت جميع ميوله كقانوني وكاتب في الأخلاق أيضًا تميل إلى جانب الحكم الدستوري واحترام أعراف المملكة وأساليبها القديمة. وتمشيًا مع الرأي القانوني السائد في زمانه، اعترف بوجود أشياء معينة لا يمكن قانونا أن يعملها ملك فرنسا. وعلى وجه الخصوص لم يكن في إمكانه أن يبدل الوراثة، ولا أن يتنازل عن أي جزء من الممتلكات العامة؛ إلا أنه كان مقتنعًا بأن ملك فرنسا ذو سيادة بكل معنى الكلمة، أي كان خير مثال لحاكم. كان يسلم بوجود فئة خاصة من قوانين مرتبطة حتما بممارسة السيادة نفسها ولا يستطيع حتى الحاكم أن يغيرها، وقد أطلق عليها القوانين الإمبراطورية ويقصد بها على ما يظهر أن السياد تزول بخرق هذه القوانين. والاضطراب هنا لا يخفى. فالحاكم هو في آن واحد مصدر القانون وخاضع لقوانين دستورية معينة لم يصنعها ولا يستطيع تغييرها.

الحقيقة أن لبودان غرضين وحدت بينهما الظروف بدلا من المنطق. كان يسعى إلى زيادة سلطات التاج ودعمها لأن هذا كان ضروريا في ظل الظروف القائمة، ولكنه كان أيضًا مؤمنًا بالمبدأ الدستوري ومصممًا على إنقاذ المؤسسات القديمة بالدولة وإدامتها. فلا يمكن جعل المملكة قرينة للتاج، لا على أسس منطقية ولا تاريخية. كانت الفكرة وراء القوانين الإمبراطورية أن التاج لا يكون له وجود لا سلطة إلا كعنصر من عناصر المملكة، وكانت الفكرة وراء تعريف السيادة أن التاج هو الجهاز التشريعي والتنفيذي الرئيسي في المملكة. هذان الفرضان ليسا متعارضين، ولكن هناك مجالا للخلط لا نهاية له عندما يربطان ربطا غير

وثيق تحت فكرة السيادة. فلكى يضع بودان نظرية متسقة حقيقة كان يبغى أن يستقر رأيه على أى من الاثنين هو الأساسى. ذلك أنه إذا كانت السيادة أساسًا تفوق الأمير فعندئذ لن يكون للجماعة السياسية وجود إلا بحكم العلاقة بين الأمير ورعاياه ومن المستحيل ان يكون للمملكة قوانينها التى لا يستطيع الأمير أن يغيرها. هذا فى جوهره هو خط الفكر الذى ابتدعه «هوبز» فيما بعد عندما بدأ يفكر بودان بصفة جزئية. ومن جهة أخرى لو كانت الدولة جماعة سياسية لها قوانيها ودستورها لاستحال أن يكون الحاكم قرينا للأمير. ويرجع بعض الخلط الذى وقع فيه بودان بصدد هذه النقطة، وبغير شك، إلى غرضه المباشر: فقد كان من الصعب عليه أن يكافح الثورة عن طريق غرس الولاء لتجريد فقهى. ولهذا الغرض كان وجود ملك يمكن رؤيته والإحساس به، وهو نائب الله على الأرض، فكرة أشد جاذبية تماما، على الأقل إلى أن تكون العاطفة الوطنية قد أكسبت الأمة من الصلابة ما يكفى للاستغناء عن الملك. ومن جهة أخرى لن يكون من السهل إدخال ملك منظور، فى نظام من المفاهيم الفقهية. غير أن الخلط كان من جهة أخرى متأصلا فى منهج الفلسفة السياسية الذى حاول بودان أن يتبعه. هذا المنهج كان يتطلع إلى الربط بين التاريخ والفلسفة، أى بين التطور الواقعى والتحليل المنطقى. فمن وجه نظر التاريخ، يكون من الحتمى تقريبًا أن يؤخذ مملكة فرنسا، أى الجماعة السياسية ككائن اجتماعى واحد، مستمر ومتماثل مع نفسه، وذلك عن طريق سلسلة طويلة إلى غير ما حد، من تغييرات تدريجية. ومن جهة نظر التحليل يكاد يكون من الضرورى كذلك عمل قطاع عرضى عبر المجرى التاريخى وبحث العلاقات الرسمية بين أجزاء الدستور القانونى. ما من تحليل يناسب جميع مراحل التاريخ، ولهذا السبب فإن التاريخ سوف يخرق شرائع أى تحليل شكلى. كان بودان يضطلع بأمر صعب ربما وصل إلى حد الاستحالة. ونواحى الخلط التى وقع فيها بصدد القوانين الإمبراطورية تشكل نقطة بدء بالنسبة إلى الجدل الطويل بين الأسلوبين التحليلى والتاريخى فى الفقه.

وكان لا يزال فى نظرية بودان فى السيادة خلط ثلاث أشد خطرًا بصورة

مباشرة، من الاثنين اللذين سلف ذكرهما، وهذا يتعلق بمعتقداته القوية فى حرمة الملكية الخاصة. وهذا الحق يضمنه قانون الطبيعة ولكنه بالنسبة إلى بودان يشكل أكثر من قيد أخلاقى على سلطة الحاكم. فالملكية هى من القدسية بحيث لا يستطيع الحاكم أن يمسها دون رضاء المالك. ومن ثم أكد أن فرض الضرائب يتطلب موافقة طبقات الأمة، ولكن ليس من شيء أيا كان بشأن الضرائب يبرر ما فعله بودان إذ يفصلها على هذا النحو عن التشريعات الأخرى، وكان قد أنكر بأصرح أسلوب أن يكون لمجالس الطبقات أكثر من دور استشارى فى وضع القانون. أجل، يتوقف نفس وجود مجالس الطبقات على تفويض الحاكم سلطة محددة لمؤسسة تابعة.

وفى هذه الحالة يرقى الخلط إلى تناقض سافر ناشيء من تنظيم نظريته المعيب الذى أشرنا إليه. كان يعتبر حق الملكية صفة للأسرة لا يمكن نقضها، ويعتبر الأسرة وحدة قائمة بصورة مستقلة تتكون منها الدولة. غير أن الدولة المنظمة تتطلب عاهلا له سلطة قانونية غير محدودة. وهكذا اشتملت دولة بودان على مطلقين: حقوق الأسرة التى لا يمكن نقضها وسلطة العاهل القانونية غير المحدودة ومن الاثنين كانت حقوق الملكية أساسية بدرجة أكثر بالنسبة إلى فكره، على الأقل بمعنى أنها كونت معتقدات ثابتة لم يكد يشعر بالحاجة إلى مناقشتها. وكان لسلطة العاهل غير المحدودة أصل عرضى بدرجة أكبر، فى الأخطار التى ولدتها الحروب الأهلية[٢]. فلو أن بودان حاول بصفة جادة أن يبرر لنفسه التعارض بين الفرضين، فمن المرجح أنه كان يسير فى خط من الفكر شبيه بالذى استخدمه فى معالجة موضوع القوانين الإمبراطورية. إن حقوق الملكية جوهرية بالنسبة إلى الأسرة، والأسرة جوهرية بالنسبة إلى الدولة، ولكن سلطة فرض الضرائب هى سلطة التدمير، ولا تستطيع الدولة أن تملك سلطة تدمير أعضائها. وعلى أية حال كان واضحًا تمامًا فى تأكيده أن فرض الضرائب يتطلب الموافقة ويجب معالجتها كقيد قطرى على السيادة، شأنه شأن القوانين الإمبراطورية. ومن الناحية المنطقية ينقسم فكر بودان إلى جزئين فى النقطة التى عندها ينبغى ربط نظرية الأسرة بنظرية الدولة.

ناقش بقية كتاب «الجمهورية» حشدًا من الموضوعات ولكن لم يضف شيئًا إلى معالم النظرية. فقد تفحص فى إسهاب أسباب الثورات ووسائل منعها، وفى هذا عاد فاقتدى بأرسطو، وتمشيًا مع نظرية بودان العامة عرف الثورة لأنها إخراج السيادة من مكانها. فمهما تغيرت القوانين فلن تقع ثورة ما دامت السيادة فى نفس الموضع وعددة للثورة أسبابا كثيرة تتفاوت أهميتها. وعموما يتصف هذا الجزء من الكتاب بقدر يسير من النظام برغم سداد الكثير من ملاحظات بودان. وكانت مناقشته مع الثورات استطردًا غريبًا نحو استعمالات علم التنجيم من اجل هـا الغرض فى حين أدى به تحليله لوسائل منعها، إلى أن يغطى كل فرع من الإدارة، وسمح له بإظهار رصيد كبير حقًا من البراعة والحكمة السياسية، وعلى العموم كان هذا الجزء من المؤلف توضيحًا لسياسة «السياسيين». فحسب رأى بودان، لا ينبغى للملك أن ينحاز إلى أية فرقة وإنما ينبغى له أن يتبع سياسة توفيق، فيستخدم القمع فى حذر ولا يستخدمه إلا حيث يكون هناك احتمال قوى فى النجاح، وكان أهم جانب من الحجة دفاعه الحازم عن التسامح الدينى الذى عالجنا هنا برغم ذلك باعتباره سياسة بدلا من مبدأ. وبعد ذلك عالج الموضوع بطريقـة فلسفيـة أكثـر من الحـوار الخـارق للمـألوف الذى يعـرف باسم Heptaplomeres، وهو مؤلف كان من المستحيل نشره فى القرن السادس عشر لأسباب لاتخفى[٤].

وأدى البحث فى الثورات إلى الموضوع الأعم وهو علاقة البيئة الطبيعية بالخصـائص القـومـيـة. وهنا أيضًا بدأ بودان من أرسطو ولكنه أحكم عـرض الموضوع بأكمله. فالشعوب الشمالية فى اعتقاده، كبيرة وقوية جسمانيًا ولكنها بطيئة الحركة والتفكير. والشعوب الجنوبية نحيفه البنية، خفيفة الحركة، وتتفوق فى النباهة والمهارة، ولأغراض سياسية فإن الإقليم المتوسط حيث تختلط كلتا

الفئتين من الصفات، أرفع منزلة، مما يدل عليه أن الدول الكبرى - فضلا عن علم السياسة - نشأت هناك. وهذا القسم من مؤلف بودان جزء لا يتجزأ من فلسفته السياسية كلها أوحى لمنتسكيو فيما بعد بتأملاته حول الموضوع، ولكنه لم يبذل محاولة كي يقيم علاقة منطقية بينه وبين نظريته فى السيادة. غير أن وجوده فى مذهبه يدل على الفارق الهائل بين بودان والجدليين من رجال اللاهوت ممن كتبوا معظم نظرية العصر السياسية.

وبعد هذا البحث المسهب فى الموضوع انتقل بودان إلى النظر فى التزام الحاكم بالوفاء بالمعاهدات والمحالفات. وهنا أبدى الأسف للاعتقاد المتزايد بأن الأمراء لا يلتزمون بالوعود التى ليست فى صالحهم، وكانت الحجة موجهة ضد مكيافللى، وأظهرت إحساسًا متزايدًا بالحاجة إلى كبح جماح الحكام المطلقين فى معاملاتهم الدولية، وهى حاجة انتهت - بعد ذلك بخمسين عامًا - بالمحاولة التى قام بها جروشيوس لوضع قانون دولى. وأخيرًا بحث بودان بإسهاب السياسات المالية للدولة، ومصادر إيرادها، وأفضلية مختلف أشكال الضرائب، وأدلى غرضا بالحجة فى إسهاب من أجل إحياء الرقابة الرومانية، من جهة كوسيلة للحصول على معلومات دقيقة عن موارد المملكة، ولكن كوسيلة إلى حد كبير للتطهير الأخلاقى.

واختتم كتاب «الجمهورية» بفصل يمكن إلى حد ما اعتباره محتويا على عصب الكتاب بأكمله. فقارن بودان بين أشكال الدولة الثلاثة ليبين تفوق الملكية. وهنا، وفى جميع مؤلفاته فى الواقع، يتضح أنه كان يعتبر ملكية من الطراز الفرنسى أو ما خلته الطراز الفرنسى، الشكل الوحيد من الدولة المنظمة. وحاول أن يثبت أن الوراثة وحتى القانون السالى (Salic) لم يكن أساسهما فى العرف فحسب، بل وفى العقل. وبرغم سبق تسليمه بأن السيادة قد تكون مستقرة فى طبقة أرستقراطية أو فى الشعب، كان مقتنعًا بأن هذا يؤدى من الناحية العملية إلى الفوضى وإلى دمار الرعايا فضلا عن الحكام. فإن «الدولة المنظمة» حقًا هى

التى تكون فيها السيادة غير منقسمة لأنها تكمن فى شخص واحد. وهذه التفرقة بين الأشكال التى يمكن أن تتخذها الدولة وبين الدولة المنظمة، تسرى فى كل مؤلف بودان، ولكنها مصدر غموض لأنه لا يحافظ عليها بانتظام. فهو لم يكن متأكدًا تمامًا مما إذا كانت السيادة صفة يستحب أن تملكها الدولة ولكن تفتقر إليها أحيانًا الدولة الفعلية. أو ما إذا كانت صفة يجب أن تملكها بالضرورة كل دولة. وعلى العموم آثر أن يدافع عن النظرية كما لو كانت ضرورة منطقية كلية وعامة، ومع ذلك أن يعتقد حقيقة أن كثيرًا من الدول أو ربما لا يرقى إلى مستوى ملكية حسنة التنظيم تكون فيها وحدها السيادة غير المنقسمة ممكنة، إن الخلط بين الضرورى والمستحسن غلطة تعرض لها بشكل غريب مشروع الربط بين الفلسفة والتاريخ. وعلى غرار الكثيرين من الفلاسفة المتأخرين ممن كان لهم هدف مشابه، قرر بودان ما كان فى الحقيقة برنامجًا للإصلاح تحت ستار بيان عن الحقيقة الخالدة.

وبرغم الكثير من ضروب الاضطراب فى فكر بودان كانت فلسفته السياسية عملا ليس بالأهمية اليسيرة، وبالمقارنة مع أى عمل آخر فى النصف الثانى من القرن السادس عشر فقد كان إدراكه واسعًا وتنفيذه مؤثرًا ويرجع الإهمال الذى سرعان ما لحق بكتاب «الجمهورية» إلى منهجه أكثر مما يرجع إلى مادته، وعاشت زمنا أطول منه كتب كثيرة أقل وزنا. وفى الوقت نفسه لم يكن مذهب بودان بناء فلسفية من الطراز الأول. فهو لم يربط حقيقة بين جانبيه - وهما المذهب الدستورى ومركزية السلطة. لقد قبل القانون الطبيعى الذى استند إليه الصرح فى كل موضع، كأنه سنة موروثة ولم يحلله أبدًا أو يرسه على أساس مكين. وبرغم أن بيان بودان لنظرية السيادة كان أوضح بيان فى القرن السادس عشر، فإن نظريته هذه تسبح فى الهواء، وهى عمل فذ يتعلق بالتعريف بدلا من الشرح. فغايات الدولة المنظمة، وطبيعة التزام الرعايا بالطاعة، والعلاقة بين الدوله والأسر المكونه لها، كل هذه تتطلب مزيدًا من التحليل. ولكن برزت من هذا الغموض مشكلتان شغلتا إلى حد كبير اهتمام الفلسفة السياسية فى القرن

التالى لبودان: إحداهما نظرية السيادة فى ضوء السلطة - تعريف الدولة كعلاقة بين عناصر سياسة أدنى مرتبة وبين عنصر سياسى أرفع منزلة، وتعريف القانون على أنه أمر. وهذا الرأى صوره هوبز بصورة تنسيقية. وكانت الأخرى إضفاء طابع عصرى وعلمانى على نظرية القانون الطبيعى القديمة، كى يجد إن أمكن، أساسًا أخلاقيًا ومع ذلك أساسًا ليس تسلطيًا فحسب، تقوم عليه السلطة السياسية. وهذا التنقيح كان بصفة خاصة العمل الذى قام به جروشيوس ولوك. وبلغ من نجاحها أن أصبح القانون الطبيعى فى تقدير القرنين السابع عشر والثامن عشر الشكل العلمى الصحيح من النظرية السياسية.

هوامش الفصل العشرون:

(١) نشر ديوان طبعة لاتينية موسعة في عام ١٥٨٦، وفي ١٦٠٦ أخرج ريتشارد نولز Richard Knolles ترجمة إنجليزية.

(٢) يجرى إعداد مؤلفات بودان الفلسفية للطبع، مع ترجمة فرنسية تولاها بيير مسنار، وصدر المجلد الأول في باريس عام ١٩٥١. وهناك الترجمات الحديثة الآتية إلى الإنجليزية:

Method for the East Comprehension of History

(ترجمة بياتريس رينولدز، نيويورك، ١٩٤٥)،

The Response of Jean Bodin to the Paradoxes of Malestroit

(ترجمة ج. أ. مور، واشنطن (العاصمة) بمقاطعة كولومبيا، ١٩٤٧).

Six Books of the Commonwealth (اختصره وترجمه م. ج. تولى، نيويورك، ١٩٥٥).

(٣) يعتقد د. شوفيريه R. Chavuiré في كتابه «جان بودان» (ص ٢٧١ وما بعدها) بوجود اختلاف هام بين كتاب «المنهج» Methodus الذي كتب في عام ١٥٦٦ وكتاب «الجمهورية» الذي كتب في عام ١٥٧٦. كان الأول متصرفًا إلى القيود على السلطة الملكية، والأخير منصرفًا إلى إزالتها. وهو يعزو الاختلاف إلى الظروف التي نشأت في السنوات العشر التي تخللت صدور الكتابين.

(٤) انظر:

"The Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin" by George H. Sabine, in Persecution and Liberty, New York, 1931.

Political Thought in the Sixteenh Century. By J.W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part III, Ch. 8.

Jean Bodin, auteur de la "République". By Roger Chauviré, Paris, 1914.

Constitutional Thought in Sixteenth - century France: A Study in the Evolution of Ideas. By William F. Church. Cambridge, Mass., 1941.

Argument from Roman Law in Political Thought, 1200 - 1600. By M.P. Gilmore. Cambridge, Mass., 1941. Ch. 3.

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1929, Ch. 2.

The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages. By C.H. McIlwain. New York, 1932, Ch. 7.

Method for the Easy Comprehension of History. By John Bodin. Eng. trans. by Beatrice Reynolds. New York, 1945.

"Sovereignty at the Crossroads: A Study of Bodin". By Max A. Shepard. In the Pol. Sci. Quar., Vol. XLV (1930), p. 580.

Six Books of the Commonwealth. By Jean Bodin. Abridged and trans. by M.J. Tooely. New York, 1955. Introduction.

الفصل الحادى و العشرون
النظرية المحدثة فى القانون الطبيعى

استهلت العقود الأولى من القرن السابع عشر عملية تدريجية لتحرير الفلسفة السياسية من الارتباط باللاهوت. ذلك الارتباط الذى ميز تاريخها المبكر خلال العصر المسيحى. وكان التحرير الذى حدث فى القرن السابع عشر فى حيز الإمكان بفعل تراجع تدريجى حل بالجدل الدينى وإضفاء زمنى تدريجى للمشكلات التى تعين على النظرية السياسية أن تعالجها. وزاد منه أيضًا إضفاء الطابع العلمانى على الاهتمامات الفكرية الذى كان ملازما لعودة العلماء إلى العصر القديم وانتشار الإعجاب باليونان وروما فى أوربا الشمالية، ذلك الإعجاب الذى كان ظاهرًا عند العلماء الطليان من جيل مكيافللى. فالرواقية والأفلاطونية وفهم مستحدث لأرسطو، كل ذلك أوجد قدرًا من المذهب الطبيعى والمذهب العقلى لم تستطيع أن تنتجه دراسة أرسطو فى القرن الرابع عشر. وأخيرًا، هناك تأثير غير مباشر فى نفس الاتجاه ولده التقدم البارز فى العلوم الرياضية والطبيعية. فقد بدا تصور الظواهر الاجتماعية بوجه عام، والعلاقات السياسية بوجه خاص، باعتبارها حوادث طبيعية قابلة للدراسة عن طريق المشاهدة. وبصورة أخص عن طريق التحليل المنطقى والاستنباط، وهى دراسة لم يكن فيها مجال هام للوحى أو لأى عنصر آخر خارج عن نطاق الطبيعة.

هذا الاتجاه نحو تحرير النظرية السياسية والاجتماعية من اللاهوت كان فى الإمكان أن نلمحه عند الكتاب الجزويت المتأخرين، حتى وإن كان غرضهم هو بصفة جزئية تأييد ما للبابوية منسلطة غير مباشرة على الحكومات العلمانية، كانت حجتهم تشدد على الأصل العلمانى والبشرى للحكم حتى يتسنى إعطاء الحق المقدس للبابا مكانًا فريدًا فى قائمة السلطات. وبهذا أمكن دون تشويه خطير، فصل نظرية سواريز السياسية وفقهه عن اللاهوت، وإن كانا أجزاء من فلسفة الكلام، وحدث إضفاء شبيه به للطابع العلمانى على اهتمامات الكتاب الكلفيين فى أوائل القرن السابع عشر، برغم أن الكلفنية لعلها أخرت العملية بدلا من أن تساعدها، فمذهب القضاء والقدر بمعناه الكلفنى الأصلى، ربط جميع المسائل الأخلاقية والاجتماعية بفضل الله وجعل كل ظاهرة طبيعية حادثًا عرضيًا فى حكومة عالمية شخصية واختيارية. وأيا كانت صلة القربى بين اللاهوت الكلفنى وأخلاق الطبقة الوسطى البيوريتانية، فلم تكن له علاقة على الإطلاق بتفسير عقلى للظواهر الأخلاقية، ولكن العكس هو الصحيح، ومن جهة أخرى أدى تخليص القانون الكنسى من النظم البروتستانتية، إلى ضرورة إجراء انفصال عن العصور الوسطى أكثر جذرية مما كان مطلوبًا من الجزويت، استطاع سواريز أن يخلق صورة مستحدثة نوعًا من فقه العصور الوسطى، ولكن بمجرد التخفيف من الروابط الشديدة التى فرضتها الكلفنية، تمكن الكلفنيون من الرجوع بصورة أسهل إلى الأفكار السابقة على على المسيحية، عن القانون الطبيعى، كان الحادث الحرج فى تاريخ اللاهوت الكلفنى، وبقدر ما تعلق الأمر بالنظرية السياسية، هو الجدل الذى أثاره أرمينيوس والمعارضون فى هولندا، وحرر جروشيوس من عبودية الكلفنية المتزمتة ودعم موقفه فى الأخذ بتقليد إرازموس الإنسانى النزعة[1].

الثوسيوس

لكن ـ حتى قبل جروشيوس ـ بدأت علاقة القانون الطبيعى باللاهوت تذوى

عند بعضا لكتاب من ذوى الارتباطات الكلفنية. وكان هذا يصدق بشكل ظاهر على «جوهانيس ألتوسيوس» الذى أبقى على نظرية الكلفنيين الفرنسيين المعادية للملكية وأحكم عرضها[٢]. لم يكن كتابه عن السياسة رسالة جدلية بأى معنى، ولكن كان كما يدل على عنوانه، رسالة تنسيقية عن جميع صور الارتباط البشرى بما فيها الدولة. فى غرار جروشيوس اعترض ألتوسيوس على ما كان عند بودان من مزج بين الفقه والسياسة، ولذلك أهتم بفصل كل عنهما عن الآخر. غير أن الفصل الذى أجراه أثر لسوء الحظ فى نظريته فى السياسة. وبرغم أن موقفه كان يعتمد على مفهوم القانون الطبيعى. إلا أنه لم يسر أبدًا فى هذا إلى حد إجراء مراجعة شاملة لمبادىء هذا القانون. على غرار الكتاب الكلفنيين الآخرين جعل القانون الطبيعى متماثلا مع الجدول الثانى من الوصايا العشر Decalogue[٣] ولكنه إذ فعل هذا لم يتصف فكره هو، إذ الواقع أن نظريته فى المجتمع اعتمدت بشكل أساسى على هذه السلطة الدينية المفهومة ضمنًا. فالحقيقة كما يقول «جيركه»، أن ألتوسيوس كان أكثر وضوحًا منه عمقًا، وكرس نفسه للتعريف الشكلى بدلا من تحليل المبادىء تحليلا فلسفيًا[٤].

فى داخل هذه الحدود ابتدع نظرية سياسية طريفة ومهمة فى آن واحد، لأنها اعتمدت من ناحية المنطق على الفكرة الوحيدة عن العقد ولم تكن مدينة بصورة جوهرية إلى السلطة الدينية وبالتالى فقد كانت فى الواقع نظرية فى المذهب الطبيعى بقدر ما يدعى العقد علاقة طبيعية. كان العقد الذى تحدث عنه ألتوسيوس كثير الشبه فى الحقيقة بالميل الاجتماعى الفطرى الذى تجلى فى النظرية الواقعية. بل ولعب دورًا أوضح فى فلسفة جروشيوس، والنقطة المهمة هى أن ألتوسيوس رفعها إلى مستوى تفسير كاف للتجمعات البشرية وبذا لم يترك شيئًا يفسد عن طريق الرجوع إلى اللاهوت. وكانت النتيجة إخراج نظرية أقرب بكثير إلى روح أرسطو الفعلية منها إلى النظريات الأرسطية فى فلسفة الكلام الأكثر وضوحا. لم يبعد أليوسيوس كثيرًا عن القول بإن اجتماع الناس فى مجموعات حقيقية طبيعية فحسب، بقدر ما هو جزء حقيقى من الطبيعة

البشرية شأنه شأن أى شىء آخر، ومن ثم لم يكن المجتمع على حد عبارة هوبز «جسمًا مصطنعًا» تفسره أسباب خارجة عنه لم تكن فكرة العقد مناسبة جدًا للتعبير عن فكره، ولكنها كانت متفقة تمامًا مع الفردية التى ميزت جميع النظريات القانون الطبيعى، وبخاصة بعد كتابات هوبز.

وتجلى العقد بطريقتين فى نظرية ألثوسيوس: كان له دور سياسى بوجه أخص فى تفسير العلاقات بين حاكم وشعبه، ودور سوسيولوجى عام فى تفسير وجود أية جماعة كانت. كان الأول يطابق عقداً عن الحكم، والثانى يطابق عقداً اجتماعيًا بمعنى أوسع. وفى الاستعمال الأخير يكمن اتفاق صريح وراء أى جمعية أو مجتمع Consociato وهى كلمة تطابق استخدام أرسطو لكلمة المجتمع Community وبهذا الإتفاق يصبح الأشخاص «يسكنون سويًا» Symbiotici ويقاسمون السلع والخدمات أو القوانين التى تخلقها هذه الجمعية ويبقى عليها. وعلى ذلك فلأى ارتباط «قانونه» المزدوج الذى يعرف من جهة، نوع الجماعة القائم بين الأعضاء، ويخلق ويقيد من جهة أخرى سلطة تتولى إدارة شئونها المشتركة. ويقدم لنا أليوسيوس تصنيفًا محكمًا للمجتمعات ولكن يمكن القول بإجاز إنه يميز خمسة أنواع رئيسية، كل نوع أشد تعقيداً ينشأ كمزيج من الأنواع السابقة الأبسط منه: الأسرة، المؤسسة الاختيارية Collegium الجماعة المحلية، المقاطعة، والدولة. فى الأطراف المتعاقدة، وفى كل حالة لا تتولى المجموعة الجديدة إلا تنظيم الأفعال اللازمة لأغراضها، تاركة الباقى فى أيدى المجموعات الأكثر بدائية وعلى ذلك تحدث سلسلة من العقود الاجتماعية التى تظهر بها إلى عالم الوجود، مختلف المجموعات الاجتماعية وبعضها سياسى والبعض الآخر ليس كذلك. هذا هو الأساس الذى تقوم عليه نظرية ألثوسيوس فى الدولة.

وتشكل الدولة واحدة من هذه السلاسل. وهى تنشأ من ارتباط المقاطعات أو المجتمعات المحلية، والصفة المميزة لها بالمقارنة مع أية مجموعة أخرى، هى السلطة ذات السيادة. هنا يتضح تأثير بودان فى أليوسيوس، فضلا عن الغرض الذى توخاه الأخير من ناحية تجنب بعض نواحى الاضطراب نظرية بودان. وكان

أهم ناحية من نظرية ألثوسيس أنه جعل السيادة تكمن بالضرورة فى الشعب باعتباره هيئة جماعية. ولا يستطيع الشعب أن يتخلى عنها لأنها خاصية مميزة لذلك النوع من الارتباط. ويترتب على هذا أنه لا يمكن أبدًا نقلها، ولا تنتقل أبدًا إلى حوزة طبقة أو أسرة حاكمة. وقانون الدولة يضفى السلطة على موظفيها الإداريين. وهذا يشكل ثانى نوعى العقد عن ألثوسيوس، وهو اتفاق بمقتضاه تنقل الهيئة الجماعية السلطة إلى من يتولون الإدارة وذلك بقصد تنفيذ أغراض الجماعة. وهذا يستتبع أن ترجع السلطة إلى الشعب إذا خانها لأى سبب من يمسك بها. وكانت هذه النظرية أوضح بيان عن سيادة الشعب ظهرحتى ذلك الحين. فقد تفادت ما نشأ فى نظرية بودان من صعاب بسبب خلطة بين الحاكم ذى السيادة والملك، وهو الخلط الذى أدى به إلى وصف السيادة بأنها فى آن واحد غير محدودة، ومع ذلك لا يستطيع أن تغير نصوصًا معينة من الدستور التاريخى. كذلك هى أوضح من العرض الذى قدمه جروشيوس فيما بعد عن السيادة، نظرًا لأنها لا تخلط السلطة العامة بسلطة موروثة كامنة فى ملكية الأرض.

ودفاع ألثوسيوس عن حق المقاومة قريب من الخط الذى سارت فيه النظريات الكلفنية التى ظهرت من قبل. فهذا الحق ليس ملكًا للأفراد ولكن يجب ممارسته عن طريق طبقة خاصة من المراقبين يقال لهم الحكام ephors وهم الحراس المعينون على حقوق الجماعة. وهؤلاء الحراس يشبهون الحكام الأدنى مرتبة الذين تحدث عنهم كلفن وكتاب «دفاع ضد الطغيان». غير أن نظرية ألثوسيوس تستند إلى أساس أفضل لأن بنيان دولته كله كان اتحاديًا. فالأطراف المتعاقدة التى تنشىء الدولة ليست أفرادًا ولكنها جماعات. وإذا لم تكن ذات سيادة، فإنها تملك القدرة بالفطرة على تحقيق الغايات التى تملكها جميع الهيئات الجماعية. ولقد بينا فى فصل سابق أن كتاب «دفاع عن الطغيان» تضمن شيئًا يقرب من النظام الاتحادى الذى لا يمكن فى ظل الظروف السائدة آنذاك فى فرنسا، إلا أن يكون عودة إلى الامتيازات والإعفاءات الإقطاعية. وكانت الحالة مختلفة فى

الأراضى الوطنية حيث قام الحكم المركزى فى الحقيقة على اتحاد تعاهدى من أقاليم تختلف فى الدين واللغة والعاطفة الوطنية. إن الوصف الذى قدمه ألثوسيوس للدولة على أنها مجتمع ارتبطت فيه مدن وأقاليم عدة عن طريق قانون مشترك، هذا الوصف هيأ مبدأ لتحديد سلطة حاكم رئيسى، افضل مما هيأته نظرية تطلعت إلى اتحاد من أفراد فى ظل حاكم ذى سيادة. ولسوء الحظ كان تطبيقه قليلا فى فرنسا وإنجلترا، حيث حدث أساسًا التفكير السياسى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وربما كانت هذه الحقيقة من الأسباب التى من أجلها عفا النسيان على مؤلف ألثوسيوس.

كانت نظرية ألثوسيوس، فى الحدود التى وصلت إليها، واضحة ومتسقة بصورة رائعة. فقد ردت جميع العلاقات السياسية والاجتماعية إلى المبدأ الواحد الخاص بالرضا أو التعاقد. فالتعاقد، صريحًا أكان أم ضمنيًا، يتم ليفسر المجتمع نفسه، أو يفسر بالأحرى سلسلة من المجتمعات أحدها الدولة. وهيأ أساسًا منطقيًا لعنصر السلطة الفطرى فى أية مجموعة، والذى يظهر فى الدولة باعتباره السلطة العامة ذات السيادة بالجماعة نفسها، وهيأ أساسًا مقبولا فى ظاهره للتقييد القانونى للموظفين التنفيذيين، ولحق مقاومة الممارسة الظالمة للسلطة التنفيذية. كان الوضوح هو الفضيلة الكبرى التى تتسم بها النظرية. فمن حيث الجوهر جعل ألثوسيوس نفسه مستقلا عن أى سند دينى للسلطة لأنه عالج الجمعيات على أنها ذات اكتفاء ذاتى، على الأقل فى داخل الحدود التى رسمتها الأغراض التى قصد خدمتها كل من نوع الجمعيات. وبالنسبة إلى مبدأ الرضا نفسه، وهو الالتزام التعاقدية الذى جعل ألثوسيوس لكل جمعية حق الاستناد إليه، لم يقدم له أى أساس فلسفى على الإطلاق. لا شك أنه اعتبر قدسية العقد مبدأ من مبادئ القانون الطبيعى، وقنع بالرجوع إلى القانون الطبعى ليستمد منه شرعية «الوصايا العشر» وصلاحيتها. ومن المؤكد أنه لم يستفد من رجوعه هذا ويمكن أن تكون نظريته بنفس القوة بدونه، ولكن عند النقطة الحرجة لم يكن ثمة

أساس يستند، إلى فكره سوى السند المستمد من الكتاب المقدس، ويرجع هذا من جهة، إلى عنصر من السطحية فى تفكيره، ولعله يرجع من جهة أخرى أيضًا إلى حقيقة أنه لم يجعل نفسه مستقلا عن الكلفنية. كان تصوره الطبيعة مربوطًا بمبدأ القضاء والقدر، وهو مبدأ يتعلق أساسًا بما وراء الطبيعة. لم يقم بالخطوة النهائية فى فصل القانون الطبيعى كلية عن تشابكه مع السند الدينى، وإنما قام بها جروشيوس ذو الذهن الفلسفى بدرجة أكثر(٥).

جروشيوس: القانون الطبيعى

على أنه يجب التسليم بأن جروشيوس كان فى معالجته موضوع السيادة والدولة بوجه خاص، أقل وضوحًا من ألثوسيوس، لم تكن للموضوع عنده سوى أهمية عرضية، وتأثيره على العلاقات الدولية جعل سلطات الحكام الدستورية أهم من المبادئ النظرية التى تقوم عليها السيادة نفسها. ومن ثم فإن إخلاص جروشيوس لحرفية القانون الوضعى أعاق تفكيره بصدد المبادىء الفلسفية، بأكثر مما أعاق ألثوسيوس. فبعد أن عرف السيادة بأنها سلطة لا تخضع للرقابة القانونية من جانب شخص آخر، فرق بين مالك عام للسلطة ومالك خاص، أو فرق بين من هو موضع السلطة. فموضع السيادة المشترك هو الدولة نفسها، وموضعها الخاص هو شخص أو أكثر حسب قانون كل دولة الدستورى. وعلى ذلك فالفاعل إما أنه الكيان السياسى نفسه (دولة ألثوسيوس) أو الحكومة، وهو استخدام للمصطلحات قلما يؤدى إلى الوضوح، وعاد أيضًا إلى فكرة الكلفنيين، عن أن فى إمكان شعب أن يتمسك كلية بسلطته المطلقة، وإلى التعريف الإقطاعى للسلطة والسلطة الموروثة على الأرض، وهى سلطة يمكن اكتسابها بطريق الغزو، ونقلها أو توريثها بطريق الوصية. وكانت النتيجة أن السيادة باعتبارها خاصية معينة للدولة ذاتها، غابت من النظر فى فيض من تفاصيل لا علاقة لها بنظرية عامة، وإنما لها علاقة فقط بما لحكام معينين من سلطات دستورية.

لا تستند أهمية جروشيوس فى تاريخ الفقه إلى أن له نظرية فى الدولة أو إلى أى شىء قاله عن القانون الدستورى، ولكنها تستند إلى فكرته عن قانون ينظم العلاقات بين دول ذوات سيادة. ولا حاجة إلى التشديد على ما انطوت عليه المشكلة من ضرورة ملحة عملية فى القرن السابع عشر. إذ لما كانت العلاقات بين القوى السياسية ميدانًا خصيبًا للاضطراب دائمًا، لهذا أصبحت أكثر تعرضًا للفوضى منها فى أى وقت من قبل، نتيجة انهيار ما كان يطبق من حين لآخر من قيود ضعيفة من قبل الكنيسة فى العصور الوسطى، فقيام الملكيات المطلقة، والتقبل الصريح بوجه عام لفكرة مكيافللى عن العلاقات بينها، جعلا القوة الفيصل فى معاملات الدول بعضها لبعض. وإلى هذا يجب أن تضاف آثار الحروب الدينية التى أعقبت الإصلاح الدينى وأشاعت فى العلاقات الدولية ما تنطوى عليه الكراهية الدينية من مرارة فى حد ذاتها، وأضفت لونًا من حسن النية على أوقح مشروعات التوسع التى اضطلعت بها الأسر الحاكمة. فوراء المطامع السياسية السافرة كانت تكمن المغريات الاقتصادية التى سارت بشعوب أوروبا الغربية فى طريق التوسع والاستعمار وتوسيع نطاق التجارة واستغلال الأقاليم المكتشفة حديثًا. كان هناك من الأسباب ما يكفى كى تفسر لماذا كان ينبغى لجروشيوس الاعتقاد بأن رفاهية البشر تتطلب معالجة شاملة ومنسقة للقواعد التى تحكم العلاقات المتبادلة بين الدول.

وتزداد ضرورة مثل هذا العمل، إذ فى يومنا هذا وكما فى الأزمنة السابقة، لا ينقصنا الرجال الذين ينظرون إلى هذا الفرع من القانون بازدراء، على اعتبار أنه لا يعدو أن يكون اسما أجوفا[٦].

وإسهام جروشيوس فى الموضوع الخاص المتعلق بالقانون الدولى، يتجاوز حدود تاريخ النظرية السياسية. وتكمن أهميته بالنسبة إلى الأخير فى المبادىء الفلسفية التى سعى أن يقيم عليها موضوعه الخاص وعرضها بوجه خاص فى المقدمة التى مهد بها لمؤلفه الكبير. كان من النتائج التى لابد منها فى القرن

السابع عشر، أنه يجب أن يستشهد بالفكرة التى كانت موضع التسليم بها عمومًا، وهى فكرة وجود قانون أساسى أو قانون للطبيعة يقع خارج القانون المدنى لأى شعب وملزم لجميع الشعوب وجميع الرعايا والحكام على حد سواء، بسبب ما ينطوى عليه من عدل فى حد ذاته. ففى التقليد الطويل الذى مر به الفكر السياسى المسيحى لم ينكر كاتب أو حتى يشك فى صدق وصلاحية مثل هذا القانون. ولم يجد جردوشيوس بنفسه حاجة إلى التحقق من هذه الصلاحية. ولكن، بتحطم الوحدة المسيحية وانحلال السلطة المسيحية كانت هناك حاجة ملحة إلى إعادة فحص الأسس التى تقوم عليها الصلاحية. وما كان فى إمكان سلطان الكنيسة ولاسلطان الكتاب المقدس، ولا أى شكل من أشكال الوحى الدينى فى الحقيقة، أن يرسى الأساس الذى يقوم عليه قانون يلزم الشعوب البروتستنتية والكاثوليكية عى حد سواء ويحكم العلاقات بين الحكام المسيحيين وغير المسيحيين. وبهذه الخلفية من دراسة العلوم الإنسانية، كان من الطبيعى أن يعود جروشيوس إلى التقليد غير المسيحى والأقدم عهدًا عن القانون الطبيعى؛ ذلك التقليد الذى وجده عند كتاب العصور القديمة. وبهذا، وعلى غرار ما فعل شيشرون منقبل، آثر أن يجعل بحثه فى أسس القانون الطبيعى على شكل حوار مع كاربنادس الناقد المتشكك لفلسفة الرواقيين[٧].

وتكمن أهمية تفنيد كارنيادس للعدل الطبيعى فى الاحتجاج بأن المصلحة الذاتية هى الدفع وراء كل سلوك بشرى، ومن ثم فالقانون اتفاق اجتماعى فحسب، مفيد بوجه عام ولا يبقى عليه إحساس بالعدل وإنما تبقى عليه الفطنة. وكان رد جروشيوس فى إيجاز هو أن مثل هذا الاستشهاد بالمنفعة شىء غامض فى جوهره لأن الناس كائنات مفطورة على الاجتماع. ونتيجة لهذا فالمحافظة على المجتمع نفسه هى منفعة كبرى لاتقاس بأية فوائد خاصة (خلاف إشباع الدوافع على الاجتماع) تؤول إلى الأفراد.

الإنسان بالتأكيد حيوان، ولكنه حيوان من نوع راق، وهو بالنسبة إلى جميع

الحيوانات الأخرى أبعد مما تكون عليه مختلف أنواع الحيوانات بعضها بالنسبة إلى بعض... ولكن من بين السمات المميزة للإنسان رغبة دافعة فى الاجتماع، أى فى الحياة الاجتماعية، ليس اجتماعًا من أى وكل نوع ولكنه اجتماع سلمى ومنظم طبقًا لمقياس ذكائه، مع جميع الذين هم من نوعه، وهذا الاتجاه الاجتماعى دعاه الرواقيون «الميل إلى الاجتماع»[٨].

ومن هنا فالمحافظة على نظام اجتماعى سلمى هى فى حد ذاتها خير حقيقى، والشروط التى يتطلبها ذلك الغرض ملزمة، شأنها شأن الشروط التى تخدم غايات خاصة بالمعنى الدقيق.

هذه المحافظة على النظام الاجتماعى، والتى بينا معالمها بوجه عام، والمتمشية مع الذكاء البشرى، هى مصدر القانون بالمعنى الصحيح. وإلى هذا المجال ينتمى كف الأيدى عما هو ملك لشخص آخر، وإعادة أى شىء هو ملك له ربما نحوزه، ومع أى كسب ربما حصلنا عليه منه، والالتزام بالوفاء بوعودنا، وتعويض خسارة نتجت عن خطائنا، وإنزال العقوبات بالناس حسب استحقاقهم[٩].

إذًا هناك حدود دنيا من شروط أو قيم يجب تحقيقها ما دامت الطبيعة البشرية على ما هى عليه، إذا أريد دوام مجتمع منتظم، وبوجه خاص فهذه فى أساسها هى أمن الملكية، وحسن العقيدة، والتعامل العادل، واتفاق عام بين عواقب سلوك الناس وما يستأهلون. ليست هذه الشروط نتيجة الاختيار المبنى على الرضا، أو ثمرة الاتفاق، ولكن بالعكس، فالاختيار والاتفاق ينبعان من ضرورات الحالة.

ذلك أن نفس طبيعة الإنسان هى أم قانون الطبيعة، وتقودنا إلى علاقات المجتمع المتبادلة حتى ولو لم ينقصنا شىء[١٠].

بيد أنه بعد خطوة أخرى ويؤدى هذا القانون الطبيعى إلى نشوء قانون الدول الوضعى، وتتوقف صلاحية الأخير على الأسباب الكامنة وراء كل الالتزام الاجتماعى، وبوجه خاص على السبب الكامن وراء الوفاء بالعهود.

ذلك أن الذين ربطوا أنفسهم بمجموعة ما، أو خضعوا لإنسان أو أناس، إما أنهم وعدوا صراحة أو لابد أن كان مفهومًا من طبيعة العملية أنهم وعدوا بأن يلتزموا، من ناحية، بما كان ينبغي أن تقرره الأغلبية أو يقرره من ناحية أخرى أولئك الذين أنعم عليهم بالسلطة[11].

فى داخل هذا الإطار للقانون الطبيعى اعتقد جروشيوس أن هناك مجالاً واسعًا لاعتبارات تتعلق بالمنفعة، قد تتفاوت من شعب لآخر وقد تملى أيضًا أساليب تتطلع إلى مصلحة جميع الشعوب فى معاملاتها الدولية. ولكن مبادىء عريضة معينة فى طبيعية - أى كلية وعامة ولا تتغير - وعلى هذه المبادىء تقام نظم القانون المتباينة فى كل شعب، ولكنها تعتمد على قدسية العهود ويقام أيضًا القانون الدولى الذى يعتمد على قدسية العهود بين الحكام.

ومن ثم يقدم لنا جروشيوس التعريف الآتى للقانون الطبيعى:

القانون الطبيعى يمليه العقل السليم الذى يبين أن فى ما صفة من الانحطاط الأخلاقى أو الضرورة الأخلاقية طبقًا لما إذا كان متمشيًا مع الطبيعة العاقلة أم لا، ونتيجة لهذا فإن مثل هذا الفعل يحرس أو يأمر به خالق الطبيعة وهو الله[12].

والمعنى الدقيق الذى تد عليه هذه الإشارة إلى الأمر الإلهى معنى هام، والحقيقة أنه نظرًا لأن جروشيوس لاقى مشقة فى التوضيح، لهذا لم تضف الإشارة شيئًا إلى التعريف ولا تعنى شيئًا يوحى بأن الدين يقر قانون الطبيعة لأن هذا الأخير سوف يأمر بالشىء نفسه تمامًا حتى مع افتراض عدم وجود إله، وفضلا عن هذا فإن إرادة الله لا تغيره، والسبب فى هذا أن قدرة الله لا تمتد بحيث تفرض صحة فرض هو بالفطرة مناقض لنفسه.

إذًا كما أن الله لايجعل اثنين فى اثنين لا تكون أربعة، كذلك لا يجعل ما هو فى حقيقته شرًا نقيضًا للشر[13].

ومن هنا ليس القانون الطبيعى أكثر تعسفًا من علم الحساب. فأوامر العقل السليم هى ما نعنى الطبيعة البشرية وطبيعة الأشياء أنه يجب أن يكون. فالإرادة تدخل فى الموقف باعتبارها عاملا ولكن مثل هذه الإرادة أو هذا الأمر من جانب الله أو الإنسان لاتخلق طبيعة القانون الإلزامية. وإذ يرجع جروشيوس إلى «العهد القديم» يفرق بعناية بين الأوامر التى أعطاها الله لليهود والتى اعتمدت بذلك على الإرادة الإلهية فحسب، وبين الدليل الذى يسمح إلى جانب وثائق مهمة أخرى، بقيام علاقات إنسانية طبيعية. فلا شىء أوضح فى بيان استقلاله عن مذهب السيادة الإلهية المفهوم ضمنا فى الكلفنية.

البديهات الأخلاقية والبرهان

لم تكن الأهمية الفائقة لهذه النظرية فى القانون الطبيعى، راجعة إلى المضمون الذى عزاه إليها جروشيوس لأنه من الناحية سار فى المسالك البالية التى سار فيها رجال القانون الأقدمون. فالنية الحسنة. والعدل الأساسى، وقدسية اليهود، كانت دائمًا القواعد التى لها أصل طبيعى. كانت الأهمية منهجية. فقد هيأت منهجًا معقولاً، ومتهجًا كان فى إمكان القرن السابع عشر أن يعتبره علميًا، للوصول إلى مجموعة من الفروض الكامنة وراء الترتيبات السياسية ونصوص القانون الوضعى. كان فى جوهره استشهادًا بالعقل على غرار ما كانت عليه دائمًا الصيغ القديمة من القانون الطبيعى، ولكنه أضفى على معنى العقل دقة لم يحظ بها بنفس الدرجة فى العصور القديمة. وثمة مغزى تنم عنه إشارات جروشيوش المتكررة إلى الرياضيات. ففى القانون فروض معينة هى بديهية شأنها شأن الفرض القائل إن أربعة هى حاصل ضرب اثنين فى اثنين. هذه الفروض مضمونة بحكم وضوحها وبساطتها ووضوحها الذاتى. فما من ذهن عاقل يستطيع أن يشك فيها بمجرد أن يفهمها بدقة ويتصورها بوضوح، فهى تكون عناصر بصر عاقل بطبيعة الواقع الأساسية. وبمجرد فهمها تكون المبادىء التى عن طريقها يمكن للاستنباط التنسيقى أن يبنى مذهبًا معقولاً تمامًا من النظريات المبرهنة. ومطابقة هذا المنهج بالمنهج الذى كان مفروضًا أنه أسلوب علم الهندسة تبدو واضحة.

هذه الصفة هى بالضبط ما استمالت جروشيوس، فقد بوجه خاص أنه يعتزم مثل الرياضى إبعاد ذهنه عن كل حقيقة معينة. وبعبارة موجزة كان ينوى أن يفعل بالقانون وحسب فهمه للمسألة، ما كان يتبع بنجاح فى الرياضة وما كان «جاليليو» يفعله بعلم الطبيعة.

لقد عنيت بأن أرجع براهين الأشياء التى تمس قانون الطبيعة، إلى مدركات أساسية معنية لا يرقى إليها الشك، بحيث لا يستطيع أن ينكرها دون أن يسىء إلى نفسه. لأن مبادىء ذلك القانون، لو أنك راعيتها بدقة، هى فى ذاتها ظاهرة وواضحة، وتكاد تكون فى وضوح الأشياء التى ندركها بالحواس الخارجية[١٤].

وبسبب انتشار فكرة المنهج السليم هذه أصبح القرن السابع عشر عصر مذاهب القانون والسياسة «القائمة على البرهان»، وكان الغرض منها جعل جميع العلوم الاجتماعية، فضلا عن الطبيعية، مشابهة بقدر الإمكان لشكل كان المعتقد أنه يفسر صحة علم الهندسة. ومن الفلاسفة الإنجليز فى الجيل التالى لجروشيوس كان توماس هوبز هو الذى اتبع هذا المنهج بأكبر قدر من الترابط. وفى هولندا باشر سبينوزا عرض أخلاقياته فى شكل برهان هندسى بكل ما يصاحب ذلك من بديهيات ونظريات مبرهنة وشروح ونتائج فرعية، وبرغم افتقار مؤلفه «رسالة سياسية» إلى الشكل، إلا انه لا يكاد يقل التزاما بذلك المنهج[١٥]. وفى رسالة «صمويل بوفندورف» التنسقية الكبرى عن القانون الطبيعى والدولى[١٦] بدأ بمخالفة رأى جروشيوس فى ان الأخلاق والرياضيات ليست مؤكدة بدرجة متساوية. كذلك لم يكن هذا المثل الأعلى عن البرهان مقصورًا على القانون والسياسة. فقد مد نطاقه ليشمل جميع فروع الدراسة الاجتماعية، وبذلك نتج مذاهب الدين الطبيعى والأخلاق العاقلة، وهى المذاهب التى سادت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وأخيرًا أنتج مذاهب الاقتصاد الطبيعى الذى ظل حتى فترة طيبة من القرن التاسع عشر يعتبر علمًا اقتصاديا. ومن المستحيل المبالغة فيما كان لهذه الأفكار من أهمية فى أوائل التطور الحديث

للدراسات الاجتماعية، فقد ساد الاعتقاد في كل مكان بأن مذهب القانون الطبيعي يهيىء المنهج العلمي الصحيح لبحث المذاهب الاجتماعية والمرشد العلمي إلى الممارسة الاجتماعية.

والسبب فيما اكتسب هذا المنهج من سلطة يكمن إلى حد كبير في الاعتقاد بأنه يوازي العمليات التي حققت بها العلوم الطبيعية تقدمًا مذهلا في الفترة الممتدة من جاليليو إلى نيوتن. وهذه العمليات بدورها سرى الاعتقاد بأنها تعتمد على استخدام منهج قد جرب جيداً في علم الهندسة. وبعد أن كتب جروشيوس بسنوات قلائل قدم «ديكارت» بيانه الفلسفي المأثور للمنهج، وذلك في كتابه «رسالة في المنهج» Discours de ka méthode: حلل كل مشكلة إلى أبسط عناصرها لا تتقدم إلى بأصغر الخطوات حتى يكون كل تقدم ظاهرًا ولازمًا، لا تسلم بغير ما هو واضح ومتميز تمامًا. واضح أن ديكارت اعتقد أنه يعمم فحسب العملية التي كان قد اكتشف بها الهندسة التحليلية، وغالبًا ما أسفرت عن النتيجة ذاتها إلى حد بعيد الملاحظات التي أبداها بصدد المنهج عالم تجريبي عظيم مثل جاليليو، وهي الملاحظات التي تناثرت في المحاورات التي أوردها ديكارت حول علم الميكانيا الجديد. لم يرسم خط دقيق في القرن السابع عشر، على نحو ما يحدث الآن، للفصل بين الرياضيات والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة، ولعل السبب أن البيانات التجريبية المطلوبة في الميكانيكا لم تكن كبيرة جدًا، في حين أن الجهاز الرياضي كان ضخمًا. واستهوى المنهج العلماء بوجه عام، وطلاب القانون والسياسة بوجه خاص، لا لأنهم توقعوا كما توقع علماء الطبيعة، أن يستخدموا الرياضيات، ولكن لأن المثل المنطقية عن التحليل والبساطة والوضوح التي لا تخفى، ظهر أن في الإمكان تطبيقها بالمثل على جميع المواد. وفضلا عن ذلك، كانت المذيات الكاملة للسلطة والعقية المطلقة المألوفة، إن اللجوء إلى العقل من جانب أوائل أصحاب المذهب العقلي، كان موجهًا ضد التزمت والاتباع الأعمى للتقليد.

وتطور نفس أسلوب الاستنباط هو الذى كشف بالتدريج عن عرض كامن فى مذهب القانون الطبيعى، وهو الاستخدام المزدوج لكلمة الحقيقة بحيث تعنى أحيانًا الاعتماد على مقدماتها. كما تعنى أحيانًا الوجود العقلى للأشياء أو الأحداث المشار إليها. هذا الإضفاء للطابع الصورى على الأسلوب الاستنباطى أدى بمرور الوقت إلى تناقض بين الحقيقة المعقولة والبيانات الواقعة. ولكن لم يكن القصد من الاستناد إلى العقل فى صفوف أوائل أصحاب المذهب العقلى، سواء فى العلم أو القانون، استبعاد المشاهدة وتجميع الحقائق. كانوا يعتقدون أن العقل نفسه يهيىء إطارًا راسخًا للمبادىء البديهية والاستنتاجات الضرورية، ولكنهم تقبلوا فى داخل هذا النظام وكمسألة طبيعية، مجموعات كبيرة من الحقيقة التجريبية التى تعين أن نتعلمها عن طريق المشاهدة. وهكذا لم يشك جروشيوس أبدًا فى أن جزءًا كبيرًا من القانون يرجع إلى أسماء «الإرادة الحرة»، أى إلى سنة، ويمكن تمامًا تغييره دون الخروج على العقل. غير أن بعض العلاقات «ضرورية»، ولا تستطيع الإرادة ولا السلطة أن تغيرها. وبينما تترك مجالاً واسعًا يمكن أن يتباين فى داخله القانون الوضعى، فإنها تستبعد قطعًا ارتباطات معينة. ولقد كان مثل هذا التصور للقانون الطبيعى والوضعى موضع قبول بوجه عام، وبعد أكثر من قرن كان لا يزال أمرًا شائعًا، تشهد به الكلمات التى استهل بها منتسكيو كتابه «روح القوانين» Spirit of the Laws:

القوانين فى أعم ما تنطوى عليه من معان، علاقات ضرورية ناشئة من طبيعة الأشياء.

وكانت المنفعة العملية لنظرية القانون الطبيعى، تعتمد إلى حد بعيد على حقيقة أنها أدخلت عنصرًا معياريًا فى القانون والسياسة، أى أدخلت مجموعة من قيم رفيعة كالعقل والوفاء والتعامل المنصف، يمكن بها الحكم على أداء القانون الوضعى، وبناء على ذلك كانت سابقة على جميع ما بذل من جهود فيما بعد من أجل تأويل القانون تأويلاً أخلاقيًا، وذلك مثل نظرية «رودلف ستاملر»

فى القانون «العادل» بل والنظريات القائمة على مذهب المنفعة مثل نظريات «إيهرنج» «وبنتام» التى احتفظت بعناصر من القانون الطبيعى وإن نبذته من حيث المبدأ. ونقول بوجه عام إن وجه النظر كلها كانت أفلاطونية، شأنها شأن معظم وجهات نظر العلم فى القرن السابع عشر، وإن أفلاطونية «مقدمة» جروشيوس لا يمكن أن يخطئها النظر. كان قانون الطبيعة «فكرة»، أى إنها طراز أو نموذج مثل الشكل الهندسى الكامل، يقترب منه الوجود ولكنه لا يستمد صدقه من اتفاقه مع الحقيقة. ولهذا السبب فإن قانون الأمم ius gentium بمعناه القديم الشائع الاستعمال، كان فى الإمكان إعادة تعريفه بأنه القانون الدولى، نظرًا لأن الاستعمال الشائع كان فى أفضل الأحوال دلالة فقط، وإن لم يكن بالضرورة دلالة طيبة جدًا، على ما هو معقول[١٧] كان المفروض فى المبرر العقلى الذى ينبغى للحكام أن يجعلوا القانون الوضعى متفقًا معه أنه يحدد معياره للقيم. كان معيارًا للتطبيق الصالح يوضع مقابل ما يتصف به التطبيق المعتاد أو التقليدى من لا معقولية متكررة.

ونتيجة لهذا اشتمل الاستناد إلى العقل والقانون الطبيعى، على لبس ممكن آخر، بالإضافة إلى ما سلف ذكره، بين الحقيقة الواقعة والمعنى المنطقى، وهذا هو اللبس بين الضرورة المنطقية والأخلاقية. كان مذهب القانون الطبيعى يفترض دائمًا أن فروضه الواضحة بذاتها، معيارية على الأقل فى بعض الحالات، وتضع معيارًا مثاليا، لا لما هو كائن فحسب، ولكن لما ينبغى أن يكون. ولكن ضرورة وجود بديهية فى علم الهندسة وضروة أن يكون القانون عادلاً، نوعان مختلفان بشكل واضح، من الضرورة، نظرًا لأن الأخيرة تشير إلى تحقيق الغايات والأغراض البشرية. وحتى لو صح كما أكد جروشيوس، أن العدل ينحصر فى اتفاق القانون مع المبادئ الكامنة للطبيعة البشرية، فإن الأخيره تشكل مجموعة من الحقائق، على درجة عالية من التعقيد وقابلة للتغيير، ولا يزال الفرض القائل بإن أية قيم هى ذات صلاحية خالدة فرضًا بعيدًا عن أن يكون واضحًا بذاته، كان مذهب القانون الطبيعى يميل إلى أن يحكم سلفًا على السؤال عما إذا كان

للقيم أي مكان في الطبيعة. وكان سبينوزا الفيلسوف الوحيد الذي حاول أن يواجه هذه المشكلة بصورة جادة في القرن السابع عشر. كان المراد علم الأخلاق الذي وضعه ألا تكون له صلة بالغايات تزيد على صلة الرياضيات والطبيعة، ولكن لا يمكن الزعم بأنه تجنب المعاني المزدوجة في استخدامه المصطلحات. فلقد حاول باستمرار في نظريته السياسية أن يرد الحقوق إلى قوى طبيعية وأن يبين أن الحكم القوي في الأجل الطويل يجب أن يكون حكمًا فاضلا، وهنا مرة أخرى لم يكد يفعل ما اضطلع به من مهمة. وكان لهوبز أيضًا مذهب ميتافيزيقي لم يكن فيه مكان لقيم رفيعة، والجهد، الذي بذله من أجل أن يجعل ماديته معادلة للمعاني السائدة عن القانون الطبيعي، ها الجهد لا يثبت سوى أن المصطلحات أصبحت فرضية بانتصاف القرن. وتلقف كل نتائجه الأهم البنتاميون الذين أنكروا القانون الطبيعي من حيث المبدأ. إن التحليل الواقعي لمذهب القانون الطبيعي والتفرقة بين المعاني المزدوجة التي يشتمل عليها، هذان هما ما فعله «دافيد هيوم» حوالي منتصف القرن الثامن عشر.

العقد والرضا الفردي

لم يكن الذي أضفى الوحدة على مذهب القانون الطبيعي في السياسية، وضوح مبادئه الذاتي، وإنما كان ما تصادف بصفة مؤقتة، من وجود اتفاق عام حول ما كان من المهم الإصرار عليه. إنا ما بدا بديهيًا في نظر جميع المفكرين تقريبًا، هو أنه لكي يكون التزام ما ملزمًا حقًا، يجب أن يدخل فيه بمحض حريتهم، الأطراف الملتزمة به. قد تكون الاختيارات إذا بحثناها بحكمة، حتمية عندما تؤخذ الطبيعة البشرية في الحسبان، ولكن الإرغام اختيار باطني نابع من مصالح ودوافع الإنسان نفسه. وفي التحليل الأخير لايمكن فرض الالتزام بالقوة ولكنه دائمًا يفرض نفسه بنفسه. هذا الاعتقاد هو الذي جعل الالتزام يبدو في ثوب وعد، فما يعد به امرئ يجوز إلزامه به بشكل معقول نظرًا لأنه هو نفسه خلق الالتزام عن طريق فعل من جانبه هو. بالنسبة إلى السؤال الأكبر عن التزام

إنسان أزاء المجتمع الذى يعيش فيه، كان من المألوف القول بأنه ليس ثمة طريق معقولة لتصور الالتزام إلا بعزوه إلى وعد. وسواء أكان مثل هذا العهد تاريخيًا أم خرافة منهجية كما قال «كانت» فيما بعد، فلا يغير من الأمر كثيرًا. فى أى من الحالتين كان لابد من تمثيل كل التزام ملزم بأنه فرض نفسه بنفسه. وهذا ما تبينه جملة مقتبسة من «بوفندورف» يمكن أن نجد ما يعادلها عند عدد جم من الكتاب.

وعلى العموم، فإن ضم حشد من الناس، أو أناس كثيرين، لتكوين شخص مركب واحد، يمكن أن يعزى إليه فعل عام واحد، ويملك حقوقًا معينة إزاء أعضاء معينين، وهى حقوق لا يستطيع عضو معين أن يدعيها لنفسه بصورة مستقلة عن الآخرين، فمن الضرورى أن يكونوا قد وحدوا أولا إرادتهم وقواهم عن طريق عهود بينهم، إذ بدونها يكون من المستحيل أن نفهم كيف يجب الربط بين عدد من الناس هم جميعًا متساوون بالطبيعة[١٨].

ونتيجة لهذا فإن نظرية سياسية مبنية على القانون الطبيعى، كانت تشتمل على عنصرين ضروريين: العقد الذى به ظهر مجتمع أو حكومة (أو كلاهما) إلى عالم الوجود، وحالة الطبيعة القائمة بصورة مستقلة عن العقد. وكانت الأخيرة تنطبق على حالتين مهمتين: العلاقات بين الأفراد بصفاتهم الخاصة، والعلاقات بين الدول ذوات السيادة. والاتفاقات التى عقدها هذا النوعان من الأطراف المتعاقدة أدت فى إحدى الحالتين إلى نشوء قانون البلديات، وفى الحالة الأخرى إلى نشوء القانون الدولى، وكلاهما يخضع للمبادىء العامة التى يقوم عليها قانون الطبيعة. فكلا قانون البلديات والقانون الدولى ينشآن عن طريق عهد، وكلاهما ملزم؛ لأنه مفروض بذاته. قد تتباين إلى غير ما حد تقريبًا النظريات المتعلقة بشكل وطبيعة التعاقد. ففكرة اعتماد الحكم على ميثاق بين الحاكم والشعب، فكرة أقدم بكثير من النظريات الحديثة فى القانون الطبيعى، إذ أنها متضمنة فى علاقة سيد إقطاعى بأتباعه. وفى هذه الفكرة القدمية ظهر الشعب

أو المجتمع كهيئة جماعية. وإذ تطورت نظرية القانون الطبيعى أصبح ظاهرًا أن قدرة الشعب هذه على التعاقد تحتاج إلى تفسير. وكان أبسط تفسير هو افتراض عقدين أحدهما وضعه المجتمع نفسه ويربط أعضاءه بعضهم إلى بعض، وآخر بين المجتمع الذى تكون على هذا النحو والموظفين القائمين بحكمه. وبهذه الطريقة حولت فكرة العقد إلى نظرية كلية عامة تغطى جميع أشكال الالتزام وجميع أشكال المجموعات الاجتماعية. وهذا هو الشكل الذى اتخذته النظرية عند ألثوسيوس والذى استمد عند بوفندورف[١٩]. لم يطور الكتاب الإنجليز النظرية إلى هذا الحد: فاستبعد «هوبز» عقد الحكم خدمة لأغراضه هو، واستخدام «لوك» كلا شكلى العقد دون أن يتحمل مشقة التفرقة بينهما بوضوح ولعل هذا راجع إلى أن لقانون الطبيعى لم يلعب أبدًا فى الفقه الإنجليزى الدور الذى لعبه فى القارة.

إذا أخذنا نظرية العقد بصورتها العامة، لما كان ثمة حاجة إلى استخدامها كوسيلة للحد من سلطة الحكم أو الدفاع عن المقاومة، برغم أنها كثيرًا ما استخدمت على هذا النحو بالطبع. فقد حورها هوبز وسبينوزا، أو ربما شوهاها، لتكون دفاعًا عن السلطة المطلقة. واستخدمها ألثوسيوس ولوك للدفاع عن نظرية كون السلطة السياسية محدودة بالضرورة، وجعل منها الأخير الدفاع عن ثورة ناجحة. وربما انتهج معظم الكتاب مثل جروشيوس وبوفندروف، طريقًا وسطًا؛ فمع عدم تبرير المقاومة شددوا على القيود الأخلاقية المفروضة على الحكام، كان تأكيد النظرية الحقيقى هو أن القانون والحكم يدخلان فى ميدان الأخلاق العام، فهما ليسا تعبيرات عن القوة وحسب، ولكنهما يخضعان تمامًا للنقد الأخلاقى. ولذلك كان للنظرية على العموم ميل عام نحو الليبرالية السياسية.

إن السؤال عما إذا كان الالتزام الذى ينطوى عليه العقد هو حقًا أوضح الحقائق الأخلاقية، هذا السؤال لم يعد منذ أمد طويل إذا أهمية فى النظرية السياسية. إن ما يحتاج إلى تفسير هو السبب الذى من أجله ظنه مثل هذا العدد

الكبير من الناس - وأكثر الناس استنارة بوجه عام، فى القرن السابع عشر - غنيًا عن البيان. لعله لم يكن هناك قرن من قبله أو من بعده يمثل هذا الوعى الذاتى بالانفصال عن الماضى، أو لم يكن هناك جهد بمثل هذا التصميم من أجل الظفر بالتحرر من يد العرف والتقليد الميتة. ففى القرن السابع عشر، وبصورة لم يسبق لها مثيل منذ عصر الفلسفة اليونانية الكلاسيكى، كان المفكرون على وعى بهوائية العادة غير المستندة إلى أساس، وبضآلة شأن المركز الموروث فحسب، وفظاظة القوة بغير الذكاء. كن ثمة اتفاق مشترك على وجوب البحث فى الذكاء المستنير عن دور الرفاهية البشريو، وبدا أن العدو الكبير للاستنارة هو القبول الأعمى لما لا يستند إلا إلى مجرد وجوده. وقد تولدت الثقة بالنفس، بصورة لما ما يبررها، من نجاح فى الطبيعيات الرياضية جعلت القرن أسمى قرون العصر الحديث من الناحية الفكرية، مما بدا أنه من الإمكان بدء البناء من أسفل القاعدة، مع الاهتداء بالعقل وحده. وزيادة على أى إنجاز ملموس حققه العلم الحديث، فقد أحس من كانوا أكثر استنارة، على حد قول «فرنسيس بيكون»، أن المعرفة قوة. وفضلا عن هذا، ولأول مرة، كانت فسفة القرن السابع عشر فلسفة الطبقة الوسطى. وعمومًا وقفت الطبقة الوسطى مؤقتًا إلى جانب المذهب الحر، والوطنية العالمية، والتنوير، والمذهب الفردى.

وإذا نظرت الفلسفة الحديثة إلى العالم بهذه الأفكار المسبقة، واقتنعت بأن عليها أن تبدأ مما كان بديهيًا، لم تجد مثل الطبيعة البشرية الفردية شيئًا يظهر بمثل هذه الصلابة والثبات والتأكيد. فباهتماماته، ونشاطه، ورغبته فى السعادة والارتقاء، وفوق كل ذلك بعقله الذى بدا الشرط اللازم لاستخدام ناجح لجميع ملكاته الأخرى، ظهر أن الكائن البشرى الفردى هو الأساس الذى يجب أن يبنى عليه مجتمع ثابت. بدأت الفوارق التقليدية فى المركز تبدو معرضة للتهديد. فالذى ظهر كالحقيقة الصلدة لم يكن الإنسان كقس أو جندى، أو كعضو نقابة طائفية أو طبقة اجتماعية، وإنما كان لكائن البشرى المجرد أى «الإنسان الذى لا سيد له». كان فى الإمكان الآن تصور علم نفس يكشف الغطاء عن ينابيع العمل

المخفية فى الإنسان بصفته هذه. يجب أن يملك نوعًا من وحدة الطبيعة، أى قوة طبيعية مميزة للجنس البشرى، يمكن توضيحها بالدقة التى أصبحت الآن ممكنة بالنسبة إلى الأجسام التى يتركب منها عالم المادة. ولو صح هذا لأمكن تفسير الخصائص المحلية والزمنية والفردية فى طبيعته على أنها انحرافات عن معيار بدا ثابتًا على وجه العموم. ولو كان هناك مثل هذا الجوهر الذى لا يتغير فى الطبيعة البشرية،فلابد أن يكون هناك بالتأكيد أدنى حد من الشروط يتطلب إمكانية تحقيق الاندماج الثابت للإنسان فى مجموعات اجتماعية، وبالتالى تتطلبه بعض قوانين أساسية للسلوك الفاضل والحكم الفاضل، لا يستطيع حاكم أن يتحداها من دون أن ينال جزاءه، كانت فلسفة القانون الطبيعى والدين الطبيعى والاقتصاد الطبيعى متأصلة الجذور فى كل من فروض القرن السابع عشر العقلية والاجتماعية.

بدا أن حقيقة بارزة واحدة تطلب تفسيرًا خاصًا. إن الإنسان الفرد هو أيضًا المواطن أو الرعية. وهذا ما اعتقدت نظرية القانون الطبيعى أن فى الإمكان استنباطه من طبيعته الفردية، كان شيئًا مؤكدًا ولكن لم يكن بديهيًا. وكان النظام المفترض لليقين مهمًا. وفى ظل الظروف أخرى فإن الإنسان بوصفه عضوًا فى مجتمع منظم، ربما بدا كالأمر البديهى، وهو ما بدا بالفعل فى نظر أفلاطون وأرسطو، وبدا الإنسان الفرد كأنه مشتق من المجتمع، وبالنسبة إلى نظريات القانون الطبيعى، وخاصة بعد هوبز، كانت العضوية فى المجتمع هى التى تطلبت التفسير. المجتمع مصنوع من أجل الإنسان، وليس الإنسان مصنوعًا من أجل المجتمع، إنها البشرية كما قال «كانت» هى التى يجب معالجتها دائمًا باعتبارها غاية لا وسيلة، فالفرد سابق من الناحيتين المنطقية والأخلاقية، بالنسبة إلى فلسفة القرن السابع عشر بدت العلاقات دائمًا أخف من الجوهر؛ كان الإنسان هو الجوهر، والمجتمع هو العلاقة. كانت أولوية الفرد المفترضة هذه هى التى أصبحت أظهر وأدوم صفة لنظرية القانون الطبيعى، وأوضح صفة تميز النظرية الحديثة عن نظرية العصر الوسيط، وإذا طورها هوبز ولوك بوجه خاص،

أصبحت خاصية كلية للنظرية الاجتماعية حتى عهد الثورة الفرنسية وحافظت على نفسها بعد ذلك التاريخ بفترة طويلة. وفضلا عن هذا موجودة كفرض فى مدرسة «بنتام» بعد أن هدم «دافيد هيوم» على مناهج الحقوق الطبيعية بوقت طويل.

هوامش الفصل الحادى والعشرون:

(١) انظر: Ernst Cassirer, Die Philopsphie der Aufklaerung (1932), p. 320.

(٢) نشـر كتـابه Politica Methodice digesta لأول مرة فى عام ١٦٠٣، وبصورة موسعة فى عام ١٦١٠، وأشـرف س. ج فـردريتش C.J. Friedrich على طبعة حديثة، حذفت من أشياء (كمبردج، ماساشوستس، ١٩٣٢).

(٣) يحدث هذا الميل إلى تشبيه القانون الطبيعى بقانون موسى فى ميدان آخر هو ما فعله بودان من ربط غريب بين الدين الطبيعى واليهودية البدائية.

(٤) Otto von Gierke, Johannes Althusius (1913), pp. 16 f.

(٥) نشر كتاب «عن قانون الحرب والسلام» De jure belli ac pacis لأول مرة فى عام ١٦٢٥. وصدرت الطبعة الصادرة فى عام ١٦٤٦ (واشنطن، ١٩١٣) مصحوبة بترجمة إنجليزية قام بها فرنسيس ك. كيلزى وآخرون (أكسفورد، ١٩٢٥)، باعتبارها الكتاب رقم ٣ من سلسلة «أمهات الكتب فى القانون الدولى The Classics of International Law».

(٦) Prolegomena, sect. 3 (Kelsey's translation).

(٧) إن رواية الحوار فى «جمهورية» شيشرون أبقى عليها إلى حد كبير لاكتانتيوس فى الكتابين الخامس والسادس من مؤلفه Institutes «الشرائع»، وما من شك أن جروشيوس أخذ الحوار منهما. وتقدم أية طبعة الآن من «الجمهورية» الفقرات المهمة على سبيل الدليل.

(٨) Prolegmena البند السادس.

(٩) شرحه، البند الثامن.

(١٠) المصدر السابق، البند ١٦.

(١١) شرحه، البند ١٥.

(١٢) BK. I, ch. I, sect. x, I.

(١٣) BK. I., ch. i, sect. x, 5 ; cf. Prolegomena, sect. 11

وثمة تعبيرات قلائل لها أهمية مشابهة، نلقاها عند كتاب سبقوا جروشيوس: انظر:

Gierke, Althusius (1913), p. 74, n. 45.

(١٤) Prolegmena, sect. 39.

(١٥) نشر كتابا «الأخلاقيات» Ethics ورسالة سياسية» Poitical Tratise فى عام ١٦٧٧، بعد وفاة مؤلفهما، وتضم مكتبة بوهن الفلسفية، ترجمة إنجليزية فى مجلدين قام بها ر. هـ. م. إلويز R.H.M. Elwes.

(١٦) De jure naturae et gentium، لوند ١٦٧٢. أصدر بازيل كنيت ترجمة إنجليزية فى لندن عام ١٧١٠.

(١٧) انظر تقسيم جروشيوس للقانون إلى طبيعى وإرادى (أى وضعى)، الكتاب الأول، الفصل الأول، البنود ١٠ ـ ١٧.

(١٨) Op. Cit., Bk. VII, ch. ii, sect. 6 (Kennet's translation).

(١٩) Op. Cit., Bk. VII, ch. ii, sect. 7-8.

(مراجع مختارة)

"The Law of Nature". By James Bryce. In Studies in History and Juriesprudence, New York, 1901.

"The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law". By Wdward S. Corwin. Harvard Law Rev., Vol XLII (1928-1929), pp. 149, 365.

Natural Law: An Intrduction to Legal Philosophy. By A. Passerin d'Entrèves. London. 1951.

Studies of Political Thought Gerson to Grotius, 14141 - 1625. By John Neville Figgis. 2d ed. Cambridge, 1923, Ch. 7.

National and International Stability: Althusius, Grotius, Van Vollenhoven By P.S. Gerbrandy. London, 1944.

The Develop,ment of Political Theory. By Otto von Gierke, Eng. trans. by Bernard Freyd. New York, 1939. (Johannes Althsius und die Entwicklung der naturrechtilichen Staatstheorien).

Natura Law and the Theory of Society, 1500-1800. By Otto Gierke, With a lecture onthe Ideas of Natural Law and Humanity by Ernst Troeltsch. Eng. trans. by Ernest Barker,. 2 vols. Cambridge, 1934. (From Das deutsxhe genossenschaftsrecht, Vol. IV).

The Revival of Natural Law Concepts. By Charles Grove Haines. Cambridage, Mass., 1930. Chs. 1 - 3.

The Life and Works of Hugo Grotius. By W.S.M. Kinght> London, 1925.

"The History of the Law of Natural" By Sir Frederick Pollock.

In Eassy in the Lsw. London. 1922.

Natural Rights. By D.G. Ritchie. 3d ed. London, 1916. Ch. 2

Justice and World Society. By Laurence Stapleton. Chaepel. Hill, N.C., 1944. Ch. 2.

The Province and Function of Law. By Julius Stone. Sydney, 1946, Ch . 8.

Hugo Grotius. By Hamilton Vreeland. New York, 1917.

الفصل الثانى والعشرون
إنجلترا: الاستعداد للحرب الأهلية

قبل نشوب الحروب الأهلية فى إنجلترا فى أربعينيات القرن السابع عشر، كانت الخطوط التى تفصل بين الأفكار السياسية المتنافسة أقل وضوحًا بكثير مما كانت قد أصبحت عليه فى فرنسا فى الربع الأخير من القرن السادس عشر. ففى فرنسا كان الحق فى المقاومة قد أصبح ـ بصفة قاطعة ـ مرتبطا بالفكرة القديمة عن أن السلطة السياسية تكمن فى الشعب وكان واجب الطاعة العمياء مرتبطًا بصفة قاطعة بنظرية حق الملوك الإلهى، فى حين قدم كتاب «الجمهورية» لبودان ما يقرب من نظرية فى الوحدة الدستورية فى ظل التاج. وفى إنجلترا التى لم يحدث فيها تهديد جدى بالاضطراب الأهلى إلا بعد الربع الأول من القرن السابع عشر، ظلت هذه الأفكار غير متماسكة، وهى الحالة التى كانت عليها فى تقليد العصور الوسطى، لقد حكم ملوك التيودور حكمًا مطلقًا بالفعل، ولكن سلطتهم استندت إلى رضا طبقة وسطى قوية كانوا أحكم من أن يبعدوها عنهم. ومن ثم لم تكن هناك شيعة لها أية مصلحة جدية فى تأييد الحكم المطلق الملكى بنظرية فى الحق الإلهى. ولا شيعة تعين عليها السعى وراء دفاع نظرى عن حق المقاومة. لم يكن أحد قد اضطر بعد إلى التفكير فى النتائج التى تترتب على حدوث شقاق بين سلطات الدستور، كالشقاق بين الملك والبرلمان أو بين الملك

ومتراكمة. كان لا يزال فى الإمكان الإبقاء على الفرض القديم عن التوافق والانسجام بين هذه السلطات فى ظل قانون المملكة الأساسى، دون البحث فى التفوق القانونى فى النهاية لأى منها. فالحقوق والقيود التقليدية التى تحددة مركز جميع أجزاء الدستور بصورة غامضة. ولكن بقدر كاف من الدولة، لم تكن قد تعرضت للضغط الذى يصل بها إلى نقطة الانكسار.

«يوتوبيا» مور

بتقدم القرن السادس عشر فى إنجلترا فى كل مكان آخر بأوربا، طغت على جميع الاعتبارات الأخرى مشكلات سياسية ناشئة من الإصلاح البروتستنتى. فالأطماع السياسية لمختلف الكنائس طمست وأخفت الاضطراب الاقتصادى الخطير الذى صحب قيام التجارة الحديثة وتحطيم الاقتصاد القديم. ونستطيع أن نرى الطبقة القديمة من الفكر فى مؤلف صدر قبل الإصلاح، وهو الكتاب السياسى الساخر الذى أخرجه سيرتوماس مور باسم «يوتوبيا[1]». وبرغم أن اليوتوبيا سارت فى مظهرها الخارجى على نمط جمهورية أفلاطون، إلا أنها عبرت حقيقة عن نفور مؤلفها مجتمع استحواذى أصبح من الأخلاق الفاضلة فيه «الشراء فى الخارج بثمن رخيص جدًا ثم البيع مرة أخرى بثمن غال للغاية». وتتبع السخرية نمطًا يمكن أن يصلح لأية فترة يسودها الاحتلال الاقتصادى: الجريمة شائعة بصورة تبعث عل الانزعاج وتقابل بوحشية مماثلة فى القانون الجنائى، ومع ذلك فالشدة لاتفيد بشىء، لأن الجريمة وسيلة اكتساب العيش الوحيدة المتاحة أمام أعداد كبيرة من الأشخاص. «ما الذى تفعله خلاف أن تخلق لصوصًا ثم تعاقبهم؟» فالرجال الذين يريدون ليكونوا جنودًا. يلقى بهم على المجتمع عند توقف الحرب، دون إمكان أن تمتصهم الصناعة. ولا تستطيع الصناعة، والزراعة بوجه خاص، حتى أن تعول الذين يمارسونها الآن نظرًا لأن الصوف ـ وهو اوفر محصول ربحًا ـ يتطلب تحويل الأرض الصالحة للزراعة إلى مراع وسلب الملكية من الفلاحين الذين يشغلونها. فالأغنام «تستهلك وتدمر

وتلتهم حقولاً وبيوتًا ومدنًا بأكملها»؛ وبينما يتضور الفلاحون جوعًا أو يسرقون كى يعيشوا، يبدى الأغنياء «حذلقة غريبة ومباهاة فى ملبسهم، وصخبًا كثيرًا وبذخًا فى مآكلهم». وبدلا من مهاجمة هذا المرض الاجتماعى ينصرف الحكم إلى الخداع القانونى كى يبتز الضرائب، وإلى مشروعات شريرة للحرب والغزو، واحتفظ مور بأحد سهامٍ سخريته لغدر الدبلوماسية الدولية.

على أن هذا الهجوم على اقتصاد مشروع العمل كان مدفوعًا فى الحقيقة بحنين إلى الماضى. كان يرتد ببصره إلى الوراء متطلعًا إلى مثل اعلى، يبعد فى الواقع عن كومنولث تعاونى، يعمل الاقتصاد الجديد على أن يزيحه من طريقه. ولقد استمد مور رأيه فيما هو حق من الناحية الاجتماعية، من تحليل أفلاطون للمجتمع إلى نظام من طبقات متعاونة، ولكن ربما الأصلح أنه استمده من صحة هذا الرأى التى افترضتها معظم النظرية الاجتماعية بالعصور الوسطى. فطبقًا لهذه الفكرة السائدة فى أى وقت بعد القديس توما، يتكون المجتمع من طبقات، يعهد لكل منها بمهمة لازمة للخير المشترك، وكل منها تؤدى وظيفتها الصحيحة وتنال جزاءها الواجب دون عدوان على ما للأخريات من حق متساو. وفى مثل هذا النظام لا يكون للنشاط الفردى مكان بالفعل. ربما كانت الأبعادية الإنجليزية تشكل وحدة اقتصادية، ووحدة أخلاقية من الناحية الفكرية، لا تبعد كثيرًا عن مثل هذا التصور. كان الفرض الأخلاقى للمجتمع، وكما تصوره مور، تخريج مواطنين فضلاء ورجال ذوى حرية فكرية وأخلاقية. والقضاء على الخمول، وتوفير الحاجات الطبيعية للجميع دون بذل عمل يزيد على الحد. وإلغاء الترف والفقد، والخفيف من كل من الفقر والثراء، والتقليل من الجشع والابتزاز، وبعبارة موجزة بلوغ ذروته فى «حرية طليقة للعقل وفى تزيينه».

إذا كان ثمة مثل أعلى أخلاقى يمكن اعتباره جديرًا بالرثاء، فذلك هو المثل الذى طلع به مور وظهر على أبواب الحروب الدينية وتوسع التجارة الحديثة. كان يعبر على نحو ما عبرت حياة مور، عن معقولية الاتجاهات الإنسانية وتفتح

ذهنها. ومعها عبث أمنية أخلاقية لا يمكن أن تتفق مع الحقيقة الغاشمة. وحتى الجهد المبذول من أجل إبراز المشكلات الاجتماعية والاقتصادية بنتائجها البشرية، أخفق أمام المد المتصاعد للصراع اللاهوتي وما انطوى عليه من مشكلات التنظيم السياسي. ولهذا السبب ظلت «اليوتوبيا» حلقة منعزلة وغير مهمة نسبيًا في فلسفة عصرها السياسية. كانت توضح تعبيرًا آخذًا في الموت، عن مثل أعلى قديم بدلا من أن تكون صوتًا حقيقيًا لعصر آخذ في الخرج إلى عالم الوجود.

هوكر: الكنيسة الوطنية

كانت فكرة كومنولث تعاوني وهي الفكرة التي تلقاها عند مور وجميع الكتاب الإنجليز في القرن السادس عشر، منبتًا خرجت منه أعنف المسائل الخلافية في منتصف القرن السابع عشر. فبنهاية القرن السادس عشر أصبحت الفكرة القديمة مفككة بصورة تلفت الأنظار. ومالت جميع الأطراف إلى الاعتماد على حلول وسط لا يمكن الدفاع عنها وتعين التخلي عنها عندما برزت الدعاوى المتباينة والمتناقضة حقيقة. كانت مناطق الثقل الرئيسية اثنتين. فهناك أولا المسألة القديمة عن الكنيسة والحكم الزمني والتي لم يحلها بأية حال الخروج على روما. وإنما تحولت إلى مشكلة داخلية تنطوي على علاقات وطنية بالكنيسة الإنجليزية والفروع الأخرى من المنشقين البروتستنت مثل المشيخيين والمستقلين وانطائفيين. في كل هذه المواقف الكنسية واللاهوتية. كانت واستمرت معان ضمنية سياسية لم يكن في الإمكان تجنبها. ولهذا من الضروري أن تؤخذ في الحسبان الفوارق السياسية بين الأحزاب الدينية التي انقسم إليها الإنجليز. وثانيًا كانت هناك مسألة مركزية السلطة وتأثيرها على ما كان مفترضًا وجوده من علاقة تعاونية بين مختلف أجزاء الحكم. وبوجه خاص كان هذا يهم الملك وسيطرته على محاكمه، أولا على محاكم القانون العام، وبصورة أخطر في النهاية على البرلمان. وسوف يصف هذا الفصل أولاً المراكز السياسية المميزة

للهيئات الدينية الرئيسية. وبخاصة تأثير هذه المواقف فى نظرية العلاقة بين الكنيسة والدولة. وسوف يصف ثانيًا اشتداد التوتر بين التاج وعناصر الدستور الأخرى، ذلك التوتر الذى كان آخذًا فى أن يحطم بالتدريج الاعتقاد القديم فى تلاؤم السلطات واتفاقها.

ولأسباب كان لا يمكن تجنبها تمامًا فى ظل الظروف القائمة آنذاك، لم يكن فى الإمكان أن يعلى استقلال الكنيسة الإنجليزية عن روما سوى أن الملك أصبح رئيسها الزمنى، ولكن الرئيس الزمنى لكنيسة كان فكرة جديدة غير مفهومة. فيجب أن يتضمن الحكم الكنسى سلطة تقرير أية مذاهب يتعين على أعضائه أن يؤمنوا بها، إلا أنه ما كان فى وسع أى مسيحى أن يظن بصفة جدية أن ملك إنجلترا قادر على أن يقول ما هو المذهب الصحيح. فالحامى الذى معلوماته عن اللاهوت قليلة واهتمامه به أقل، قد يقنع بالنتيجة العملية التى ترى أن الهرطقة يجرى تعريفها فى محاكم الملك، شأنها شأن الجرائم الأخرى، والرجل الذى اعتقد بصفة جادة أن مذهب الكنيسة هو الحق الخالد قد يشعر ببعض الريبة إذ يرى هذا الحق يوضع فى رعاية الأساقفة الذين يعينهم الملك لحكم الكنيسة. الحقيقة، كانت الرياسة الزمنية معقولة فى ظاهر الأمر بقدر ما لم يكن من الضرورى فهمها. لم تكن فى الواقع تعنى نظرية وإنما تعنى حلا وسطًا يسهل العمل به، لا مفر منه ويؤدى بوجه عام إلى النظام العام. وقدمت الحروب الأهلية فى فرنسا بديلا تعلق به الإنجليز من أهل الفطنة طواعية. وثمة حقيقة جوهرية فى الموقف هى أن كل امرىء كان ما يزال يعيش فى ظل مسيحية يفترض فيها أنها جامعة، معتقدًا أن الانقسامات بين الكنائس مؤقتة وسرعان ما تزول فتعيد الحالة العادية التى تسود فيها عقيدة مشتركة. ولم يكن فى إمكان أى شخص مسته أفكار كالتى القوية عن استقلال الكنيسة، أن يفكر فى الرياسة الزمنية على أنها شىء دائم.

وأسفر الجدل حول رياسة الملك للكنيسة عن رسالة ذات أهمية باقية، تلك هى «قوانين حكومة الكنيسة» لريشارد هوكر(٢). كان الغرض منها جدليًا، أى

أريد بها تفنيد النقد الذى يوجهه البيوريتان للكنيسة القائم، ولكنها من ناحية المزاج وسعة العلم على نقيض الرسائل الجدلية المعتادة. وبرغم أن الكتاب كان يعالج صراحة موضوع لحكومة الكنيسة إلا أنه كان فى الحقيقة بحثًا فى فلسفة القانون والحكم بوجه عام، ذلك أن هوكر نظر إلى حكم الكنيسة على أنه ناحية واحدة فحسب من كل المجتمع المدنى. ونحن إذ نأخذ «حكومة الكنيسة» على أنه يمثل الفكرالسائد فى زمنه، فقد كان خليقًا بالذكر لأنه آخر بيان عظيم لما يمكن دعوته تقليد العصور الوسطى، قبل أن تحطمه ضغوط الحرب الأهلية وشدائدها. والأمر الذى يلفت النظر بصدده، تنوع المشكلات التى استطاع التوفيق بينها، بدلا من أن يجعل منها صدعات لا يمكن التوفيق بينها على نحو ما أصبحت عليه بعد ذلك بجيل. لكن فى الأجل الطويل كمنت أهمية الكتاب فى كونه هيأ وسيلة استطاع بها تقليد العصور الوسطى هذا أن ينتقل مع بعض تغييرات ضرورية طرأت عليه، إلى الفلسفة السياسية الحديثة للعصر الذى تلا الحروب الأهلية. ولقد اغتبط جون لوك وهو يعترف بدينه إلى «هوكر الحكيم»، والحقيقة أن الطابع المحافظ للخلاصة التى ضمنها نتائج الثورة اعتمد بقدر غير يسير على صفة الاستمرار التى ربطت أفكاره بأفكار المفكر الذى تقدمه.

كان الغرض الرئيسى من حجة هوكر أن تبين أن البوريتان فى رفضهم طاعة الكنيسة القائمة، كانوا ينكرون بصورة ضمنية أسس كل الالتزام السياسى؛ فالإنجليز ملتزمون بحكم العقل بأن يطيعوا قانون إنجلترا الكنسى فى حين أن البيوريتان غير ملتزمين بداعى العقل أو الدين، بعصيانه. والدفاع عن هذه النظرية قاده أولا إلى إجراء فحص فلسفى لكل القانون وأساس الالتزام السياسى، وهنا اقتفى أثر «توما». هناك أنواع شتى من القانون: القانون الأبدى أو قانون طبيعة الرب نفسه، والقانون الطبيعى أو السنن التى فرضها الله لحكم الأشياء حسب مختلف أنواعها، وقانون العقل الذى يلتزم الإنسان باتباعه بوصفه كائنًا عاقلا. العقل يمكن المرء من إدراك الخير، والإرادة تقوده إلى اتباع العقل، ومن ثم فالحكم على حياة الناس هو «الحكم الذى يصدره العقل بشأن صلاح

الأشياء التى يتعين أن يعملوها». والعلامة التى يمكن أن تعرف بها أمثال هذه القواعد التى يضعها العقل هى الرضا العام من جانب البشر. «إنما تعلمه الناس فى جميع الأوقات لابد أن الطبيعة علمته لهم»[٣] وعلى ذلك فقواعد العقل الأساسية هى موضع القبول الشامل بمجرد فهمها، ويمكن أن تستخلص منها قواعد أقل عمومية. حتى الآن تجاوز هوكر بالجهد، المسائل العادية التى تضمنها فكر العصور الوسطى كله، نظرًا لأن غرضه كان أن يقيم حججه على أساس حجج لقيت القبول العام، فأعاد تقرير نظرية القانون التى بدأ منها جروشيوس بعد ذلك بجيل، ولا ينقصه سوى الشكل الأكثر معقولية من الحجة، وهو الشكل الذى أضافه جروشيوس إلى النظرية الموروثة.

واضح أن قانون العقل ملزم للناس جميعًا بصورة مطلقة. حتى ولو لم يكن ثمة وجود للمجتمع والحكم. فالناس فى رأس هوكر. ويقودهم العقل إلى تكوين المجتمعات لأن فيهم ميلا فطريًا إلى الاجتماع وليس فى إمكانهم إشباع حاجاتهم فى حياة من العزلة. والمجتمع مستحيل بدون الحكم، والحكم بدوره مستحيل بدون قانون بشرى أو وضعى، وحتى تتسنى إزالة المظالم المتبادلة التى تنشأ حتما عندما يجتمع الناس بعضهم ببعض، فليس من مخرج إلا «بالاتحاد والاتفاق فيما بينهم بأن يفرضوا نوعًا من الحكم العام، وأن يخضعوا له». لم يتوسع هوكر فى فكرة وجود عقد وإن كانت الفكرة موجودة ضمنًا فيما قاله. والقواعد التى يختار الناس أن يعيشوا معًا طبقًا لها، يتم الاتفاق عليه صراحة أو ضمنًا، ويكون النظام الذى أقيم على هذا النحو هو القانون بالنسبة إلى الجمهورية (الكومنولث) «نفس روح الجسم السياسى، والأجزاء التى يبعث القانون الحياة فيها، وتتماسك. وتدفع إلى القيام بما يتطلبه الخير العام من أفعال»[٤]. وعلى ذلك فالأساس الذى يقوم عليه الالتزام السياسى هو الرضا المشترك الذى عن طريقه يتفق الناس على أن ينظم شخص ما أمورهم. ويقول هوكر بألفاظ تذكرنا بنيكولا أوف كوزا، إنه بدون هذا الرضا لا يكون ثمة سبب يدعو إلى التزام المرء بأن يحكمه أو يحكم عليه شخص آخر. لكنه رأى بصراحة أن الرضا يمكن أن يكون عن طريق ممثلين

وأنه بمجرد وجود كومنولث تكون قوانيها ملزمة لأعضائها على الدوام لأن «الهيئات الجماعية خالدة» من ثم يقول: «ليست القوانين هي التي لم يجعلها الرضا العام كذلك» وبرغم اعتقاده أن الحكم بدون رضًا طغيان، لم يزعم وجود حق في التمرد. فليس من سبيل يستطيع به المجتمع أن يسحب موافقته من سلطة أقامها.

الحقيقة الجديرة بالملاحظة بصدد هذا المذهب حتى الآن اتفاقه الكبير مع توما: قانون الجماعة البشرى مشتق بسلسلة من خطوات تنازلية، ومن القانون الرباني الخالد ويستند إلى كل سلطة الأصل الذى نشأ منه. فالقانون الوضعى ينفذ ما تتطلبه الطبيعة بوجه عام؛ وبالمجتمع كوحدة طبيعية، قدرة فطرية على إلزام أعضائه طبقًا للقانون العضوى المستمد من وجوده. على أنه عندما يبدأ هوكر معالجة موضوع الهجمات البيوريتانية ضد الكنيسة الإنجليزية، يتوقف التشابه مع توما. وبعبارة موجزة أكد أن قانون إنجلترا الكنسى لا يناقض العقل أو العقيدة المسيحية، ومن ثم فهو ملزم لجميع الإنجليز، شأنه شأن بقية القانون الإنجليزى، ودعم الدين هو أول واجب ملقى على عاتق كل جسم سياسى، وأى مجتمع به دين صحيح هو كنيسة ودولة فى آن واحد. فالكنيسة الإنجليزية والشعب الإنجليزى متماثلان من ناحية العضوية فى كل منهما؛ لأن كل إنجليزى مسيحى وكل مسيحى فى إنجلترا إنجليزى. وعلى ذلك فللقانون الكنسى نفس النوع من السلطان شأنه شأن أى قانون آخر. وعصيانه يقوض أركان كل النظام الاجتماعى. كان ذنب البيوريتانية فى نظر هوكر أنها تجعل الكنيسة والدولة مجتمعين بتميز كل منهما عن الآخر، بمثل ما ظن أن الكثلكة تفعل الشىء نفسه، من الناحية العملية، وكما يعنى بشكل واضح، فإن هذا طريقة مستترة لجعل الكنيسة تعلو فوق الدولة. ومن ثم البابوية والمشيخية سببان للخلط والاضطراب فى الدولة، وأخيرًا فى الكنيسة.

هذه الحجة ربط خارج للمألوف حقًا بين نظام العصور الوسطى والقومية.

وأنه بمجرد وجود كومنولث تكون قوانيها ملزمة لأعضائها على الدوام لأن «الهيئات الجماعية خالدة» من ثم يقول: «ليست القوانين هى التى لم يجعلها الرضا العام كذلك» وبرغم اعتقاده أن الحكم بدون رضًا طغيان، لم يزعم وجود حق فى التمرد. فليس من سبيل يستطيع به المجتمع أن يسحب موافقته من سلطة أقامها.

الحقيقة الجديرة بالملاحظة بصدد هذا المذهب حتى الآن اتفاقه الكبير مع توما: قانون الجماعة البشرى مشتق بسلسلة من خطوات تنازلية، ومن القانون الربانى الخالد ويستند إلى كل سلطة الأصل الذى نشأ منه. فالقانون الوضعى ينفذ ما تتطلبه الطبيعة بوجه عام؛ وبالمجتمع كوحدة طبيعية، قدرة فطرية على إلزام أعضائه طبقًا للقانون العضوى المستمد من وجوده. على أنه عندما يبدأ هوكر معالجة موضوع الهجمات البيوريتانية ضد الكنيسة الإنجليزية، يتوقف التشابه مع توما. وبعبارة موجزة أكد أن قانون إنجلترا الكنسى لا يناقض العقل أو العقيدة المسيحية، ومن ثم فهو ملزم لجميع الإنجليز، شأنه شأن بقية القانون الإنجليزى، ودعم الدين هو أول واجب ملقى على عاتق كل جسم سياسى، وأى مجتمع به دين صحيح هو كنيسة ودولة فى آن واحد. فالكنسية الإنجليزية والشعب الإنجليزى متماثلان من ناحية العضوية فى كل منهما؛ لأن كل إنجليزى مسيحى وكل مسيحى فى إنجلترا إنجليزى. وعلى ذلك فللقانون الكنسى نفس النوع من السلطان شأنه شأن أى قانون آخر. وعصيانه يقوض أركان كل النظام الاجتماعى. كان ذنب البيوريتانية فى نظر هوكر أنها تجعل الكنيسة والدولة مجتمعين يتميز كل منهما عن الآخر، بمثل ما ظن أن الكثلكة تفعل الشىء نفسه، من الناحية العملية، وكما يعنى بشكل واضح، فإن هذا طريقة مستترة لجعل الكنيسة تعلو فوق الدولة. ومن ثم البابوية والمشيخية سيان للخلط والاضطراب فى الدولة، وأخيرًا فى الكنيسة.

هذه الحجة ربط خارج للمألوف حقًا بين نظام العصور الوسطى والقومية.

فهى، يفترض أولا أن الشعب الإنجليزى كومنولث أو مجتمع، أى كيان جماعى ينعم بالاكتفاء الذاتى، قوانينه ملزمة لأعضائه لا بصفتهم الفردية فحسب ولكن بوصفهم أعضاء بالمجتمع. ومن هنا يقضى القانون بما يجوز للأمراء والمطارنة أن يفعلوه، ولا ترجع سلطتهم إلى إرادتهم الشخصية ولكن ترجع إلى مناصبهم. من الناحية الدستورية لا تزال نظرية هوكر هى نظرية الكومنولث التعاونى، وهى تفترض بالنسبة إلى الدين وبأسلوب العصور الوسطى تماماً، أن أى مجتمع كامل يجب أن يكون فى آن واحد كنيسة ودولة، بما فى ذلك دستور كنسى فضلاً عن زمنى. وهى تأخذ قضية مسلمة أن المسيحية حقة ـ والمفروض أنها بالنسبة للإنجليز ليست أحق من غيرها ـ ومع ذلك تفترض أيضًا ما كان يثير دهشة توما بالتأكيد، وهو أن هذه الحقيقة الكلية العامة لا تحتاج إلى مؤسسة جامعة خاصة بها ولكن يمكن أن توضع فى رعاية حكومة وطنية وكنيسة وطنية. وأخيرًا ـ وهذا يشكل ضعفها المميت من وجهة نظر بيوريتانية ـ تفترض أن الحقيقة التى لا يرقى إليها الشك والتى تنطوى عليها المسيحية، تترك شكل حكومة الكنيسة ـ الاختيار بين الأسقفية والمسيخية ـ مسألة لا تستحق الاهتمام بها بالنسبة إلى العقيدة. واضح أنه كلفنى لا يسعه التسليم بهذا بأكثر من تسليم كاثوليكى أن سلطان البابا الروحى لا علاقة له بالعقيدة.

لو أخذنا نظرية هوكر على أنها تمثل حالة الفكر السياسى فى إنجلترا فى نهاية القرن السادس عشر، لكانت جديرة بالاعتبار بسبب ما تغفله وكذلك بسبب ما تتضمنه. لم تكن الصيغة التى وضع بها نظرية الرضا دفاعًا، على الإطلاق عن حق المقاومة، ولكنها لا تتضمن كذلك شيئًا عن الطاعة العمياء. فالاعتقاد الأخلاقى بأن الثورة خطأ، اعتقاد قرره بقدر كاف من القوة كتاب إنجليز آخرون فى القرن السادس عشر، وقرره بيوريتانيون كما قرره غيرهم، ولكن أسس الاعتقاد كانت قائمة على مبدأ المنفعة. ولم تتضمن أية نظرية فى الحكم المطلق الملكى(٥). وعلى الخصوص، وبرغم أن هوكر كتب بوصفه إنجيليكيا، فإن نظريته تتعارض مع أى مذهب عن حق الملوك الإلهى. إن شيوع فكرة الحق الإلهى فى

صقوف الإنجيليكيين كان بالمعنى الدقيق ظاهرة تنم عن الحروف الأهلية وما بعدها. كانت نظرية كنسية، اعتنقها الجامعات[٦] بأكبر قدر من العنف، وكانت بعد إعدام شارل الأول شماعة يعلق عليها التظاهر بالعطف على «الشهيد الملكى»، لم تؤثر فى أية مشكلة دستورية، ولعلها لعبت دورًا لا أهمية فيه فى التفكيد الواشى حتى عنة الملكيين. ومن المحقق أنه لم يكن هناك من يتحدث باسمها فى البرلمان خلال عهد كل من جيمس الأول وشارل الأول. وحظيت فيما بعد باعتراف شكلى بها، ولكن المرجح أنها لم تلعب أبدًا دورًا له شأنه فى الفلسفة السياسية الإنجليزية.

المعارضة الكاثوليكية والمشيخية

ومن جهة أخرى، كان دفاع هوكر عن رياسة الملوك للكنيسة أمرًا لا يطاق بالنسبة إلى طبقتين من الإنجليز: المشيخيون والكاثوليك. كلاهما وافق على أن تفوق الملوك فى الكنيسة كان غزوا للاستقلال الروحى. وراء المنازعات والاختلافات المذهبية الحديثة العهد، حول حكم الكنيسة، كانت لا تزال تكمن المسائل القديمة المتعلقة بتسلط رجال الدين والحرية الروحية، فشدد الإنجيليكيون على معارضة الأولى، ونظر المشيخيون والكاثوليك إلى الثانية على أنها مادة جوهرية فى المسيحية.

ومركز الكاثوليك الأساسى توضحه فقرة تضمنها الحوار بين سيرتوماس مور ومدعى الملك فى أثناء محاكمة مور. حاول المدعى أن يستدرج مور حتى ينكر ما لفعل برلمانى من قوة ملزمة، بأن سأله عما إذا لا ينبغى بالنسبة للإنجليز تقرير انتخاب بابا إذا اختار البرلمان أن يرفض ذلك فأجاب مور:

بالنسبة إلى قضيتك الأولى يجوز للبرلمان أن يتدخل فى حالة الأمراء الزمنيين، ولكن بالنسبة إلى قضيتك الثانية سوف أضع هذه الحالة أمامك. لنفرض أن البرلمان سن قانونًا بأن الله لا ينبغى أن يكون إلهًا فهل تقول إذًا سيد ريتش أن الله ليس هو الله[٧].

كان فكر مور هو ما يجب أن يوافق عليه أى كاثوليكى يستوحى ضميره. فإذا كان الملك والبرلمان يحكمان المعتقد الدينى، فعندئذ لا يكون ثمة تنظيم كلى عام لجميع المسيحيين، فبالنسبة إلى شخص كاثوليكي كان بعض الاعتراف بالسلطة البابوية يبدو أساسيًا من أجل المحافظة على وحدة الكنيسة وحريتها. ولم يكن بحاجة إلى أن يعتقد مع الجزويت أن للبابا حتى سلطة غير مباشرة لعزل الملك، ولكن يجب عليه الاعتقاد بأن التفوق الملكى فى الكنيسة لا يتمشى إلا مع معنى صورى عن الوحدة المسيحية.

إن الجدية التى كان الكلفنيون يمقتون بها البابا لم تجعلهم أكثر استعدادًا للسماح برئيس زمنى للكنيسة؛ إذ كانوا يتفقون مع الكاثوليك على اعتبار هذا الأمر غزوا لاستقلال الكنيسة الروحى. فحيثما توافرت للكلفنية حرية العمل فإن ميلها لم يكن نحو السيطرة السياسية على الكنيسة ولكن نحو سيطرة رجال الدين على السياسة. فالتنظيم الأخلاقى والمذهبى للمجتمع كله وهو ما كان جزءًا أساسيًا من المشروع، تطلب أن تحل الكنيسة على تأييد الحكومة، ولكنه لم يكن يعنى أقل من أنه ينبغى أن يكون الكنيسة حرة فى أن تقرر لنفسها ما يشكل المذهب السليم والحياة الورعة. وعلى ذلك كان الفصل بين الحكومة والدولة عنصرًا أساسيًا من عناصر الكلفنية ولكن ليس بالمعنى الحديث الذى يترك الدولة مؤسسة زمنية تمامًا. فالفصل الذى فكرت فيه الكلفنية فصل يترك الكنيسة مستقلة ولكنه أيضًا يجعل قراراتها إجبارية. ومن هنا تشبث المشيخيون مثل الإنجيليكيين، بجوهر طيب من تقليد العصور الوسطى المسيحى، ولكنهم كانوا يجبرون دائمًا على أن يخرقوا نص ذلك التقليد وروحه. لقد نقل الإنجيليكيون عن العصور الوسطى فكرة دولة الكنيسة التى أسفرت عن البدعة المثيرة للدهشة، بدعة كنيسة يجرى تصورها وفق خطط قومية. ونقل المسيحيون فكرة الاستقلال الروحى فى الكنيسة، التى أسفرت عن البدعة التى لا تقل إثارة للدهشة وهى بدعة دولة لم تكن كنيسة على الإطلاق. وفى القرن السادس عشر كان الفصل بين الكنيسة والدولة يعتبر بدعة شجع عليها البيوريتان والجزويت.

لكن اختلف المشيخيون الإنجليز اختلافًا جذريًا من ناحية مهمة واحدة، عن الكلفنيين فى فرنسا وأسكتلندا: كانوا يعترضون على سيادة الملك فى الكنيسة ولكنهم لم يبرروا الثورة أبدًا. ومن هذه الناحية ظلوا أقرب إلى كلفن منهم إلى نوكس أوبيزا أو مؤلف «دفاع ضد الطغيان». والسبب فى هذا أنه لم يكن فى القرن السادس عشر زمن فى إنجلترا أتيحت لهم فيه أية فرصة للعمل على شكل مشيخى لحكومة الكنيسة عن طريق الثورة، وحتى فى القرن السابع عشر ظلوا بوجه عام ثوارا فاترى الهمة، ومن هنا العبارة الساخرة بأن المشيخيين ساقوا شارل إلى آلة الإعدام ولكن المستقلين قطعوا رأسه. من الصعب القول بأن المشيخيين الإنجليز كانت لهم كمجموعة أية نظريات سياسية مميزة. كانت أفكارهم أرستقراطية، ومحافظة أساسًا، وملكية بالتأكيد، وموجهة إلى الإصلاح الكنسى أكثر منها إلى التغيير السياسى. وخلال الفترة القصيرة التى شهدت سطوة الحزب المشيخى فى أوائل سنى الحروب الأهلية، دافع كتابهم عن المقاومة، ولكن على أسس مفتوحة أمام أى برلمانى. كان ما أرادوه بصفة خاصة المشيخية فى الكنيسة الإنجليزية، وساورهم الأمل فى تحقيق هذا كقاعدة، عن طريق الملك بدلاً من الوقوف ضده. وعلى ذلك ظلوا حزبًا داخل الكنيسة الإنجليزية إلى أن استبعدهم «قانون الوحدة» Act of Uniformity فى عام ١٦٦٢ن، بدلا من بقائهم حزبًا له أى هدف سياسى محدد.

المستقلون

من بين جميع البيوريتان الإنجليز كان للمستقلين أو الطائفيين أكبر الأهمية بالنسبة إلى السياسة. وبرغم كونهم كلفنيين فى لاهوتهم، فإنهم ساروا خطوة فى طريق الإصلاح الدينى وضعتهم فى فئة تختلف فى المشيخيين. لقد حلو المعضلة بأن قرروا أن الإصلاح فى الكنيسة ممكن «بدون انتظار أحد» على حد عبارة روبرت براون(٨). واعتقدوا أن فى إمكان مجموعة من المسيحيين أن يكونوا محفلا يكون هو كنيسة حقيقة، وأن يرسموا أكليروسها، ويقيموا أسلوبًا مصلحًا

(بفتح اللام) للعبادة دون ترخيص إما من الحكام المدنيين وإما من السلطات الكنسية. وعلى ذلك فمن حيث المبدأ. أصبحت الكنيسة رابطة اختيارية من المؤمنين الذين تتشابه أفكارهم. ورفضت المساندة من جانب السلطات المدنية إما فى إصلاح نفسها وإما فى مد نطاق أساليبها لتشمل أشخاصًا لهم رأى مختلف. أصبحت الكنيسة متماثلة بصورة جوهرية مع الطوائف، وهذه الأخيرة لا تتحد إلا عن طريق نوع من الاتحاد غير الوثيق العرى. لأغراض استشارية. وهكذا خطا المستقلون خارج أى شكل يمكن أن تتخذه الكنيسة الوطنية واضطروا إلى المطالبة بدرجة كبيرة أو قليلة من التسامح الدينى لأنفسهم وإلى الدفاع عنه بالنسبة إلى الغير. أصبحت الكنيسة والدولة مجتمعين بصفة قطعية تمامًا، غير منفصلين فحسب ولكنهما مستقلان من ناحية المبدأ، وتتركز سلطة القمع فى الدولة ولكنها مقصورة على أغراض تدخل فى مجال الحكم الزمنى.

إن فرض الدين، وإقامة الكنائس بالقوة، وفرض الخضوع للحكم الكنسى بطريق القوانين والعقوبات، كل هذا ليس من اختصاصهم (الحكام)... ولا من اختصاص الكنيسة[1].

حقيقة لم يتقبل من يدعون بالمستقلين هذا المبدأ الخطير وما ينطوى عليه من معان، إلا بدرجات متفاوتة. فأولا لم يرغب أحد فى إجراء تحطيم حقيقى للوحدة الوطنية، وقلة منهم هم الذين استحسنوا هذا الأمر. وكأى مشروع للإصلاح الدينى بدأ الاتجاه الاستقلالى فى ظل الافتراض بأن البحث النزيه سوف يكشف عن مجموعة من متعقدات وأساليب مسيحية يمكن إثباتها، وعلى ذلك يؤدى إلى الوحدة والوفاق. وثانيا فإن قلائل من المستقلين هم الذين أرادوا إلغاء كل نفوذ مجمعى على طوائف الكنائس، وإن دعوا إلى إشراف يقل عما يجعله النظام المشيخى ممكنا. وقد رفض المستقلون فى ماساشوستس بحرارة نعتهم بأنهم «انفصاليون» ومارسوا أى شىء بدلا من التسامح. وفضلا عن هذا ففى داخل طوائف المستقلين كان فى الإمكان تقبل مبدأ الانضمام الاختيارى

وبدرجات متفاوتة، فلم يكونوا على وجه اليقين ديموقراطيين بحيث يسمحون بأن يكون لكل عضو صوت فى تقرير المسائل المذهبية أو النظامية. ومن جهة أخرى كانت هناك صلة عامة بين مبدأ الرضا الحر فى الدين والرضا بالحكم، وكانت الطائفية أكثر مما كانت المشيخية، فى مركز يجعلها تشجع المقاومة لا للملك فحسب بل وللبرمان نفسه، دفاعًا عن الحريات الأساسية.

وأخيرًا، فبرغم أن المستقلين كانوا ملتزمين بالضرورة بدرجة من التسامح، إلا أن الدرجات كانت لا حصر لها، ولم يتخذ سوى بعض المستقلين من حين لآخر، الموقف التقدمى الذى يرى أنه ينبغى السماح بأى معتقد دينى لايؤثر تأثيرًا مضادًا فى النظام المدنى. وعلى غرار معظم الأقليات الدينية كانوا أكثر تحمسًا فى المطالبة بالتسامح معهم، منهم فى الدفاع عنه، بالنسبة إلى الآخرين. لم يكن هذا نفاقًا كما يبدو، ذلك أن التسامح عند أغلبهم كان أمرًا عرضيًا بالنسبة إلى الغرض الأصلى من الإصلاح الدينى. لم يقصدوا أبدًا أن ينكروا أنه ينبغى للحكومة أن تقضى على «الوثنية». وكان أكثر المواقف تقدمًا هو الذى اتخذه روجر وليامز فى رود آيلاند حيث أقيمت لأول مرة حكومة على أساس مبدأ عام من التسامح. وفى عام ١٦٤٤ دافع عن هذا المبدأ فى رسالته «شريعة الاضطهاد الدامية» Bloody Tenent of Persecution التى اعتبرت آنذاك من أفضح الكتب فى أدب فاضح. وفى نفس السنة نشر وليام والوين William Walwyn وهو تاجر من أهل لندن أنكر انتماءه إلى أى من الشيع اليسارية، كتابه «السامرى العطوف» Compassionate Samaritane الذى دافع فيه بقوة عن التسامح للانفصاليين ومنكرى التعميد. كان وليامز ووالوين استثناء حتى فى صفوف كتاب يعرفون بأنهم مستقلون[١٠].

وبرغم نشأة المستقلين فى القرن السادس عشر، إلا أن عددهم لم يكن كبيرًا جدًا إلا فى الأربعينيات من القرن السابع عشر. وعندئذ كانوا يشكلون العمود الفقرى من المقاومة للملك بقدر ما كانت المقاومة رهنا بالدين. ووصلت نزعة

الاستقلال إلى أعظم قوتها فى جيش كرومويل المعروف باسم الجيش النموذجى الجديد، وفى التجارب السياسية التى تلت الحرب الأهلية الثانية وإعدام الملك. لكن بحلول هذا الوقت كانت المتاعب الاقتصادية والسياسية التى عاناها خلال الحرب الفريق الأقل رخاء من الطبقة الوسطى، قد أنتجت فى دعاة المساواة حزبًا سياسيا حقيقيًا. ما من شك أن دعاة المساواة كانوا فى الأساس مستقلين وإن لم يكن معظم المستقلين من أنصار المساواة. كانت الفلسفة السياسية التى اعتنقها دعاة المساواة امتدادًا إلى حد ما للنزعة المستقلة اليسارية، ولكنها تستحق أن تدرس على حدة ويجب أن تحظى بهذه الدراسة.

الطائفيون وأتباع إراستوس

كانت الشيع المعمدانية والصحابية أكثر فرق الإصلاح البروتستنتى يسارية، وهى الشيع التى حلت بشكل فعال مسألة حكم الكنيسة بأن أبطلت تنظيم الكنيسة وعلاقتها بالسلطة الزمنية. فلما كان جوهر الدين يكمن عندها فى نور باطنى أو تجربة روحية، لهذا كانت حكومة الكنيسة مسألة قليلة الأهمية، ونبذت هذه الشيع حتى فكرة وجود مؤسسة دينية وطنية. ليس ثمة ما يدعو إلى وجود اتفاق كبير جدًا بين مختلف الهيئات التى عرفت باسم المعمدانيين أو الصحابيين ولقد وجه معظم الكتاب الذين نددوا بها القليل من الاهتمام إلى معتقداتها. وعلى أية حال ليس من سبب يدعو إلى الافتراض بأن للطائفين بصفتهم هذه آراء سياسية مميزة، أو إلى الشك فى أن أعضاء هذه الطوائف كانوا فى الأغلب قوما بسطاء ينزلون على أحكام القانون. فالكراهية التى كان ينظر بها إليهم يرجع بعض السبب فيها إلى أعصاب صائدى الهرطقة مثل توماس إدواردز[١١]، ولكنها ترجع أيضًا إلى حقيقة أن الأفكار الغريبة التى وجدت بصورة متفرقة حقًا كانت تلصق بأية شيعة يظن أنها متعصبة. وهكذا كان هناك أشخاص جرى العرف بتسميتهم المؤمنين بمذهب التعميد، اعتقدوا أن الناس الذين فى باطنهم نور دينى حقيقى لم يكونوا فى حالة إلى القانون ولا يمكن بحق أن يجبرهم

الحكام على الطاعة. وكان هذا الاعتقاد مرتبطاً فى العادة بفكرة أن نهاية العالم وشيكة وأنه فى الناموس الجديد سوف يرث القديسون الأرض. قد يؤدى هذا الاعتقاد إلى التصوف أو إلى العدمية، وقد ينتهى فى الحالة الأخيرة بهجمات على كل من الملكية والقانون. وبقدر ما كان للشيوعية من دور فى الفلسفة السياسية الإنجليزية فى هذا الوقت، فقد كان ذلك عند من يقال لهم الحفارون الذين سنناقش فيما بعد، زعيمهم جيرارد وينستانلى.

مثل هذا السرد للشيع الدينية كالذى قدمناه، ينبغى أن يذكرعرفًا من الرأى الإنجليزى تولد من المعارضة لها جميعًا ولكن بوجه أخص من ادعاءات المشيخية. وهذا ما يدعى عادة (وإن لم يكن صحيحًا جدًا) باسم الإراستية(*) Erastianism ويمكن أن يؤخذ «جون سلدن» على أنه يمثلها. لقد نشأت آراء سلدن فى السياسة والدين من نوع من العلمانية لم يكن شائعًا جدًا فى القرن السابع عشر ومن حكمة دينوية أريبة تشك فى دعاوى كل من السياسيين ورجال الدين. كان يعتبر الترتيبات الدستورية اتفاقات فحسب من أجل النظام والأمن، وسلطة الملك هى ما يعطيه القانون فحسب. والقانون من الناحية الفعلية هو ما تستطيع المحاكم تنفيذه. وكذلك فمنشآت الكنيسة وامتيازات رجال الدين هى ما تصنعه السلطة المدنية. وكان ينظر إلى مزاعم الحق الإلهى فى أى مكان على أنها حيل مشعوذة لانتزاع المال والسلطة من العوام العلمانيين. وهو حكم أصدره بدون تحيز على جميع الفرق وبالأخص على المشيخيين «يملك المشيخيون أعظم قوة يملكها رجال الدين فى العالم، وهم أشدهم ابتزازًا للعوام». إن منصب الكاهن مهنة فحسب شأنها شأن مزاولة القانون. كان مذهب المنفعة عند سلدن، ومذهبه العلمانى ومذهبه العقلى، بعيدة من أن تكون نموذجية، ولكنها عادت إلى الظهور فى كتابات صديقة توماس هوبز وبمعنى ما كانت لها الكلمة الأخيرة فى فكر هاليفاكس فى وقت الثورة.

ما إلحاح المسائل الكنسية وسلطة الملك بوصفه رئيسًا زمنيًا للكنيسة، إلى إخراج الدستور من التوازن الذى اتصف به فى العصور الوسطى، ولكن أسبابًا أخرى منوعة مرتبطة بنمو استقلال الطبقة الوسطى، مالت أيضًا إلى خلق التوترات بين الملك والمحاكم التى تحد من سلطته، ووقعت الحروب الأهلية عندما بلغت هذه التوترات الذروة، وعمومًا كانت النتيجة أن تعين التخلى عن الفكرة الدستورية القديمة عن وجود توافق بين السلطات، لتحل محلها الفكرة الأحداث عهدًا عن التفويض المستمد من مصدر سلطة سيادية لم تكن قبل الحروب الأهلية نظرية واضحة المعالم عن أن السيادة تكمن فى أى جزء من الدستور. فالسلطات التى آلت إلى الملك والبرلمان والمحاكم الأخرى بحكم عرف يمتد إلى أبعد العصور، كان المظنون أنها موجودة فيهم بالفطرة. وكان كل منهم يتصرف على أساس المبادرة من جانبه، فى حدود حريته الصحيحة. فإذا كانت السيادة موجودة فى أى مكان، فإنها موجودة فى المملكة نفسها وليس فى أى جهاز من أجهزتها. وبرغم السلطات الكبيرة التى نعم بها ملوك التيودور لم تكن هناك نظرية فى علو شأن الملوك، فى مثل وضوح نظرية بودان فى فرنسا، وأغمت الحروب الأهلية كلا من الملكيين وأنصار البرلمان على ادعاء حقوق للملك أو للبرلمان تجاوزت كثيرًا ما كان أى من الطرفين يعتزمه فى الأصل. وبرغم ادعاء كلا الطرفين أنه يستند إلى التاريخ الإنجليزى، فقد انتهى كلاهما إلى الخروج بصورة جذرية على تقليد القرن السادس عشر. لا يختلف فى هذا البرلمان عن الملكيين. الفارق هو أن البرلمان نجح فى إثبات دعاويه الجديدة، وأخفق الملك.

ولعل حالة النظرية الدستورية الإنجليزية فى القرن السادس عشر يدل عليها على أفضل وجه كتاب سير توماس سميث «الجمهورية الإنجليزية»(١٢) De republica Anglorum. إن المؤرخين ممن هم فى كفاية فردريك ميتلاند وسير فردريك بولوك اعتبروا هذا الكتاب كأنه يقرر نظرية فى

سيادة البرلمان، ولكن يكاد من المؤكد أن يكون هذا تفسيرًا خاطئًا[١٢]. الواقع أن سميث أكد في أن واحد أن الملك كان «السند» لكل شيء يعمل في الحكومة البريطانية وأن البرلمان هو «السلطة الأعلى المطلقة في المملكة». والواضح أنه اعتقد في وجود أشياء معينة يمكن أن يفعلها الملك بدون البرلمان وأن بعضها يجب عمله في البرلمان، وفي كلتا الحالتين كان الذي يقرر هو العرف السائد في البلد. وأبرز مظهر من مظاهر كتاب سميث أنه نظر إلى الدستور على أنه يتكون أساسًا من المحاكم، ومثل البرلمان نفسه عل أنه أعلى محكمة في المملكة. ولعله بهذا المعنى ينبغي أن نفهم ما قرره بشأن سلطة البرلمان المطلقة: ما من محكمة أخرى تنقض قرارًا أصدره البرلمان. وكان على بينة تمام من اختلاف البرلمان عن المحاكم الأخرى من ناحية أنه في العادة لا يأخذ علما بالمشكلات بين الأطراف الخاصة، ولكنه ظل ينظر إليه على أنه في أساسه هيئة قضائية. وعلى أي الأحوال لم تكن لديه فكرة محددة عنه بوصفه هيئة تشريعية، إذ لم يرسم خطا فاصلا بين وضع القانون وتفسيره. ولم يخطر بباله أبدًا وقوع صراع بين البرلمان والتاج. السيادة كامنة في المملكة وقانونها. وهي تحدد للملك ومختلف محاكمه سلطاتهم الصحيحة، وكان قيام التعاون المتناسق بين جميع هذه السلطات مفروضًا في كل مكان، ومن ثم لم يكن في رأي سميث، تعارض في فكرة كون الملك «رأس» النظام كله بينما البرلمان هو المحكمة الرئيسية.

ظل هذا الرأي في الدستور والبرلمان قائمًا وقتًا طويلا بعد أن كانت هناك معارضة نشيطة في مطالبات جيمس الأول بشيء يشبه السلطة المطلقة. لم يكن أول جدل دخل فيه جيمس هو مع البرلمان وإنما مع محاكم القانون العام ولم يكن يتعلق التشريع وإنما بامتياز الملك. وفي هذا الجدل حيث الممثلون الرئيسيون بخلاف جيمس، هم فرنسيس بيكون وسير إدوارد كوك لم تكن المسألة تفوق التاج أو أي جزء آخر من الحكومة، ولكنها التوازن السليم بين الملك ومحاكمه. وجعلت الظروف من بيكون المتحدث عن امتياز ملكي قوي كان يؤمن به في إخلاص وإن لم يؤمن بالتأكيد بالحكم المطلق الملكي؛ وجعلت الظروف من كوك الأداة الرئيسية

فى الحد من الامتياز وإن كان تفوق البرلمان كريها إلى نفسه كذلك. وبرغم ما بين الرجلين من تعارض، كانا لا يزالان يستندان إلى فكرة التناسق أو التوازن، الذى ينظمه قانون البلاد العادى، والذى أفسح مكانًا للملك ولكل جهاز آخر من الحكم دون أن يكون لأى منها تفوق على ما عداه.

كانت كل فكرة بيكون عن السياسة تميل إلى تأكيد السلطة الملكية، ولكنه كان يفكر دائمًا بمصطلحات ملكية التيودور حيث كان الملك هو الزعيم المؤتمن للأمة والبرلمان. وعندما اعتلى جيمس العرش حاول بيكون باهتمام أن يتقرب إلى العاهل الجديد بأن يشير عليه بسياسة زعامة قوية. فالاتحاد مع اسكتلندا، واستعمار إيرلندا، وانتهاج سياسة عدوانية فى القارة، كل هذا بدا فى نظره مقدرًا تقديرًا طيبًا كى يجعل إنجلترا القوة المتسلطة فى شمال غربى أوروبا وزعيمة المصلحة البروتستنتية. ويبدو أنه ظل طيلة حياته يعتقد أنه إذا أمكن إقناع جيمس بالسير فى هذا الخط فإن الصعاب التى يلاقيها مع رعاياه البريطانيين سوف تزول فى موجة من الوطنية. ويتضح من «مقالات» بيكون أن مثله الأعلى السياسى شعب قوى باسل لاترهقه الضرائب، وليس فيه تركز كبير للثروة، وفيه طبقة نبلاء ليست قوية جدًا - كلها مثل عليا طيبة تنتمى إلى عصر التيودور - ويقوده ملك يملك موارد كبيرة من أراضى التاج، وامتيازًا قويًا، وله سياسة نشيطة من التوسع القومى. ولم يكن هذا يعنى فى رأيه حكمًا مطلقًا. وكان تصميم جيمس على التمسك بامتيازه ضد أفكار بيكون عن السياسة الطيبة، وكانت محاولته الحكم بدون البرلمان تتعارض مع مشورة بيكون. من وجهة نظر بيكون لم يكن هناك ما هو أبعد من الفطنة من أن يفرض الاختيار بين حق الملك أو حق البرلمان.

وفى الجدل بين جيمس وقضاة محاكم القانون العام اضطر بيكون بحكم مركزه الرسمى إلى أن يتخذ موقف الانحياز إلى طرف دون الآخر، ولكن اعتقاده فى امتياز ملكى قوى كان مخلصًا تمامًا. كان الملك يعتبر نفسه منبع العدل ويعتبر

القضاة خدمًا له، ومن ثم ادعى الحق فى أن يعلمهم فى القضايا التى تمس امتيازه، وأن يطرح القرارات جانبًا، وأن يسحب القضايا من المحاكم ويعهد بها إلى لجان خاصة. وأكد بيكون فى مقاله الشهير «عن الهيئة القضائية»، على غرار ما أكد جيمس، أن من الأنسب ابتعاد المحاكم عن مسائل الدولة والامتياز الملكى، يجب أن يكون القضاة أسودًا ولكن «أسودًا تحت التاج»، ويبدو المقال مليئًا بإشارات منحرفة إلى كوك الذى لا شك أن بيكون اعتبره طرازًا من قاض سيء.

سير إدوارد كوك

كان رأس وجبهة المعارضة لمحاولة جيمس مد نطاق الامتياز الملكى، كبير القضاة سير إدوارد كوك. فقد كان أصل أفكار كوك السياسية كلها يكمن فى احترامه القانون العام الذى نظر إليه على أنه قانون المملكة الأساسى وتجسيد للعقل فى آن واحد، وإن كان تجسيد العقل كما يفهمه جماعة رجال القانون فقط. كان القانون العام «سرًا خفيًا» واعتبر كوك نفسه الفنى الأول لهذا القانون، ولقد روى أحد اجتماعاته مع جيمس على النحو التالى:

ثم قال الملك إنه يظن أن القانون كان قائمًا على العقل، وإنه هو وسواه يملكون العقل، شأنهم شأن القضاة، وكان جوابى على هذا أنه صحيح أن الله أنعم على جلالته بعلم ممتاز ومواهب طبيعية عظيمة، ولكن جلالته ليس متبحرًا فى قوانين مملكته إنجلترا. والأسباب التى تتعلق بحياة رعاياه أو ميراثهم أو خبراتهم أو حظوظهم، ولا ينبغى أن يتخذ العقل الطبيعى القرار فيها، ولكن يقررها العقل الصناعى وحكم القانون، وهذا القانون عمل يتطلب دراسة وخبرة طويلة قبل أن يصل المرء إلى درجة الإلمام به... الأمر الذى أغضب الملك إلى حد كبير وقال إنه فى هذه الحالة يجب أن يكون خاضعًا لقانون وهو أمر يعتبر تأكيده خيانة كما قال: ورددت بالقول إن براكتون يقول إن الملك لا ينبغى أن يخضع للناس ولكنه يخضع لله والقانون[١٤].

فالقانون العام في رأي كوك، هو الذي عين الملك سلطاته، ولكل من محاكم المملكة اختصاصها الصحيح، وعين في الواقع لكل إنجليزي حقوق وامتيازات مركزه. وعلى ذلك يتضمن القانون العام كل ما نعده الآن الدستور، أي يتضمن كلا من البنيان الأساسي للحكم والحقوق الأساسية للرعايا. من المؤكد أنه كان يعتبر هذه الأصول غير قابلة للتغيير من حيث جوهرها.

هذه الفكرة عن القانون هي التي مكنت كوك من أن يصدر أهم قرار له بشأن الحد من الامتياز، إذ يقول: إن «الملك لا يستطيع أن يخلق بطريق النهي أو الأمر أي جرم لم يكن جرمًا من قبل»[١٥]. وكانت أيضًا الأساس الذي قامت عليه قرارات التحريم التي سعت بها محاكم القانون العام إلى كبح جماح المحاكم الأخرى، وقامت عليها معارضة كوك الصلبة لمحاولات جيمس سحب القضايا من المحاكم وإصدار القرار فيها إما بنفسه وإما عن طريق لجان خاصة. وأخيرًا هيأت الأسباب التي من أجلها اعتقد كوك أن البرلمان لا يستطيع أن يغير مبادئ العدل المتجسدة في القانون العام. لم يكن قاطعًا جدًا بشأن طبيعة هذه القيود ولكنه كان واضحًا في تأكيد وجودها. وبهذا قال في قضية بونام:

يظهر في كتبنا أنه في حالات كثيرة يراقب القانون العام أفعال البرلمان، وأحيانًا يقضي بأنها باطلة كلية: ذلك أنه عندما يكون عمل يقوم به البرلمان هو ضد الحق العام والعقل، أو يكون مكروهًا، أو يستحيل تنفيذه، فسوف يراقبه القانون العام ويقضي ببطلان مثل هذا الفعل[١٦].

هذا الرأي والذي لم يكن برغم تطرفه، خاصًا بكوك، يبين قلة تسلط فكرة سيادة البرمان على رجال القانون الإنجليز في أوائل القرن السابع عشر.

كان كوك، بوجه خاص، ممن مارسوا القانون العام، ولكن بخلاف هذه الحقيقة، كانت معتقداته السياسية شبيهة بشكل خارق للعادة بمعتقدات سير توماس سميث وهوكر. فعلى غرار سميث كان من رأيه أن الحكم الإنجليزي متضمن بصفة خاصة في المحاكم التي يقف البرلمان على رأسها. لم يكن البرلمان

أصلا هيئة تشريعية، لا فى نظر كوك ولا سميث، كما لم يكن وضع القانون هو الغرض أصلا من وجود الحكم. وما كان أى من الثلاثة ليشعر أن هناك معنى واضحًا يمكن القول فيه إن القانون يوضع، وإن اتفقوا جميعًا على أن نصوصًا معينة فى القانون تتغير من وقت لآخر. كان القانون فى نظر كوك نباتًا محليًا ينمو فى داخل المملكة، وكان بالنسبة إلى فيلسوف مثل هوكر جزءًا طبيعيًا من الكون، ولكن الفرق لم يكن كبيرًا من الناحية العملية. فالقانون يحدد كل شخص، عام أو خاص، حقوقه وواجباته، وحرياته والتزاماته، ويحدد مستويات العدل التى يجبر بها الشخص على التصرف أو الامتناع عنه، وينطبق هذا الملك انطباقه على الرعية. وليست حقوق الملك هى حقوق الفرد من الرعية. ولكن حقوق كل منهما داخلة فى نطاق القانون. ومن ثم، فبرغم أن القانون أيد سلطات لا حصر لها، إلا أنه لا يعرف شيئًا عن سلطة سيادية غالبة لأن الملك والبرلمان ومحاكم القانون العام المتعددة، كل من هؤلاء له سلطاته التى لا يمكن حسب القانون نقضها. وليس من بينهم من يكون الآخرون مفوضين من قبله. ومن ثم نشأ تحدى كوك للملك من حقيقة أنه كان محافظًا تمامًا. بل ورجعيًا. ولو جعلت منه الظروف خصمًا للبرلمان لاستطاع أن يلعب هذا الدور بثبات مماثل ذلك أنه كان يمثل رأيًا عن القانون وعن علاقة القانون بالحكم، أقدم من فلسفة الملك فى الحكم المطلق أو فلسفة الحكم المطلق التى سبق إليها البرلمانيون.

لم ينبذ أحد الفكرة المألوفة عن التناسق ويتخذ الفكرة الجديدة عن التفوق، إلا ببطء وتحت ضغط الظروف. لقد نشأت المعارضة المبكرة لمحاولات شارل الأول أن يحكم حكمًا شخصيًا، من نفور من الحكم المطلق الملكى - الذى تجلى فى فرض الضرائب بغير موافقة البرلمان، وفى زج الرعايا فى السجون دون مراعاة العملية القانونية - ولكنها لم تتضمن أية نظرية مقابلة عن سيادة البرلمان. وحتى فى الشهور المبكرة من عام ١٦٤١ قنع البرلمان بصفة خاصة بالحد من استخدام الامتياز، وبإلغاء المحاكم غير العادية، وضمان اشتراكه فى فرض الضرائب - وبعبارة موجزة قنع بتشذيب ما أحس أنه زوائد غريبة أعاقت بها أزمنة التيودور

الكمال القديم للدستور، وكإجراء عملى اضطر البرلمان إلى المطالبة بالحق فى ألا يحل بدون الموافقة من جانبه، وبنهاية عام ١٦٤١ أرغم على أن يطالب بسلطة تعيين الوزراء وطردهم، والرقابة على جميع شئون المملكة، العسكرية والمدنية، والدينية. كانت هذه الدعاوى ثورية إذا كانت أكثر تعارضاً مع العرف الدستورى كما عرفه سميث أو كوك، من تفسير الملك العريض لامتيازه. ففى إنجلترا كما فى فرنسا، أنتج ضغط الحرب الأهلية حكومة ذات صفة مركزية من الناحية النظرية، كما مالت إلى أن تكون كذلك فى الحقيقة، ولكن فى إنجلترا انتقلت القيادة القانونية إلى جمعية تمثيلية.

هوامش الفصل الثانى والعشرون:

(١) نشر لأول مرة فى عام ١٥١٦. وهناك مثال أقل شهرة، عن مثل أعلى لكومنولث تعاونى، نلقاه فى كتاب «إنجلترا» لتوماس ستاركى، وهو عبارة عن حوار بين الكردينال بول وتوماس لبست، وكتب فى ١٥٣٦ ـ ١٥٣٨ ونشر لأول مرة فى عام ١٨٧١ على يد Early English Text Society انظر الفصل المعقود بعنوان The Very and True Commonweal فى كتاب ج. و. آلن: «الفكر السياسى فى القرن السادس عشر» (١٩٢٨)، ص ١٣١.

(٢) نشرت الكتب ١ ـ ٤ فى عام ١٥٩٤، ونشر الكتاب الخامس فى عام ١٥٩٧. وأضيفت الكتب ٦ ـ ٨ فى صورة مشوهة نوعًا بعد وفاة هوكر.

(٣) Book I, Sect. 8.

(٤) Book I, Sect. 10.

(٥) انظر ج. و. آلن، مصدر سابق، الجزء الثانى، الفصل الثانى.

(٦) كانت أقوى بيانات عنها هى:

1. Constitutions and Canons Ecclesiastical: Concerning Royal Power, adopted by Convocation in 1640. Synodalia., 3d. by E. Cardwell, Vol. I, p. 389; also in D. Wilkins, Concilia, Vol. IV, p. 545

2. Judgment and Decree of the University of Oxford, adopted in 1683, in Somer's Tracts (1812), Vol. VIII, p. 420; also in Wilkins, ibid., p. 610

(٧) اقتبسها آلن، مصدر سابق، ص ٢٠٠ وما بعدها.

(٨) A Treatise of Reformation Without Tarying for Anie. 1582.

(٩) Ibid., ed. by T.G. Crippen. p. 27

(١٠) أعيد نشر رسالة وليامز فى المجلد الثالث فى السلسلة الأولى من «مطبوعات نادى ناداجانسيت» (١٨٦٧)، وكذلك نشرتها فى عام ١٨٤٨ «جمعية ذوليز هانسرد». وأعيد نشر رسالة والوين فى «رسائل عن الحرية فى الثورة البيوريتانية» ١٦٣٨ ـ ١٦٤٧ (١٩٣٤)، بإشراف وليم هالر، المجلد الثالث، ص ٥٩.

(١١) كان مؤلفه Gangraena (١٦٤٦) عرضًا هيستيريا نوعًا بشذوذ التشيع.

(*) نسبة إلى إراستوس Erastus الألمانى، وكان من أتباع زوينجلى فى القرن السادس عشر (المترجم).

(١٢) نشر فى عام ١٥٨٣ ولكنه كتب لأول مرة فى عام ١٥٦٥.
Ed. by L. Alston, Cambridge, 1906.

(١٣) ميتلاند، التاريخ الدستورى (١٩١١)، ص ٢٥٥، ٢٩٨. بولوك: علم السياسة (١٩١١)، ص ٥٧. انظر مقدمة المتون. أيضا س. هـ. ماكلوين: محكمة البرلمان العليا (١٩١٠)، ص ١٢٤ وما بعدها.

(١٤) Coke's Reports, Pt. XII, 65.

(١٥) Reports, Pt. XII, 65.

(١٦) Reports, Pt. VIII, 118 a.

(مراجع مختارة)

A History of Political Thought in the Sixteenth Century. By. J.W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part II.
English Political Thought, 1603-1660. By J.W. Allen. Vol. I, 1603-1644. Lonodn, 1938.
Citizen Thomas More and His Utopia. By Russel Ames. Princeton, N.J., 1949.
The Lion and the Throne: The Life and Times of Sir Edward Coke (1552-1634). By Catherine Drinker Bowen. Boston, 1957.
Thomas More. By R.W. Chambers. New York, 1935.
The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker. By Alexander Passerin d'Entrèves. Oxford, 1939. Chs. 5, 6.
Fundamental Law in English Constitutional History. By J.W. Gough. Oxford, 1955. Ch. 3.
The High Court of Parliament and Its Supremcy. By C.H. McIlwain. New Haven, Conn., 1910.
The Political Works of James I. Ed. by C.H. McIlwain. Cambridge, Mass., 1918. Introducation and Appendices.
Political Thught in Emgland; Tyndale to Hooker. By Christopher Morris. London, 1953.
The Place of Hooker in the History of Thought. By Peter Munz. London, 1952.
Archbishop Laud, 1573-1645. By H.R. Trevor-Roper. London, 1940.

الفصل الثالث والعشرون
توماس هوبز

كان منطق الأحداث المحلية هو الذى دفع قادة البرلمان إلى ادعاء وممارسة سلطة مطلقة تناقض على حد سواء، أفكارهم التى تصوروها من قبل وتقاليد الدستور الإنجليزى. كذلك لم تلعب الرغبة فى اتساق منطقى ولا إدراك فلسفى لتطور السياسة الأوربية، أى دور كبير، سواء فيما فعل البرلمان أو فيما فكر فيه. إلا أن قوى عامة، فكرية وعملية، تلعب دورها، امتدت إلى ما وراء المسرح المحلى والأحداث الفورية. فالتطور صوب حكم مركزى الطابع، تتسلط عليه سلطة واحدة ذات سيادة، كان يعتمد على أسباب اجتماعية واقتصادية لم تقتصر على إنجلترا. كما اعتمدت أيضًا حقيقة كون هذه السلطة المتفوقة قدر لها أن تعبر عن نفسها بصفة خاصة فى وضع القانون وتنفيذه. كانت أفكار سير توماس سميث وهوكر وكوك السياسية فى الطريق إلى أن تصبح من أخطاء التاريخ حتى عندما يجرى وضعها. لقد أجبرت الحرب الأهلية فى إنجلترا وفى فرنسا، الفكر السياسى على أن يسبق الحقائق بدرجة لها شأنها.

وفى الوقت نفسه تطلبت تغييرات هائلة فى نظرة أوربا العقلية، فى الفلسفة وفى العلم، تغييرات جذرية بالمثل فى النظرية السياسية، فقبل ابتداء الحروب الأهلية الإنجليزية بأكثر من قرن، قرر مكيافللى بوضوح عنيف حقيقة كون

السياسة الأوربية تستند أساسًا إلى القوة والأنانية. القوميتين أو الفرديتين، ولكنه لم يقدم سوى تفسير يسير للحقيقة. وبعد مكيافللي بنحو خمسين عامًا، شدد بودان الذى كتب فى وسط الحروب الدينية الفرنسية، على أن الحاجة إلى سلطة سيادية تضع التشريع، يجب أن تؤخذ على أنها الصفة البارزة لدولة ما ولكنه لم يفصل هذا المبدأ عن الأفكار المسبقة العتيقة عن الدستور التاريخى ولا قرر بوضوح ما ينطوى عليه من معان. وأضفى جرشيوس فى بداية الحروب الأهلية، طابعًا عصريًا على نظرية القانون الطبيعى بأن ربط بينها وبين فكرة عن العلم تولدت من الاحترام المتزايد للرياضيات. ولكن ظل السؤال قائمًا عما إذا كان جروشيوس أدرك بحق معنى العلم الجديد. كل هذه العروق من الفكر الأوربى تلاقت وتشابكت فى فلسفة توماس هوبز السياسية. وتطورت فى سلسلة من المؤلفات كتبت بين عامى ١٦٤٠، ١٦٥١(١).

وكتابات هوبز السياسية سببتها الحروب الأهلية وكان قصده منها التأثير لصالح الملك. كان المراد منها تأييد الحكم المطلق، وكان معنى هذا فى نية هوبز الملكية المطلقة، فمصالحه الشخصية كلها ربطته بالحزب الملكى واعتقد بإخلاص أن الملكية هى أكثر أنواع الحكم استقرارًا وانتظامًا. إلا أن أى تأثير عاجل ربما كان لكتب هوبز فى هذا الاتجاه (ولابد أن كان طفيفًا) يمثل جزءًا صغيرًا من قيمتها فى الأجل الطويل. كانت مبادئه تناقض على الأقل ادعاءات ملوك ستيوارت الذين قصد مساندتهم، بمثل ما كانت تناقض مزاعم الثوريين الذين قصد تفنيد آرائهم، وكانت أكثر مناقضة لكلا الطرفين من تناقض المبادئ الملكية أو البرلمانية فيما بينها. قد يشعر أصدقاء الملك أن صداقة هوبز فى مثل خطورة عداوة كرومبل. إن ما دعاه كلارندون «مبادئ مذهبه الشريرة» وهو يقصد «الوحش» Leviathan كان لا يتفق مع اعتقاد آل ستيوارت فى الشرعية ومع النظريات السائدة عن التمثيل الشعبى. كان من رأى كلارندون أن هوبز وضع الكتاب تملقًا لكرومويل، وهذا غير صحيح برغم ما عاناه هو بزمن مشقة كى يوضح أن أفكاره تتفق مع أية حكومة قائمة من حيث الواقع. كانت فلسفته

السياسة الأوربية تستند أساسًا إلى القوة والأنانية، القوميتين أو الفرديتين، ولكنه لم يقدم سوى تفسير يسير للحقيقة. وبعد مكيافللى بنحو خمسين عامًا، شدد بودان الذى كتب فى وسط الحروب الدينية الفرنسية، على أن الحاجة إلى سلطة سيادية تضع التشريع، يجب أن تؤخذ على أنها الصفة البارزة لدولة ما ولكنه لم يفصل هذا المبدأ عن الأفكار المسبقة العتيقة عن الدستور التاريخى ولا قرر بوضوح ما ينطوى عليه من معان. وأضفى جرشيوس فى بداية الحروب الأهلية، طابعًا عصريًا على نظرية القانون الطبيعى بأن ربط بينها وبين فكرة عن العلم تولدت من الاحترام المتزايد للرياضيات، ولكن ظل السؤال قائمًا عما إذا كان جروشيوس أدرك بحق معنى العلم الجديد. كل هذه العروق من الفكر الأوربى تلاقت وتشابكت فى فلسفة توماس هوبز السياسية، وتطورت فى سلسلة من المؤلفات كتبت بين عامى ١٦٤٠، ١٦٥١[١].

وكتابات هوبز السياسية سببتها الحروب الأهلية وكان قصده منها التأثير لصالح الملك. كان المراد منها تأييد الحكم المطلق، وكان معنى هذا فى نية هوبز الملكية المطلقة، فمصالحه الشخصية كلها ربطته بالحزب الملكى واعتقد بإخلاص أن الملكية هى أكثر أنواع الحكم استقرارًا وانتظامًا. إلا أن أى تأثير عاجل ربما كان لكتب هوبز فى هذا الاتجاه (ولابد أن كان طفيفًا) يمثل جزءًا صغيرًا من قيمتها فى الأجل الطويل. كانت مبادئه تناقض على الأقل ادعاءات ملوك ستوارت الذين قصد مساندتهم، بمثل ما كانت تناقض مزاعم الثوريين الذين قصد تفنيد آرائهم، وكانت أكثر مناقضة لكلا الطرفين من تناقض المبادئ الملكية أو البرلمانية فيما بينها. قد يشعر أصدقاء الملك أن صداقة هوبز فى مثل خطورة عداوة كرومويل. إن ما دعاه كلارندون «مبادئ مذهبه الشريرة» وهو يفند «الوحش» Leviathan كان لا يتفق مع اعتقاد آل ستيوارت فى الشرعية ومع النظريات السائدة عن التمثيل الشعبى. كان من رأى كلارندون أن هوبز وضع الكتاب تملقًا لكرومويل، وهذا غير صحيح برغم ما عاناه هو بزعن مشقة كى يوضح أن أفكاره تتفق مع أية حكومة قائمة من حيث الواقع. كانت فلسفته

السياسية من الاتساع بحيث لم تثر دعاية طيبة، ولكن منطقها الحاسم أثر فى كل تاريخ الفكر الأخلاقى بحيث لم تثر دعاية طيبة. ولكن منطقها الحاسم أثر فى كل تاريخ الفكر الأخلاقى والسياسى فيما بعد. ولم يتطور. تمامًا تأثيرها الإيجابى إلا فى القرن التاسع عشر عندما أدمجت أفكاره فى الفلسفة الراديكالية التى اعتنقها أصحاب مذهب المنفعة وفى نظرية «جون أوستين» فى السيادة. وهكذا خدم فكر هوبز غايات مذهب الطبقة الوسطى الحر، وهى قضية لم تكن لتحظى من الفيلسوف إلا بالقليل من العطف.

المادية العلمية

على ذلك شكل الدفاع عن الحكم المطلق الملكى جزءًا سطحيًا جدًا من فلسفته السياسية الفعالة. وبرغم أن الحروب الأهلية كانت السبب فى تفكيره وفى كتاباته إلا أنها لا تفسر، إلا بدرجة يسيرة، أهمية ما تعين عليه قوله. كان هوبز فى الحقيقة أول الفلاسفة المحدثين الكبار الذى حاول أن يقيم علاقة وثيقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تمامًا فى الفكر، وجاهد كى يجعل هذا المذهب من السعة بحيث يفسر على أساس المبادئ العلمية، جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشرى من كلتا ناحيتين الفردية والاجتماعية. والواضح أن مثل هذا المشروع جعل فكره يقع تمامًا خارج نطاق المؤلفات العرضية أو الجدلية. كذلك لا ينبغى فى الحكم على هوبز، الاقتصار على صحة النتائج التى وصل إليها. فأفكاره عما يشكل منهجًا علميًا سليمًا كانت أفكار عصره وأصبحت بالية منذ وقت طويل. لكن تظل الحقيقة وهى أنه كان لديه شىء لا يمكن سوى وصفه بأنه علم سياسة، وهو شىء كان جزءًا لا يتجزأ من فكرته كلها عن العالم الطبيعى وأورده بوضوح خارق للعادة تمامًا. ولهذا السبب أفاد أولئك المفكرين الذين حاولوا تفنيده. إن فلسفته توضح قول بيكون «خروج الصواب من الخطأ بأسهل مما يخرج من الاضطراب». وربما كان هوبز أعظم كانت فى الفلسفة السياسية، أنتجته الشعوب الناطقة بالإنجليزية وذلك بسبب وضوحه الذى لا يقل عن جدة أسلوبه.

لم تكن النظرية السياسية إلا جزءًا مما قصد أن يجعل منه مذهبًا شاملا من الفلسفة مبنيًا على المبادىء العلمية. ويمكن الآن وصف هذا المذهب بالمادية وبرغم أنه لم يقبل على دراسة علوم الرياضة والطبيعة إلا فى أواخر حياته ولم يتمكن منها بالدرجة الكافية، إلا أنه على الأقل أدرك الغاية التى كان العلم الطبيعى الجديد يتجه نحوها. فهو على حد قول جاليليو: «صنع علمًا جديدًا من موضوع قديم» هو الحركة. كان مذهبًا أوحى بالفكرة الثورية عن أن العالم الفيزيقى نظام آلى بحت يمكن تفسير كل ما يقع فيه بدقة هندسية عن طريق استبدال الأجسام بالنسبة بعضها إلى البعض. إن الانتصار الكبير الذى أحرزه العلم على أساس هذا المبدأ ـ نظرية «نيوتن» عن حركة الكواكب ـ كان لا يزال انتصارًا متروكًا للمستقبل، ولكن هوبز فهم المبدأ وجعله مركز مذهبه. فمن رأيه أن كل حادث هو فى أساسه حركة، وأنه يجب تفسير جميع أنواع العمليات الطبيعية بتحليل الظاهرة المعقدة إلى الحركات التى تتكون منها هذه العمليات. أو كما آثر هوبز أن يظن، فإنه يبدأ بأبسط حركات الأجسام ـ مجرد تغييرات فى المكان ـ ثم ينتقل إلى حالات أشد تعقيدًا يبدو فى ظاهرها أنها ليست حكات ولكن يمكن بناؤها من هذه البداية البسيطة. وهكذا فكر فى مشروع مذهب للفلسفة يتركب من أجزاء ثلاثة: أولها يتعلق بالجسم ويشتمل على ما ندعوه الآن الهندسة والميكانيكا (أو الطبيعة)، ويتضمن الثانى فسيولوجيا وسيكولوجيا الكائنات البشرية الفردية، وينتهى الثالث بأشد الأجسام جميعًا تعقيدًا، أى الجسم «الاصطناعى» الذى يدعى المجتمع أو الدولة. من الناحية النظرية لم يكن فى هذا المشروع الجرىء مكان لأية قوة جديدة أو مبدأ جديد خلاف قوانين الحركة التى وجدت فى البداية؛ كانت هناك فحسب حالات معقدة من السببية الآلية، وجميعها مشتق من الهندسة والميكانيكا.

إذًا كانت فلسفة هوبز مشروعًا لإدماج. علم النفس والسياسة فى العلوم الطبيعية الدقيقة. فالمعرفة فى شتى أجزائها كل واحد متكامل وتمطينا الميكانيكا النموذج لذلك. من المهم أن نلاحظ الطريقة التى اعتقد بها هوبز أن هذا النظام

يمكن البرهنة عليه، لأن الطريقة نفسها تستخدم فى أجزاء النظام التى تتناول علم النفس والسياسة. لم يكن الدليل تجريبيًا بأى معنى، كما أنه لم ينظر إلى النتائج التى استخلصها على أنها نتيجة الملاحظة التنسيقية. لا ريب أنه اعتبرها صحيحة ومن ثم غالبًا ما وضحها عن طريق الإشارة إلى الحقائق، ولكن مثل هذه الإشارات كانت إيضاحات أكثر منها استنباطات. كان كل العلم فى القرن السابع عشر واقعًا تحت سحر الهندسة، ولم يكن هوبز استثناء من القاعدة وكان المنهج الصحيح يعنى بالنسبة إليه أن ينقل الموضوعات أخرى أسلوب الفكر الذى يبدو أنه حقق نجاحًا فائقًا فى علم الهندسة، وفى هذا الاعتقاد اختلف عن جروشيوس أو ديكارت. والآن فسر الهندسة على أنها تتناول أبسط الأشياء أولا، وعندما تنتقل إلى مشكلات أكثر تعقيدًا، فإنها لا تستخدم إلا ما سبق أن برهنت عليه، وبهذه الطريقة تقيم بناء صلبًا لأنها لا تأخذ شيئًا كقضية مسلمة، وكل خطوة يضمنها ما سبقها، وبهذا ترتد إلى الحقائق التى لا تخفى على أحد والتى يبدأ منها البناء. وهكذا تصور هوبز مذهبه. إن بنيانه هرمى. فالحركة هى الحقيقة المتغلغلة تمامًا فى الطبيعة، والسلوك البشرى بما فيه الإحساس والشعور والفكر ما هو إلا أسلوب من الحركة. والسلوك الاجتماعى الذى يستند إليه فى الحكم، ليس إلا تلك الحالة الخاصة من السلوك البشرى والتى تنشأ حين يتصرف الناس بعضهم إلى بعض. وعلى ذلك يقوم علم السياسة على علم النفس، وطريقة هذا الإجراء استنباطية. ولم يقصد هوبز أن يبين ماهية الحكم فى الحقيقة، وإنما قصد إلى بيان ما يجب أن يكون عليه هذا الحكم بشكل ظاهر حتى يطلق على الكائنات التى دافعها المحرك لها، هو دافع الآلة البشرية.

لا يكاد يكون من الضرورى القول بأن هوبز لم يتمسك فى الحقيقة بهذا المثل الأعلى الذى يمثله مذهبه، لسبب طيب هو أنه كان مستحيلا. كان يعتمد على خلط - كلى وعام فى الفلسفة قبل ليبنتز - بين المعرفة المنطقية أو الرياضية وبين المعرفة التجريبية أو الواقعية. ولذلك أخفق فى أن يرى أن الانتقال فى خط

مستقيم من الهندسة إلى علم الطبيعة، خارج عن الموضوع. سواء كان في الإمكان رد علم النفس إلى علم الطبيعة، فهذا لا يزال سؤالا آخر. ولكن من المؤكد أن هوبز لم ينجح في أن يستنبط بالنص الأحاسيس والعواطف والسلوك البشرى من قوانين الحركة. إنا ما فعله هو أن يبدأ من جديد عندما راح يبحث موضوع علم النفس. كان أساسًا يفترض مبدأ أو بديهية من السلوك البشرى بوجه عام، ومن هذا استمد حالات معينة بأن أظهر مفعول المبدأ في ظل ظروف معينة. وبهذا المنهج استطاع أن يسير من علم النفس إلى السياسة. وبمجرد أن بدأ بعلم النفس كما رآه، التزم مشروعه. لقد أظهر الطبيعة البشرية على أنها محكومة بقانون أساسى واحد، وفى السياسة أظهر كيفية تطبيق هذا القانون في تلك الحالة الخاصة عن المجموعات الاجتماعية. كان المنهج استنباطيًا في أساسه.

المادية والقانون الطبيعي

وبرغم اتفاق هذا الأسلوب فى العمل مع ذلك الذى اضطلع به جروشيوس من حيث إضفاء طابع عصرى على الفقه، إلا أن نتائج هوبز كانت على نقيض نتائج جروشيوس. لقد حرر جروشيوس القانون الطبيعى من تحالفه القديم مع اللاهوت، ولكنه لم يتصور أبدًا طابعًا آليًا حقيقيًا للطبيعة. فقانون الطبيعة عند جروشيوس وفى جميع تطبيقاته تقريبًا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، ظل مبدأ غائيًا وليس ميكانيكيًا. كان سبينوزا الذى اقتفى أثر هوبز، هو الذى بذل الجهد المصمم الوحيد كى يجعل علم الأخلاق والدين يتمشيان مع العلم الطبيعى الرياضى، ولكن نجاحه كان بعيدًا عن الكمال، وعلى أية حال ضد تأثيره لا يعتد به حتى بداية القرن التاسع عشر. ظل معنى القانون الطبيعى مزدوجًا. كان معناه فى علما لطبيعة وعلم الفلك مبدأ من مبادىء الميكانيكا شبيها بقوانين نيوتن فى الحركة، فى حين كان معناه فى علم الأخلاق والفقه حكمًا يقوم على الحق الذى يدرك بالإلهام الباطنى، أى معناه قيمة سامية أو معيار يمكن به الحكم على قيمة القانون الوضعى أو الممارسة الأخلاقية الفعلية.

ولكن فلسفة مثل فلسفة هوبز جعلت الحق أو العدل بأى معنى كونى كهذا، أمرًا لا يمكن فهمه على الإطلاق، فلم تكن الطبيعة والطبيعة البشرية، بالنسبة إليه سوى نظم من العلل والنتائج.

بقى تشابه سطحى نوعًا بين أسلوب هوبز وأسلوب نظرية القانون الطبيعى: كلاهما أعلن أنه يستمد مبادئه الأساسية من الطبيعة البشرية، ومن هذا يستخلص قواعد معنية يجب أن يسير عليها القانون والحكم. ولكن كان معنى الاعتماد على الطبيعة البشرية مختلفًا تمامًا فى الحالين. ففى نظريات القانون الطبيعى بمعناه الأصيل نقول بوجه عام إن الاعتماد كان أرسطيا، أى أن القانون الطبيعى يقرر الظروف الأخلاقية الأساسية التى تقوم عليها حياة إنسانية الطابع ومتحضرة. ومن ثم فهذه هى الغايات التى يراد الاقتراب منها، والتى تمارس رقابة تنظيمية من الناحية الأخلاقية على القانون الوضعى والسلوك البشرى. ومن جهة أخرى يرى هوبز أن ما يسيطر على الحياة البشرية ليس غاية ولكنه وسيلة، أى هو الجهاز السيكولوجى للحيوان البشرى. فالمجتمعات التى تنشأ من اجتماع أمثال هذه الحيوانات للعيش معًا هى نتيجة ما بينها من أفعال وردود أفعال، والشروط المؤدية إلى اتحاد مستقر بينهم ليست هى العدل أو الإنصاف فى المعاملة أو أية مثل أخلاقية، ولكنها فقط الأسباب التى تولد نوعًا من السلوك، تعاونيًا بوجه عام. من الناحية المنطقية كان هذا ما عنيه هوبز بقوانين الطبيعة. لا يمكن القول بأنه اتخذ الموقف دائمًا، ولعل هذا ليس فى إمكان بشر، ولكن كان مذهبه على أيه حال أول محاولة مخلصة لمعاملة الفلسفة السياسية على أنها جزء من مجموعة ميكانيكية من المعرفة العلمية.

لا ريب أنه كان أسهل على هوبز لو استطاع أن يتخلى كلية عن قانون الطبيعة على نحو ما فعل خلفاؤه الأكثر تجريبية منه، أى هيوم وبنتام. وعندئذ ربما كان يبدأ من الطبيعة البشرية كحقيقة فحسب، زاعمًا أنه يستند إلى المشاهدة لتأييد أية صفات أو حتى أغراض مثالية قد يرى من المناسب أن يعزوها إليها. ولكن

هذا الطريق كان يناقض ما كان مفترضًا فى القرن السابع عشر أنه منهج علمى جيد، لابد لنظام استنباطى من مصادرات، وليس ثمة دليل على مصادرة إلا إذا كان الدليل الواضح بذاته. ومن ثم لم يحتفظ هوبز بقوانين الطبيعة فحسب وإنما أفرد لها مكانًا هاما فى نظريته السياسية. كانت جميع جهوده متجهة نحو تفسيرها وفقًا لمبادئ علم النفس عنده، على حين يجب التسليم بأنه حافظ على الميزة العرضية وهى الحديث كما لو كان يعنى بها شيئًا شبيهًا نوعًا بما عناه الآخرون. والحقيقة أنها كانت مختلفة تمامًا. فقد كانت قوانين الطبيعة تعنى فى الحقيقة عند هوبز، مجموعة من قواعد يعمل كائن بشرى عاقل وفقًا لها لتحقيق منفعة لنفسه لو وعى تمامًا جميع الظروف التى يعمل فى ظلها ولا يميل به تمامًا الاندفاع الوقتى والهوى. ولما كان يفترض أن الناس بوجه عام يتصرفون بهذه الطريقة فأن قوانين الطبيعة تقرر ظروفًا افتراضية على أساسها تسمح سمات البشر الأساسية بإقامة حكومة مستقرة. إنها لا تقرر فيما ولكنها تحدد أسباب ومبررات ما يمكن إضفاء قيمة عليه فى المذاهب القانونية والأخلاقية.

غريزة المحافظة على الذات

وعلى ذلك كانت مشكلة هوبز الأولى أن يقرر قانون السلوك البشرى وأن يصف الشروط التى يمكن أن يقوم عليها مجتمع مستقر. فالواقع حسب مبادئه المادية، ينحصر دائمًا فى حركة الأجسام، وهى الحركة التى تنقل عبر أجهزة الحواس إلى النظام العصبى المركزى حيث «تظهر» كإحساس. على أنه افتراض فضلا عن هذا، أن مثل هذه الحركة المنقولة تساعد أو تؤخر دائمًا «الحركة الحيوية» التى جهازها فى ظنه، القلب لا الدماغ. وكما تزاد الحركة الحيوية أو تكبح، يظهر نوعان بدائيان من الإحساس: الرغبة والنفور: فالأول «سعى» وراء ما يلائم العمليات الحيوية، والثانى نكوص عما يسفر عنه الأثر المضاد. ومن ردود الفعل البدائية هذه من تقدم أو تراجع. راح هوبز يستخلص جميع الانفعالات أو

الدوافع الأشد تعقيدًا أو البعيدة. وهذه تتوقف على العلاقة التى تقوم بين الجسم المنشط وما يولده من رد فعل. ولأسباب لا تخفى ترتب الانفعالات دائمًا على صورة اثنين، تبعًا لما إذا كانت صورًا من الرغبة أو النفور. وهكذا فالموضوع الجذاب محبوب بوجه عام، فى حين أن المنفر مكروه، وبلوغ الأول يولد فرحة معاناة الآخر تسبب الحسرة، واحتمال تحقيق الأول يبعث على الأمل واحتمال الآخر يبعث على اليأس. وثمة ارتباطات مناسبة أخرى تسبب الخوف أو الشجاعة، والغضب أو الإحسان وما إلى ذلك. وبهذه الوسيلة السيكولوجية البسيطة اعتقد هوبز أن فى إمكانه أن يستخلص جميع الانفعالات التى تجيش فى صدور الناس. وهذا ينطوى بدرجة أكثر على ما يدعى مسرات وآلامًا «عقلية» ولكنها ليست مختلفة من حيث المبدأ. لا تتطلب الإرادة بحثًا خاصًا نظرًا لأن كل انفعال هو صورة رد فعل إزاء تنبيه أو هو استجابة فعالة لأشياء وأحداث خارجية، فالإرادة هى ببساطة «الشهية الأخيرة». لم يكن العنصر الجديد فى علم النفس كما يراه هوبز، ما يعنيه ضمنا من افتراض للأنانية البشرية يغلب عليه الاستخفاف نوعًا لأنه من هذه الناحية لم يختلف عن مكيافللى. ولكنه بدلا من ذلك كانت النظرية السيكولوجية هى التى حاول بها أن يجعل الأنانية تعليلا للسلوك قائمًا على أساس علمى.

ليس ثمة حالة إلى التشديد على تفاصيل هذه النظرية فى تعليل الدوافع ولكن من المهم أن نلاحظ مبادىء التفسير: فأولا كان أسلوب الاشتقاق استنباطيًا بدلاً من أن يكون تجريبيًا. فهوبز لم يصنف الأحاسيس والدوافع التى وجدها عن طريق مشاهدة الطبيعة البشرية، ولكن أظهر اهتمامًا أكثر ردود الأفعال التى يمكن أن تحدث فى مواقف متعقدة شتى على أساس الافتراض بأن كل الدوافع البشرية تنشأ من جاذبية بدائية أو نكوص مبدئى ناتج من مثير. وثانيًا، اختلفت نظريته من نواح مهمة عن نظرية اللذة والألم - فى التعليل - التى طورها فيما بعد علماء النفس الإنجليز فى القرن الثامن عشر. صحيح أن جميع الانفعالات المشتقة من الرغبة سارة بوجه عام، فى حين المشتقة من النفور كريهة، ولكن لم

يكن من نظرية هوبز أن اللذة فى حد ذاتها مستحبة وأن الألم يجرى تجنبه. ليس الأساس هو اللذة أو الألم ولكنه الباعث والاستجابة. فالكائن العضوى يستجيب دائمًا بطريقة ما. ولهذا السبب لا يتطلب الأمر تفسيرًا خاصًا للسلوك الفعلى. وثالثًا هذا أن نظرية هوبز فى القيمة كانت تختلف اختلافًا واسعًا عن نظرية المتأخرين من أصحاب مذهب المنفعة الأكثر حداثة الذين ظنوا أن القيمة يجب أن تقاس بوحدات من اللذة. فعنده كانت الحقيقة السيكولوجية والأساسية فى القيمة هى أن كل تنشيط يحدث أثرًا ملائمًا أو مضادًا فى الحيوية. فإذا كان الأثر مواتيا استجاب الكائن العضوى استجابة مناسبة تيضمن التأثير المناسب واستمراره، وإذا كان الأثر عكسيًا انسحب الكائن العضوى أو قام بفعل مناسب آخر يتجنب به الأثر الضار. فالقاعدة التى تكمن وراء كل السلوك هى أن الجسم الحى مدفوع بالغريزة إلى المحافظة على حيويته أو زيادتها. وبكلمة واحدة فإن المحافظة على الذات هى المبدأ الفسيولوجى وراء كل السلوك. والمحافظة على الذات معناها مجرد استمرار الوجود البيولوجى الفردى. والخير هو ما يؤدى إلى هذه الغاية، والشر هو ما يسفر عن الأثر المضاد.

كان واضحًا لهوبز بالطبع أن المحافظة على الذات ليست بالمسألة البسيطة الوقتية كما كان مفروضًا حتى ذلك الحين. فالحياة لا تسمح بفترة لالتقاط الأنفاس ولا بلحظة راحة يمكن فيها إدراك الغاية مرة واحدة وإلى الأبد، ولكنها سعى دائب وراء وسائل الوجود المستمر، وفضلا عن هذا. لما كانت وسائل الأمن معرضة للتهديد فإن أى تخفيف فى الرغبة لا يمكن أن يفرض على النضال من أجل الوجود. فالرغبة فى الأمن، وهى الحاجة الأساسية حقًا التى تستشعرها الطبيعة البشرية، لا يمكن بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية، فصلها عن الرغبة فى القوة أى الوسيلة الحالية للحصول على الطيبات المستقبلة الظاهرة، لأن كل درجة من الأمن تتطلب مزيداً من ضمان توفيرها.

إنى أجعل من رغبة لا تستقر، فى القوة بعد القوة، وهى رغبة لا تهدأ

ولاتتوقف إلا بالموت، ميلا عامًا لدى البشر جميعًا. وليس السبب فى هذا دائمًا أن الإنسان يأمل فى قدر من السرور أكثر مما بلغه، أو أنه لا يمكن أن يقنع بسلطة أكثر اعتدالاً؛ ولكن لأنه لا يستطيع ضمان ما يملكه الآن من القوة ووسائل المعيشة الطيبة إلا بالاستحواذ على المزيد منها[2]».

وعلى ذلك فالحاجة إلى الأمن والتى تبدو متواضعة فى ظاهر الأمر، تعادل حاجة لا تنتهى إلى القوة من كل ضرب، سواء أكانت الثروة، أم المركز، أما الشهرة أما الشرف - أى كل ما يمكن أن يمنع الدمار المحتوم الذى لابد فى النهاية أن يصيب الناس جميعًا. قد تكون الوسيلة محسوسة - وهو ما يدعوه هوبز «الكسب» - أو غير محسوسة - وهو ما يدعوه «المجد» - ولكن القيمة واحدة.

من هذا العرض للدوافع البشرية يسير بالطبع وصف هوبز لحالة الإنسان خارج المجتمع. فكل كائن بشرى لا تحركه سوى اعتبارات تمس أمنه أو قوته هو، ولا أهمية لسواه من البشر إلا بقدر ما يؤثر فى هذا. ولما كان الأفراد متساوين تقريبًا فى القوة والدهاء، فلا يمكن أن يأمن أى منهم، وبما أنه لا توجد سلطة مدنية تنظم سلوكهم فأن حالتهم هى «حرب كل إنسان ضد كل إنسان». وحالة كهذه لا تتفق مع أى نوع من الحضارة؛ فلاوجود لصناعة، ملاحة، زراعة، بناء، فن، أو آداب، وتكون حياة الإنسان «مقفرة، عقيمة، كريهة، بهيمية وقصيرة». و كذلك لا يكون هناك صواب أو خطأ. ولا عدل أو جور، ما دامت قاعدة الحياة هى «لا يملك المرء إلا ما يستطيع الحصول عليه، ويملكه ما دام يستطيع الاحتفاظ به». الظاهر أن هوبز اعتقد أن الحياة بين المتوحشين تقرب فى الحقيقة من هذه الحالة، ولكن دقة الوصف التاريخية لم تكن ذات أهمية بالنسبة إليه، لم يكن غرضه التاريخ وإنما التحليل.

المحافظة المعقولة على الذات

غير أن هوبز لم يقدم حتى الآن سوى نصف تحليله. فالزيادة الوقتية للحيوية

التى هى منبع الرغبة البشرية، وإطالة الحياة بوجه عام. هاتان مسألتان مختلفتان تمامًا. ويقول إن ثمة مبدأين فى الطبيعة البشرية: الرغبة والعقل. فالأولى تدفع الناس إلى أن يأخذوا ما يحتاج إليه الآخرون وبذا تلقى الشقاق فيما بينهم، فى حين يلهمهم العقل أن «يسارعوا بحل يناقض الطبيعة». ليس ما يضيفه العقل دافعًا جديدًا ولكنه قوة تنظيمية أوبعد نظر يصبح به السعى وراء الأمن أكثر فعالية دون أن يتوقف عن اتباع القاعدة العامة بشأن المحافظة على الذات. هناك تملك متسرع يولد العداء؛ وهناك أنانية أقدر على حساب العواقب، تدخل المرء فى المجتمع. لم يكن سم النفس عند هوبز واضحًا كلية بشأن العلاقة بين العقل والغريزة، أو بأن الطريقة التى يؤثر بها الأول فى الأخيرة، وهذا يتبين من استعماله المزدوج المعتاد لكلمة طبيعى. فأحيانًا يكون الطبيعى ما يفعله الإنسان من تلقاء ليظفر بالأمن ويعنى مجرد التملك والعدوان، وأحيانًا يكون ما يحثه العقل على عمله ليحقق نفسه من الأمن ما تسمح به الظروف.

وبسبب التباين الكبير بين هذين المعنيين يستطيع هوبز أن يفرق كما يفعل، بين الحالة السابقة على وجود المجتمع والحالة الاجتماعية. فقبل إنشاء المجتمع يمثل الإنسان الطبيعى على أنه لا يكاد يكون عاقلا. وفى إقامة الدولة وإدارتها يبين قوة خارقة للطبيعة فى تقدير الأمور. ولكى يكن الإنسان اجتماعيًا يجب: أن يكون الأنانى الكامل، والأنانيون الذين من هذا النوع نادرون، والنتيجة تناقض. فلو كان الناس متوحشين وغير اجتماعيين كما يمثلهم فى أول الأمر، لما قدروا أبدًا على إقامة حكومة. ولو كانوا عاقلين بالدرجة الكافية بحيث يقيمون حكومة، لما كانوا أبدًا. ويرجع التناقض إلى حقيقة ما يظهر كأنه أصل المجتمع هو ربط بين جزئين من علم نفس تحليلى، فعن طريق اتفاق سيكولوجى يعالج هوبز موضوع الدوافع كما لو كانت غير عاقلة تمامًا، فى حين أن فى الوقت نفسه يعتمد على العقل من أجل ذلك التنظيم للدوافع الذى هو وحده يجعل المجتمع فى حيز الإمكان. التفرقة خيالية بالطبع، فالطبيعة البشرية ليست بمثل هذا القدر من المعقولية أو اللامعقولية الذى افترضه فيها.

إذاً خامة الطبيعة البشرية وهى الخامة التى يجب بناء مجتمع منها تتكون من عنصرين متعارضين الرغبة البدائية والنفور البدائى اللذين تنشأ منهما جميع البواعث والانفعالات، والعقل الذى يمكن به توجيهها ذكيًا نحوغاية المحافظة على الذات وعلى قوة العقل التنظيمية هذه، يتوقف الانتقال من حالة الوحشية والعزلة إلى حالة الحضارة والاجتماع. وهذا الانتقال يتم وفقًا لقوانين الطبيعة، «ظروف المجتمع أو ظروف السلام البشرى». فهذه القوانين تقرر ما يعمله كائن عاقل من الناحية النظرية لو أنه نظر فى غير ما تحيز إلى علاقاته بالغير من حيث ما لها من تأثيرات على أمنه هو.

وعلى ذلك فقانون الطبيعة هو ما يمليه العقل السليم الذى يعلم الأشياء التى يجب عملها واستبعادها من أجل المحافظة المستمرة على الحياة والأعضاء، بقدر ما هو موجود فنيا[٣].

قانون الطبيعة فكرة أو قاعدة عامة يكتشفها العقل، ليمنع بها المرء من أن يعمل ما فيه دمار حياته، أو ينتزع وسائل المحافظة على الحياة، وأن يستبعد ما يرى أنه فى الامكان عمله من أجل هذه المحافظة على أفضل وجه[٤].

وعلى ذلك لا يزال منبع العمل هو المحافظة على الذات ولكنه يكتسب استنارة بفعل النظرة البعيدة إلى جميع العواقب، وبعد النظر هذا يوفر الشرط الذى يتمكن من الناس بمقتضاه من الاتحاد والتعاون. فقوانين الطبيعة هى المصادرات التى يتم وفقًا لها البناء المعقول للمجتمع فى نظر هوبز. إنها مبادىء الحكمة والأخلاق الاجتماعية فى آن واحد، وبذلك تجعل فى الإمكان الانتقال من دوافع الفعل الفردى السيكولوجية إلى سنن وقيم القانون المتحضر والأخلاق المتحضرة.

يبين ذكر قوانين الطبيعة فى روايات (تقارير) هوبز الثلاث أنه لم يبذل أبداً أى جهد جاد ليهبط بمبادئه إلى الحد الأدنى الذى يتطلبه الغرض الذى يتوخاه. فبرغم قدرته المنطقية التى لاشك فيها، لم يتمكن أبدًا من دقائق التحليل الدقيق. فالقوائم الثلاث (واحدة منها فى كل من المؤلفات التى سلف ذكرها)

متشابهة فى المضمون ولكنها غير متشابهة من ناحية التفاصيل، وكلها تشتمل على قواعد غير ذات أهمية كبيرة، كان يمكن بحثها على أنها مجرد حالات خاصة من قواعد أعم. ليس ثمة حاجة الإضافة فى تفحصها أو فى عقد المقارنة بالتفصيل بين القوائم المختلفة.

من حيث الجوهر فإن جميع قوانين هوبز هى: للسلام والتعاون منفعة بالنسبة إلى المحافظة على الذات أكبر من منفعة العنف والمنافسة العامة، والسلام يتطلب الثقة المتبادلة. فعن طريق قانون طبيعة المرء يجب أن يسعى إلى تحقيق أمنه هو. وإذا وجب أن يبذل هذا المسعى عن طريق جهوده وحدها دون ما مساعدة من أحد، أمكن القول بإن له «حقًا» فى أن تأخذ أو يفعل ما يرى أنه مؤد إلى الغاية. هذا على ما يعترف هوبز، استعمال مجازى تمامًا لكلمة حق، إن ما تعنيه فى الحقيقة هو انتفاء الحق بأى معنى قانونى أو أخلاقى، ولكن يبين النظر الذكى إلى السوائل والغايات «أن كل إنسان ينبغى أن يسعى وراء السلام بقدر ما يأمل فى بلوغه». وكلمة «ينبغى» تعنى فحسب أن أى سبيل آخر يؤدى فى الأجل الطويل. وحين يسلكه الناس جميعًا، إلى القضاء على الأمن المرغوب، ومن ثم يستتبع هذا أنه ينبغى أن يكون الإنسان «راغبًا فى السلام وفى الدفاع عن نفسه، حين يكون الآخرون كذلك أيضًا وبقدر ما يراه لازما، وأن يكون مستعدًا لتأكيد هذا الحق بالنسبة إلى جميع الأشياء، وأن يقنع بذلك القدر من الحرية إزاء الغير الذى يسمح به الآخرين إزاءه». من الناحية العملية فأن كل وزن هذا القانون تحمله الفقرة «حين يكون الآخرون كذلك أيضا» نظرًا لما يسببه من دمار ما تمنحه من حرية للغير إذا لم يمنحوك الشىء نفسه، وبهذا فالشرط الرئيسى للمجتمع هو الثقة المتبادلة والوفاء بالعهود، إذ بدون هذا الشرط لا يمكن التأكد من الإنجاز والأداء، ولكن يجب أن يكون هناك احتمال معقول بأن أشخاصًا آخرين سوف يلتقون بك فوق نفس الأرض.

هذه الحجة تعانى من الضلال الذى لاحظناه الآن فى علم النفس الكامن

وراءها. فهوبز يعزل أولا، وبطريقة قسرية نوعا، ما تنطوى عليه الطبيعة البشرية من صفات تنافسية لا ترحم، لا تتفق مع الثقة المتبادلة. ثم يبين ـ وهو ما لا يخفى بالطبع ـ أن المجتمع مستحيل حسب هذه الشروط، ووضع قوانين الطبيعة طريقة لإصلاح التوازن، ويترتب على ارتباط العاملين طبيعة بشرية قادرة على تكوين مجتمع. لكن يكمن وراء البناء السيكولوجى فرض عن طبيعة المجتمع، على أكبر جانب من الأهمية. فإذا كان كل السلوك البشرى تبعث عليه المصلحة الذاتية الفردية، وجب اعتبار المجتمع وسيلة مؤدية إلى هذه الغاية فحسب. كان هوبز المثل الكامل لمذهب المنفعة والمثل الكامل للمذهب الفردى فى آن واحد. فسلطة الدولة سلطان القانون ليس لهما من مبرر إلا لأنهما يسهمان فى أمن الكائنات البشرية، وليس من سبب معقول للطاعة واحترام السلطة سوى التوقع بأن يسفر هذان عن ميزة تزيد عما تتيحه أضدادهما. يختفى تمامًا الرخاء الاجتماعى بصفته هذه ويحل محله مجموع من مصالح ذاتية مستقلة بعضهاعن بعض، فالمجتمع جسم «مصطنع» فحسب، أى اصطلاح جماعى عن حقيقة أن أفراد البشر يجدون من مصلحة كل منهم تبادل السلع والخدمات.

هذه الفردية الواضحة المعالم هى التى تجعل فلسفة هوبز أكثر النظريات ثورية فى ذلك العصر. وفيما عدا هذا كان دفاعه عن الملكية سطحيًا. كم تمنى «كلارندون» لو أن هوبز لم يولد أبدًا كى يدافع عن تلميذه الملكى بهذا الضرب من الحجة، لأنها تذيب كل ما كانت تستند إليه الملكية من الولاء والتبجيل والميل. إن أسلوبًا عقليًا سليمًا وخاليا من الحماسة يحطم تمامًا عند هوبز ولأول مرة، قوة السنة الموروثة. الدولة وحش ولكن ما من إنسان يجب أن يحترم وحشا. إنها ترد إلى منفعة، وصالحة بسبب ما تعمله، ولكنها فحسب خادمة أمن الفرد. وفى هذه الحجة لخص هوبز فكرة عن الطبيعة البشرية نتجت من قرنين من الانحلال فى المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية المألوفة. وفضلا عن هذا أدرك الروح التى سوف تبعث الحياة فى التفكير الاجتماعى لقرنين على الأقل بعد ذلك، روح التقييد أو التدخل.

لما كان المجتمع يعتمد على الثقة المتبادلة، فالواضح أن تكون الخطوة التالية توضيح كيف يكون هذا ممكنا بدرجة معقولة، وهذا ينقل هوبز إلى نظريته فى السيادة. بسبب عدم ميل الناس إلى الاجتماع، لا يكون ثمة أمل فى أن نتوقع منهم أن يتفقوا تلقائيًا على أن يحترم كل منهم حقوق الآخر، وإذا لم يفعلوا ذلك كلهم فمن غير المعقول أن يستغنى أى منهم عن المعونة الذاتية. ولايمكن أن نتوقع بشكل معقول تنفيذ العهود إلا إذا كانت هناك حكومة قادرة على معاقبة عدم التنفيذ.

العهود بغير السيف ليست سوى ألفاظ، ولا تملك قوة على توفير الأمن للمرء على الإطلاق[٥]. وروابط الكلمات أضعف من أن تلجم طموح الناس وجشعهم وغضبهم وغير ذلك من العواطف الجامحة، دون خوف من قوة قادرة على القمع[٦].

يتوقف الأمن على وجود حكومة تملك القدرة على حفظ السلام وتطبيق العقوبات التى يحتاج إليها للحد من ميول الإنسان اللاجتماعية والموجودة فيه بالفطرة. والدافع الفعال الذى يحمل الناس على الاجتماع هو الخوف من العقاب ولا يمتد سلطان القانون إلا بالقدر الذى يصل إليه تنفيذه. أما مبلغ علاقة هذا الدافع بمعقولية تنفيذ العهود فأمر غير واضح تمامًا. والظاهر أن هوبز كان يعنى أن العقل يوفر أساسًا كافيًا يقوم عليه التوافق المتبادل ولكنه أضعف من أن يعوض جشع الناس بصفتهم الجماعية. ومن حيث المضمون ترقى هذه النظرية إلى درجة ربط الحكم بالقوة، على الأقل يجب أن تكون القوة موجودة فى الخلفية سواء استخدمت أو لم تستخدم.

ولتبرير القوة احتفظ هوبز بالحيلة القديمة عن العقد، وإن حرص على أن يستبعد ما يعنى أن العقد ملزم للحاكم. لقد وصفه على أن عهد بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن المساعدة الذاتية ويخضعون لحاكم. وقرر الأمر على النحو التالى:

إنى أخول وأتنازل عن حقى فى أن أحكم نفسى، لهذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، بشرط أن تتخلى له عن حقك وأن تخوله ما يقوم به من أفعال وذلك بالطريقة نفسها.. هذا هو جيل الوحش العظيم، أو الأحرى (على سبيل المزيد من الاحترام فى القول) جيل ذلك الإله الفانى الذين ندين له فى ظل الإله الخالد بسلامنا ودفاعنا[٧].

ولما كان «الحق» المتنازل عنه هو مجرد استخدام القوة الطبيعية، وكانت «العهود بغير السيف ليست سوى ألفاظ» فلا يكون هذا عقدًا إلا كأسلوب فى التعبير فحسب. إنه بالمعنى الصحيح خرافة منطقية تعوض بما فى سيكولوجية الإنسان من الخرافة المضادة للاجتماع. لا شك أن ساعدته على أن ينقل فكرة الالتزام الأخلاقى إلى العلاقات الاجتماعية، وهذا أضاف إلى حجته قدرًا طيبًا من المعقولية الظاهرية. فهو بالمعنى الدقيق يقول وحسب، إنه لكى يتعاون الناس يجب أن يفعلوا ما ينفرون من فعله، وإلا تعرضوا لعواقب، كراهيتهم لها أعظم. ليس ثمة معنى آخر يكون هناك بمقتضاه أى التزام من الناحية المنطقية فى مذهب هوبز.

ويمكن تقرير فكر هوبز عن هذه النقطة، وربما بصورة أدق، بأن نستخدم المفهوم القانونى من مشاركة بدلا من عقد، على غرار ما فعل فى كتابه «المواطنون»[٨]. فهو يحاج لأنه لا يمكن أن يكون لمجرد جمع من الناس حقوق ولايمكن أن يتصرفوا؛ إن الذين يستطيعون أن يفعلوا هذا هم الرجال الفرديون، وهذه نتيجة يستتبعها افتراض أن أية هيئة جماعية هى مصطنعة فحسب. ومن ثم فالقول بأن هيئة من الناس تتصرف بصورة جماعية، يعنى فى الحقيقة أن فردًا ما يعمل باسم المجموعة كلها باعتباره وكيلها المفوض أو ممثلها. فإذا لم يوجد مثل هذا الوكيل فلن يكون للهيئة وجود جماعى أيا كان. ومن هنا يؤكد هوبز بمنطق كامل إذا سلمت بمقدمته المنطقية، إن «الاتحاد» لا الرضا هو الذى يصنع مؤسسة، وإن الاتحاد يعنى خضوع إرادات الكل لإرادة الواحد. فالمؤسسة

ليست فى الواقع هيئة جماعية على الإطلاق ولكنها شخص واحد، هو رئيسها أو مديرها الذى يتعين قبول إرادته نيابة عن إرادة جميع أعضائها. وهذا يستتبع بالطبع أن المجتمع مجرد خرافة. من الناحية الظاهرة يمكن أن يعنى الحاكم فقط لأنه إذا لم يكن هناك حاكم فلن يكون هناك مجتمع. ويطبق هوبز هذه النظرية باستمرار على جميع المؤسسات. وفى رأيه أن أية نظرية أخرى تجعلها «مراقب دنيا من الكومنولث»، «مثل ديدان فى أحشاء إنسان طبيعى». الدولة فريدة فقط فى أن ليس فوقها رئيس أعلى بينما توجد المؤسسات الأخرى بإذن منها.

استنباطات من المؤسسة الخيالية

هذه الفكرة عن المادة تستتبع بعضا من أهم النتائج المميزة لهوبز. إن أية تفرقة بين المجتمع والدولة مجرد خلط. ويصدق الأمر نفسه على أية تفرقة بين الدولة وحكومتها. فإذا لم تكن هناك حكومة ظاهرة ـ أفراد لهم القدرة على تنفيذ إرادتهم ـ فلن تكون هناك دولة ولا مجتمع، ولكن يكون هناك بالمعنى الحرفى حشد من الناس «بغير رأس». وإنهم لقلة من الكتاب أولئك الذين استمروا يعتنقون هذا الرأى على نحو ما فعل هوبز. ونستتبع الفكرة أيضًا أن أية تفرقة بين القانون والأخلاق خلط. ذلك أن ليس للمجتمع سوى صوت واحد يتكلم به وإرادة واحدة يستطيع فرضها، تلك هى إرادة الحاكم الذى يجعله مجتمعًا.

ولقد أحسن هوبز جدًا إذ يدعو هذا الحاكم الذى يتحدث عنه «إلهًا فانيًا» ويجمع فى يديه السيف والصولجان.

وهذه النظرية عن الهيئات المتحدة تكمن أيضًا فى جذور مذهب الحكم المطلق عند هوبز. فعنده ليس ثمة خيار إلا بين السلطة المطلقة والفوضى الكاملة، بين حاكم قادر وعدم وجود مجتمع أيا كان. ذلك أنه لا وجود لكيان اجتماعى إلا عن

طريق السلطات التى ينشئها، وليس لأعضائه حقوق إلا بطريق التفويض. ومن ثم يجب أن تتركز فى الحاكم كل السلطة الاجتماعية. والقوانين والأخلاق هى إرادته فحسب، وسلطانه غير محدود أو لا تحد منه سوى قدرته، وذلك لسبب طيب هو أنه لا وجود لسلطان آخر إلا بإذنه. وواضح أيضاً أن السيادة لاتقبل الانقسام والتحويل. ذلك أنه إما أن يكون سلطانه معترفاً به وتوجد دولة أو لا يكون معترفاً به وتوجد فوضى. وجميع سلطات الحكم الضرورية كامنة فى الحاكم، مثل التشريع وإقامة العدل واستخدام القوة وتنظيم هيئات الحكم الأدنى مرتبة. وأعفى هوبز السيادة تماماً من القيود التى تركها بودان قائمة بغير ترابط، ولكن عناصر التفكك عنده لا علاقة لها بالفوارق الطفيفة فى السلطة السياسية الفعلية. كانت حجته تحليلا منطقياً بحتاً.

وثمة جانب من نظرية هوبز فى السلطة ذات السيادة وضع عليها تأكيداً أقل ولكنه لم يكن غافلا عنه. فلأغراض الجدل شدد على حقيقة أنه لا يمكن تبرير المقاومة للسلطة لأن التبرير يتطلب موافقة السلطة نفسها. غير أن هذا يستتبع كذلك أن المقاومة سوف تقع فى الحقيقة حينما يخفق الحكم فى توفير الأمن الذى هو السبب الوحيد فى خضوع الرعايا. فالحجة الوحيدة فى تأييد الحكم هى أنه فى الحقيقة يحكم. ومن ثم إذا نجحت المقاومة وفقد الحاكم سلطته فأنه لا يعود، بصورة آلية، حاكماً ولا يعود رعاياه رعايا. وعندئذ يلجأون إلى مواردهم الفردية لحماية أنفسهم وقد يمنحون طاعتهم وبحق، لحاكم جديد يستطيع حمايتهم. لم يكن فى نظرية هوبز مجال لأى ادعاء بالشرعية بدون السلطة، وهذا ما أغضب الملكيين. وهذه النتيجة المترتبة على نظريته واردة بأكبر قدر من الوضوح فى «الوحش» وهو الوحيد من كتبه فى السياسة الذى كتب بعد إعدام شارل وعندما «خطر بذهن» هوبز «أن يلزم داره» على حد قول كلارندون. ولكنه كان فى جميع الأوقات معنى واضحاً تماماً تنم عن مبادئه وسبق أن أشار إليها فى كتابه «المواطنون». على أساس مبدأ المنفعة يكون الحكم - أى حكم - أفضل من الفوضى. وكان يظن أن الأقرب إلى الاحتمال أن يكون الحكم الملكى أكثر

فعالية من أى نوع آخر، ولكن النظرية تصدق كذلك على أن حكم المحافظة على السلام والنظام، وعلى ذلك لم يلق المفكرون الذين جاءوا بعده، صعوبة فى تطبيقها على شكل من الحكم، جمهورى أو برلمانى.

ولما كان الحكم ينحصر أساسًا فى وجود سلطة مطلقة، فهذا يستتبع عند هوبز شأنه عند بودان أن الاختلاف بين أشكال الحكم ينحصر فى مكمن السيادة فقط. ليست هناك أشكال مشوهة من الحكم؛ فالناس يربطون الانحراف بمصطلحات من قبيل الطغيان أو حكم الأقلية لا لسبب سوى أنهم يكرهون ممارسة سلطة، تمامًا كما يستخدمون مصطلحات تنم عن الموافقة، مثل الملكية، أو الديموقراطية، إذا أحبوا أيا منهما. هناك بالتأكيد سلطة مطلقة فى مكان ما فى كل حكم، والسؤال هو: من يملكها؟ وللسبب نفسه ليس هناك حكم مختلط ولا حكم محدود، نظرًا لأن السلطة المطلقة لا تقبل الانقسام. لابد أن يكون لشخص ما القرار الأخير. وكل من له ها القرار ويستطيع تنفيذه، يملك سلطة مطلقة. لعل الأدب السياسى لا يتضمن ما يوضح بصورة كاملة عجز شخص يؤمن بمذهب المنفعة عن الدخول فى روح عصر ثورى، من هذه الفصول التى يؤكد فيها هوبز أن جميع الحكومات التى تحافظ على النظام متشابهة فى النهاية. كان التطلع إلى مزيد من العدل والحق يبدو فى نظره اضطرابًا فكريًا وحسب، وكانت كراهية الطغيان تبدو فى نظره مجرد نفور من ممارسة معينة للسلطة، وكان التحمس للحرية يبدو بالنسبة إليه إما تبخرًا عاطفيا وإما نفاقًا صريحًا. إن وصف هوبز للحروب الأهلية فى الحوار المعروف باسم البهيموت أو «فرس البحر» Behemoth يجعلها مزيجًا غريبًا من الشر والغباء، ولا علاقة لوضع مذهبه السياسى بفهم الطبيعة البشرية فى السياسة.

ليس ثمة سوى خطوة واحدة للانتقال من نظرية السيادة إلى نظرية القانون المدنى. فالقانون بالمعنى الصحيح للكلمة هو أمر ذلك الشخص... الذى يتضمن الأمر الذى يصدره سبب الطاعة»(٩). وهو «بالنسبة إلى كل فرد من الرعية تلك القواعد التى أمرته الكومنولث شفاهة أو كتابة أو بأية علامة كافية أخرى عن

الإرادة، أن يستخدمها للتفرقة بين الصواب والخطأ[١٠]. وقد حرص على أن يوضح أن هذا التعريف يميز بشدة القانون المدنى فى الطبيعى، لأن الأول أمر يدعمه التنفيذ فى حين أن الآخر من إملاء العقل. فقانون الطبيعة قانون بمعنى مجازى فقط؛ لأن جوهر القانون المدنى هو جانب الأمر أو القمع فيه. ويوضح هوبز أن هذا هو الخلط فى موقف كل من أنصار البرلمان ورجال القانون العام مثل كوك. فالأولون يتخيلون أن ثمة فضيلة ما فى رضاء هيئة تمثيلية. ويتخيل الأخيرون أن ثمة صحة فى العرف. والحقيقة أن السلطة التى تتولى التنفيذ هى التى تجعل الأمر ملزمًا، والقانون هو قانون من يملك السلطة. قد يسمح باستمرار بقاء العرب، ولكن رضاه الصريح هو الذى يضفى على العرف قوة القانون. ومن السخف بصورة مزدوجة، خرافة كوك عن أن للقانون العام سببًا خاصًا به. وكذلك قد يستشير الحاكم البرلمان أو يسمح له بوضع التشريعات ولكن التنفيذ هو الذى يجعل منها قانونًا. ويفترض هوبز أن التنفيذ يحدث باسم الملك، ولكن ليس فى نظريته ما يتعارض مع سيادة البرلمان بشرط أن تستطيع تلك الهيئة وضع القانون ومراقبة تطبيقه وتنفيذه. لقد أخطأ هوبز إذ ظن أنه يستطيع أن يدعم الملكية المطلقة ولكنه لم يخطىء فى اعتقاده أن السلطة ذات الطابع المركزى بشكل ما، سوف تكون علامة رئيسية للدول الحديثة.

ولما كانت القوانين تقرر فقط المبادئ المعقولة التى يمكن أن تقام عليها دولة، لهذا فهى ليست قيودًا على سلطة الحاكم وتبدو حجة هوبز كأنها مغالطة. ولكن وراءها سببًا. فهو يقول إنه ما فى قانون مدنى يمكن أبدًا أن يكون مناقضًا لقانون الطبيعة. قد تكون الملكية حقًا طبيعيًا ولكن القانون المدنى يعرف الملكية، وإذا قضى على حق معين فإنه فقط عن أن يكون مليكة، وبذلك لا يعود يدرج تحت عنوان قانون الطبيعة. إن الذى يقيد الحاكم ليس قانون الطبيعة ولكنه قوة رعاياه. فالحاكم الذى يتحدث عنه هوبز تواجهه حالة ولا تواجهه نظرية، ولكن لا يمكن أن يكون هناك تقييد للقانون المدنى فى ميدان هذا القانون. لقد زالت كلية فكرة «بودان» عن قانون دستورى يحد من اختصاص الحاكم.

وتصل نظرية هوبز في السيادة بعملية إخضاع الكنيسة للسلطة المدنية إلى نهايتها، وهي العملية التي بدئت عندما أوصل مارسيليو بادواء الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية إلى نتيجته المنطقية. بالنسبة إلى رجل يؤمن بالمادية مثل هوبز، تصبح الروحية مجرد شبح، أي من وحي الخيال. هو لا ينكر وجود شيء مثل الوحي أو الحقائق الروحية، ولكنه صريح واضح في أنه لاشيء يقال بشأنها.

ذلك أنه بخفايا ديننا كما هو الشأن بالنسبة إلى أقراص الدواء للمرضى التي إذا ابتلعت بكاملها كانت لها فضيلة الشفاء، ولكنها إذا مضغت فالغالب أن تلفظ ثانية دون أن يكن لها تأثير(١١).

كان يعتبر نفس الاعتقاد في الجواهر غير المادية خطأ رئيسيًا مستمدًا من أرسطو وروجه رجال الدين لما فيه منفعتهم هم، وهو الجانب الميتافيزيقي من ذل الخطأ الرئيسي الآخر، أي الاعتقاد بأن الكنيسة هي مملكة الرب ولذلك منحت سلطة خلاف سلطة الدولة. لا يزال هوبز يتظاهر بأن الاعتقاد لا يمكن فرضه ولكن التصريح به عمل سافر، ولذلك يدخل في نطاق القانون. ليس لحرية الاعتقاد مفعول تمامًا إلى النتائج الخارجية. فكل المراعاة للاعتقاد واعتناقه، وشريعة الكتب الدينية. والعقيدة، وحكومة الكنيسة، كل هذه إن كانت لها أية سلطة فهي سلطة مخولة لها من جانب الحاكم. ونظرًا لعدم وجود مستوى موضوعي للحقيقة الدينية، وجب أن يكون تقرير أي معتقد أو شكل من العبادة، فلا من أعمال الإرادة السيادية.

وعلى ذلك فالكنيسة عند هوبز مؤسسة فحسب، وعلى غرار أية مؤسسة يجب أن يكون لها رأس، والرأس هو الحاكم. إنها مجموعة من الناس اتحدوا في شخص حاكم واحد ولذلك لا يمكن تمييزها عن الكومنولث نفسه. فالحكم الزمني والروحي متماثلان. ولا يزال هوبز يعتقد مثل مارسيليو أن من واجب

الكنيسة أن تعلم. ولكنه يضيف أن أي تعليم لا يكون مشروعًا إذا رخص به الحاكم، وقرار الحرمان أو أية عقوبة كنسية أخرى إنما توقعه سلطة الحاكم. وإذًا فالواضح - بالقدر الكافي وكما يستنتج هوبز - أنه لا يمكن وجود أي صراع بين القانون الإلهي والقانون البشري. فالدين بأي معنى له شأنه، يخضع تمامًا لسلطان القانون والحكم. من السهل أن يخمن المرء أن الدين لم يكن مسألة ذات أهمية حيوية في تجربة هوبز. كان يعزو إليه أهمية أخلاقية دونها عند مكيافللي. فالرغبة في حرية الضمير، كالرغبة في الحرية السياسية، يبدو أنها تجلت في ذهنه كدليل فحسب على الاضطراب الفكري، ولابد أنه كان يجهل قوة معتقد ديني صحيح. وفي الوقت نفسه ظلت المسائل الكنسية بارزة إلى حد بعيد جدًا في نظرته السياسية، وخص لها ما يقرب من نصف «الوحش». ومن هذه الناحية لابد أن الفكر الإنجليزي تحرك بسرعة فيما بين عام ١٦٥٠ ونهاية القرن. وعندما كتب لوك بعد ذلك بأربعين عامًا، كان في وسعه أن يفترض فصلا بين المسائل السياسية والدينية، أبعد بكثير مما تخيل هوبز.

فردية هوبز

إن فلسفة هوبز السياسية هي أروع بنيان لا يحتمل المقارنة. أنتجته فترة الحروب الأهلية الإنجليزية. وهي مشهورة أساسًا بوضوح الحجة المنطقي والاتساق الذي يلازمها منذ الفروض التي بدأت منها هذه الحجة. ولم تكن بأي معنى نتاج المشاهدة السياسية الواقعية. فالدوافع الفعلية التي تحرك الناس في الحياة المدنية كانت في نظر هوبز غامضة إلى حد بعيد، وغالبًا ما كان تفسيره لشخصيات معاصريه باعثًا على السخرية. ولم يتصور علم النفس على أنه نتاج المشاهدة. فهو لم يكن وصفًا للرجال على ما هم عليه بقدر ما كان إيضاحًا لما يجب أن يكونوا عليه في ضوء المبادئ العامة. وهذا ما كان العلم يعنيه بالنسبة إلى هوبز - تركيب معقول للمركب عن طريق البسيط، كما تمثله الهندسة. وكان التقدير الناتج للحكم علمانيًا كلية وقائمة على أساس المنفعة تمامًا. وتنحصر

قيمته فيما يعمله فقط، ولكن ما كان البديل هو الفوضى فلا يمكن الشك فيما سوف يختاره من يعتنق مبدأ المنفعة. ولم يكن وراء الاختيار إلا القليل من العاطفة. فمزايا الحكم ملموسة ويجب أن تؤول بصورة محسوسة إلى الأفراد، فى صورة سلام ودعة وأمن للأشخاص والملكية. وهذا هو الأساس الوحيد الذى يقوم عليه تبرير الحكم أو حتى وجوده. فالخير العام، شأنه شأن الإرادة العامة، هو من وحى الخيال؛ هناك أفراد فحسب يرغبون فى أن يعيشوا وينعموا بالحماية لوسائل الحياة.

هذه الفردية هى العنصر الحديث تمامًا فى كتابات هوبز والاحترام الذى ظفر به بأكبر قدر من الوضوح، من جانب العصر التالى. فبعد هوبز بقرنين بدت المصلحة الذاتية فى نظر معظم المفكرين دافعًا أشد وضوحًا من التنزه عن الغرض، وبدت المصلحة الذاتية المستنيرة علاجًا للأدواء الاجتماعية أكثر قابلية للاستخدام من أى شكل من العمل الجماعى. وسلطة الحاكم المطلقة - وهى نظرية يرتبط بها اسم هوبز بوجه أعم - كانت حقًا المكمل الضرورى لفرديته. فيما عدا أن يكون هناك رئيس ظاهر يقدم له الناس الطاعة ويستطيع فرضها إذا دعت الضرورة، فإن هناك بشرًا فرديين فقط، كل منهم تحركه مصالحه الخاصة. ليس ثمة مكان وسط بين البشرية ككوم رملى من كائنات منفصلة، وبين الدولة كقوة خارجية تحافظ على تماسكها بصورة معرضة للتهديد، وذلك عن طريق العقوبات التى تكمل بها الدوافع الفردية. تختفى كل الأنواع المختلفة من الجمعيات أو يسمح بها بعين الريبة وعلى مضض على أنها تحمل تهديدًا لسلطة الدولة. إنها نظرية طبيعية بالنسبة إلى عصر رأى تحطم مثل هذا العدد الوفير من الجمعيات التقليدية ومؤسسات الحياة الاقتصادية والدينية. ورأى فوق كل شيء ظهور دولة قوية أصبح نشاطها المميز لها وضع القانون. وهذه الاتجاهات - زيادة السلطة القانونية والاعتراف بالمصلحة الذاتية على أنها الدافع المسيطر فى الحياة - كانت أوسع الاتجاهات انتشارًا فى الأزمنة الحديثة. أما أن هوبز جعلها مقدمات مذهبه المنطقية وتابعها بمنطق لا يرحم فهذا هو القياس الصحيح لفراسته الفلسفية وعظمته كمفكر سياسى.

هوامش الفصل الثالث والعشرون:

(١) نشرت مقالتين لهوبز ربما بدون موافقته، وذلك فى عام ١٦٥٠ وتكتبهما كتبتا عام ١٦٤٠ تحت عنوان Human Nature و De corpore politico قد نشر ف... تونيز المؤلف بأكمله تحت عنوان Elements of Law Natural and Politic عام ١٨٨٩؛ الطبعة الثانية عام ١٩٢٨، كما نشر كتاب De cive باللغة اللاتينية عام ١٦٤٢؛ الطبعة الثانية ١٦٤٧، الطبعة الإنجليزية عام ١٦٥١. ونشر «الوحش Leviathan» عام ١٦٥١.

(٢) Leviathan, ch. 11.

(٣) De cive, ch. 2, 1; English Works (ed. by Molesworth), Vol. II, p. 16.

(٤) Leviathan, ch. 14.

(٥) Leviathan، الفصل ١٧.

(٦) شرحه، الفصل ١٤.

(٧) المصدر السابق، الفصل ١٧.

(٨) الفصلان ٥، ٦.

(٩) De cive, ch. 14, 1.

(١٠) الوحش، الفصل ٢٦.

(١١) المصدر السابق، الفصل ٢٢.

(مراجع مختارة)

Hobbes And His Critics: A Study in Seventteenh Cerntury Constitutionalsim. By John Bowle. New York, 1952.

Thomas Hobbe's Mechanical Conception of Nature. By Frithof Brandt London, 1928.

Thomas Hobbes as Philsospher, Publicist, and Man of Letters. By george. E.G. Gatlin Oxford, 1922.

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Ed. by F.J. C. Hearnshaw. London, 1926. Ch. 7.

Hobbes. By John Laird. London 1934.

"Hobbes and Hobbism". By Sterling Lamprecht. Inthe Am. Pol Sci. Rev., Vol. XXXIV (1940), p. 31.

Hobbes. By Richard Peters. Baltimore 1956.

Hobbes. By Sir Leslie Stephen. Lonodn, 1904.

The Political Phiolosophy of Hobbes. Its Basis and Its Gensis. By Leo Strauss.

Eng. trans. from the German manuscript by Elsa M. Sinclair. Oxford, 1936.

Thomas Hobbes, der Mann und der Denker,. By Ferdlinand Thonnies. 2nd ed. Stuttgart, 1922.

The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation. By Howard Warrender. Oxford, 1957.

الفصل الرابع والعشرون
الراديكاليون والشيوعيون

ينتمي فكر هوبز السياسي في جوهره إلى دائرة المعرفة أو العلم، وبرغم أن المراد منه التأثير في سير الأحداث لصالح الملكيين، إلا أن ما كان له من أثر من هذا النوع كان يسيراً أو معدومًا؛ وباعتباره مذيبًا لأنواع الولاء التقليدى وعرضًا للأنانية المستنيرة، أسهم على المدى الطويل في ظهور ليبرالية أشد تطرفًا (راديكالية) من أى ليبرالية في حدود السياسة العملية في القرن السابع عشر. وفي الوقت نفسه يمكن أن نرى في الديمقراطية الشعبية اليسارية التي ظهرت خلال الحروب الأهلية، شيئًا من المذهب الفردى الراديكالي الذى استخدمه هوبز كمصادرة فلسفية. لم يكن السبب في هذا بالطبع أن الراديكاليين تعلموا من هوبز، ولكن كلا الطرفين كان معنيًا بالتغيير الاجتماعي والفكرى الذى ارتفع فوق مستوى الأحزاب والمصالح العاجلة. كان حل المؤسسات التقليدية وما ولده من ضغط اقتصادي، حقائق لا نظريات. لقد حول هوبز الأثرة إلى مصادرة تقوم عليها فلسفة اجتماعية. ولكن الظروف التي جعلت الفردية وجهة نظر لا مهرب منها، ظروف كانت قائمة بما لها من حق في هذا. فالاعتقاد بأن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا يبررهما إلا كونها تحمي المصالح الفردية وتحافظ على الحقوق الفردية، هذا الاعتقاد برز تحت ضغط الظروف التي أصبحت أولا ذات

تأثير فعال فى إنجلترا فى منتصف القرن السابع عشر، ولكنها ثبتت أيضاً وأصبحت أشد فعالية فى القرنين التاليين.

لم يكن الدور الذى لعبه النقاش الشعبى فى الحروب الأهلية الإنجليزية أقل جوانبها أهمية وشأنًا. فهى تبين أول ظهور للرأى العام باعتباره عاملاً مهمًا فى السياسة. كان حجم الكتابات الجدلية العرضية ضخمًا فوق كثيرًا مثيله الذى أسفرت عنه الحروب الدينية الفرنسية وإن لم يكن الأخير صغيرًا(1).. وكان معظم هذا النقاش وبمعنى واسع، فلسفيًا، وتناول على الأقل الأفكار العامة - اللاهوتية والدينية والأخلاقية - وتطبيقها على الحكم. فقد كشف عن المساوئ، وناقش الدستور، وأدلى بالحجج المؤيدة والمعارضة للتسامح الدينى، وهاجم أو دافع عن حكومة الكنيسة وبحث علاقتها بالسلطة المدنية، وطالب بكل شكل من أشكال الحرية المدنيـة أو أنكره، واقـتـرح فى وقت أو آخـر مـعظم الأسـاليب السياسية التى جربتها الحكومات الديموقراطية منذ ذلك الوقت. هذا النقاش على صورة المنشورات، كان أول تجربة كبيرة فى التربية السياسية الشعبية، تستخدم المطبعة كجهاز الحكم عن طريق النقاش. ومهما تكن الأفكار غامضة أو تفتقر إلى التمسك المنتظم، فقد استخدمت على الأقل لتشيع فى حياة جمهور الناس السياسية قدرًا من التوجيه الذكى. فالأفكار والتطلعات التى انتشرت فى صفوف أعداد كبيرة من الإنجليز، لم يقتصر أهميتها على النتائج التى استطاعت تحقيقها على الفور.

من بين حركات الفكر السياسى الشعبى هذه، لم تكن هناك حركة أشد إثارة للاهتمام أو أكثر أهمية من الراديكالية الديموقراطية التى ظهرت عند المجموعة المعروفة باسم أنصار المساواة Levellers. من ناحية الدين كانوا يندرجون فى صفوف المستقلين، وعلى غرار هذه الطائفة بوجه عام، كانوا يحبذون التسامح الدينى ويعارضون أى شكل أسقفى أو مشيخى لحكم الكنيسة. وبرغم أن الجماعة لم تكن ثابتة وكانت محدودة جدًا من ناحية تكوينها، إلا أنها كونت لوقت

قصير فيما بين عامى ١٦٤٧، ١٦٥٠ شيئًا شبيهًا بحزب سياسى حقيقى لديه فكرة مقررة عن الأهداف السياسية التى تتوخاها «الثورة»، ومشروع لإعادة تسوية الدستور وفق خطوط ليبرالية تعتمد على مجموعة معرفة تعريفًا طيبًا، من المعتقدات السياسية الشائعة. أخفقت الجماعة فى كل أغراضها ولكنها كانت تمثل بوضوح عجيب أساليب الفكر والجدل التى سوف تميز الليبرالية الثورية فى القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر. ورسمت بصورة قاطعة نوعًا، الخطوط التى تفصل بين ليبرالية الطبقات الأقل امتيازًا من الناحية الاقتصادية وليبرالية الأغنياء المحافظة أو مذهبهم الحر.

وفى الوقت نفسه ظهرت فى صفوف الثوريين مجموعة أخرى هى الحفارون Diggers الذين أطلقوا على أنفسهم أحيانًا اسم أنصار المساواة الحقة The True Levellers ولم يتميزوا فى ذلك الوقت بشكل واضح جدًا عن المجموعة الأكبر منهم عددًا. من الناحية العددية لم يكن يعتد تمامًا بالحفارين، وجاءت جميع بياناتهم المكتوبة أو جميعها تقريبا من قلم رجل واحد هو «جيرارد وينستانلى» لكن يبدو أنهم من حيث الغرض والنظرة، كانوا مختلفين تمامًا عن الجماعة التى تفوقهم عددًا. ذلك أنه بينما كان أنصار المساواة مبكرًا عن ديموقراطية راديكالية تعتنقها الطبقة الوسطى وذات أهداف سياسية، فالأسهل تصنيف الحفارين على أنهم بداية الشيوعية الطوبائية أى الخيالية نظرًا لأنهم اعتبروا الإصلاح السياسى سطحيًا إلا إذا استطاع تصحيح ما ينطوى عليه النظام الاقتصادى من ضروب التفاوت. ويبدو أن أنصار المساواة خرجوا بصفة خاصة من الفريق الأقل ثراء من الطبقة الوسطى فى حين أنه ربما كان الحفارون من أعضاء الطبقة التى هبط بها الضيق الاقتصادى إلى صفوف المعدمين. وعلى أية حال يقول وينستانلى إنه أصيب بالإفلاس فى النشاط التجارى بسبب «فن الغش فى الشراء والبيع» يمكن اعتبار الحفارين على أنهم يمثلون أول ظهور لفلسفة اجتماعية بروليتارية. والغرض من الفصل الحالى تفحص هذين الطرازين من الراديكالية فى أوائل عهدها.

سارت حركة الدعوة إلى المساواة مجراها خلال فترة زمنية محدودة نوعًا وارتبطت بمظهر معين من الحروب الأهلية ساعد على تحديد أغراضها كحزب. كان نجاح حملة كرومويل ضد شارل قد خلق بنهاية عام ١٦٤٦ مثلثا سياسيًا تعين أن تخرج منه تسوية للثورة. فالملك الذى هزم ولكن لم يتحطم، كان ما يزال فى وسعه أن يمل فى أن يبث الشقاق فى الشيع المتعددة التى يتكون منها أعداؤه. والبرلمان - وقد أفزعه قليلا النجاح الذى أحرزه وتردد بشأن ما يفعله بسيادته التى ظفر بها حديثًا - كان تحت زعامة أكثر إهتمامًا بإقامة النظام المشيخى منها بتنفيذ أى مشروع معين للإصلاح السياسى. وأخيرًا، وهو الأهم، فجيش كرومويل الذى أحرز النصر لم تكن لديه نية السماح للملك أو المشيخيين أن يقتطفوا الثمار. وفى لعبة الدبلوماسية المتقلبة وهى اللعبة التى جاءت فى أعقاب ذلك، لعب شارل من أجل نشوب حرب أهلية جديدة، ولعب البرلمان ليتخلص من الجيش وليكون حرًا فى تصرفه. ولم يكن فى وسع الجيش وهو الوحيد الذى يملك أية قوة حقيقية، أن يضع حدًا للاضطراب فى أية لحظة كما فعل بعد ذلك بثلاث سنوات، ولكن الزعيمين كرومويل وزوج ابنته إيرتون، كانا يستشعران نفورًا مخلصًا من الدكتاتورية العسكرية وساورهما شك عميق بشأن أفضل الطرق لإضفاء شكل دستورى على الثورة. وقد كانا من التردد بحيث عرضا نفسيهما فى عام ١٦٤٧ لخطر وقوع تمرد فى الجيش، أما عامة الجند وكانوا على بينة من أن الملك أو البرلمان لا يمكن الثقة بهما، فقد تملكهم الخوف من أن يبيع كرومويل أيضًا بثمن بخس الإصلاحات التى كانوا يأملونها من الثورة. فى ظل هذه الظروف ظهر أنصار المساواة، أولا كحزب راديكالى فى صفوف الجنود العاديين، الساخطين على خطة الإصلاح الحذرة والمحافظة التى أعلنها ضباطهم، والمدافعين عن برنامجهم المتطرف الذى يتضمن النتائج التى يتعين أن تحققها الثورة.

وبصورة تلقائية تمامًا ظهرت إلى الوجود لجان، في فرق الجيش، تشبه بشكل غريب المجالس (السوفييتات) التي ظهرت في الجيش الروسي عام ١٩١٧ وطالبت هذه اللجان بنصيب في رسم السياسات التي يجب انتاجها. ومن حسن الحظ أنه جرى الاحتفاظ ببيان يسجل كلمة فكلمة المناقشات التي دارت بعد ذلك في مجلس الجيش بين ممثلي الضباط بقيادة كرومويل وإيرتون، وممثلي الفرق الذين كانوا يحظون على ما يظهر بالعطف والتأييد من جانب عدد قليل جدًا من كبار الضباط[٢]. وقبل وبعد هذه الواقعة في الجيش ظهر عدد من الكراسات كتبها بوجه خاص زعماء حزب المساواة، جون ليلبيرن ورتشارد أوفرتن، توضح كلا من أهدافهم العملية والفلسفة السياسية التي يعملون على أساسها[٣].

وكانت المساجلات التي دارت في مجلس الجيش مثيرة للاهتمام وجلية بصورة غريبة لأنها تعيد إلى الحياة محادثات فعلية انتهت منذ ثلاثة قرون تقريبًا. إنها تسمح بلمحة نلقي على عقول مجموعة من إنجليز في مركز وضيع من صغار التجار وأرباب الحرف والفلاحين الذين تكن منهم الجنود العاديون في جيش كرومويل، وهي تبين ما حسب هؤلاء أنهم يحاربون من أجله. والصدام الحتمي بين أفكارهم وأفكار الطبقات الموسرة التي يمثلها ضباطهم. كان خطر تمرد خطير حقيقيًا. وفي نوفمبر من عام ١٦٤٧ تحرك كرومويل بسرعة وعنف لإعادة النظام وسرعان ما صمم بعد ذلك وعلى مسئوليته على ألا يجرى مفاوضات أخرى مع شارل. وكان لهذا القرار أثر بعيد في استعادة ثقة المجموعة الرئيسية بالجيش. وفي الشطر الأخير من عام ١٦٤٨ عاد أنصار المساواة إلى الظهور كحزب مدني ولكن أهميتهم انتهت عندما التزم الضباط بصفة قاطعة بسياسة قمع في النصف الأولى من عام ١٦٤٩.

كان جون ليلبيرن زعيم أنصار المساواة الرئيسي، النموذج الكامل لمثير الفتن الراديكالي. وإذ لم يتوقف في الدفاع عن «حقوقه» وفي الهجوم على المساوئ،

اشتبك فى مرحلة أو أخرى من حياته العملية، فى صراع مع كل فرع من فروع الحكم: مجلس اللوردات، مجلس العموم، مجلس الدولة، وضباط الجيش. كان أمينًا ولا يهاب أحدًا، ولكنه كان أيضًا نزاعًا إلى العراك والشك؛ ففى مرتين خلال حياته، فى عام ١٦٤٩، ١٦٥٣ كان بطل محاكمة سياسية مثيرة ظفر فيها بالبراءة بأن استثار العطف الشعبى من فوق رأس المحكمة. كان تأثير ليلبيرن راجعًا بصفة خاصة إلى قدرته على إبراز نفسه كرمز للحريات الشعبية: «حيث دار الجدل بين الآخرين حول حق كل من الملك والبرلمان، تحدث هو دائمًا عن حقوق الشعب». كحزب لابد أن كان أنصار المساواة مجموعة صغيرة نسبيًا مستمدة من ذلك الفريق من الطبقات الفقيرة الذى كان تفكيره ذا اتجاه سياسى أكثر من سواه، ولم تجتذب مشروعاتهم الأعين من ملاك الأراضى، ولا مواطنى لندن من أهل الثراء، أجل، لقد أخفقوا فى كل الجوانب، أولاً فى السيطرة على جمهور الجيش بعد استعادة الثقة فى الضباط، وثانيًا فى حمل الضباط على تأييد إصلاحاتهم المتطرفة، وثالثًا فى أن يكون لهم وزن كاف فى أى مكان بحيث يؤثرون فى البرلمان. إن أنصار المساواة يثيرون الاهتمام لا بسبب أى شىء استطاعوا عمله ولكن لأن أفكارهم استبقت من نواح كثيرة كلا من أيديولوجية وبرنامج الراديكالية الديموقراطية التى ظهرت فيما بعد.

حق الوراثة للرجل الإنجليزى

الواضح أن اسم «الداعى إلى التسوية» أى نصير المساواة، كان كنية قصد بها أن تعنى أن الحزب كان يسعى إلى القضاء على الفوارق فى المركز الاجتماعى والمرتبة السياسية بل والملكية، وجعل الناس جميعًا على قدم المساواة. ولقد فسر عدو لهم حجتهم على النحو التالى:

وإذ رأوا أن جميع الناس هم بالطبيعة أبناء آدم، ومنه استمدوا شرعًا ملكية وحقوقًا وحرية طبيعية، لذلك فإن إنجلترا وجميع الشعوب الأخرى، وجمع

الأفراد بصفتهم الشخصية فى كل شعب، وبرغم اختلاف القوانين والحكومات، والمراتب والدرجات، يجب أن يكونوا أحرارًا على السواء، وأن يمتحوا حرياتهم الطبيعية، وينعموا بحقوق البشر وامتيازاتهم الطبيعية التى هم الورثة لها، وبهذا فالعامة بحكم ما لهم من حق، متساوون مع السادة. ذلك أن جميع الناس بحكم مولدهم الطبيعى قد ولدوا متساوين ومتشابهين، لهم نفس الملكية والحرية والتحرر، ولما كان الرب قد دفع بنا على يد الطبيعة إلى هذا العالم، ولكل واحد منا حرية وملكية طبيعية بالفطرة، فإن علينا أن نعيش هكذا متساوين ومتشابهين فى التمتع بالحق الموروث والامتياز[٤].

كان صاحب هذا الوصف متحيزًا بصورة أكسبته سمة سيئة. فليس فى أقوال أنصار المساواة أقل دليل على أن «الملكية» المتشابهة التى ارادوها كانت تتضمن التسوية فى الملكية أو فى المميزات الاجتماعية. كانوا يعترضون على الامتياز السياسى من جانب النبلاء، وعلى المزية الاقتصادية عن طريق الاحتكارات فى التجارة أو الاحتكار المهنى الذى نعم به المحامون. ويبدو أن الاعتراض كان موجهًا فقط لا غير إلى الامتياز الذى يسانده القانون وليس إلى تفاوت اجتماعى أو اقتصادى بصفته هذه. إن المناقشات التى أوردتها «وثائق كلارك» مليئة باحتجاجات واضح أنها مخلصة، بأن المقصود لم يكن شن الهجوم على الملكية. فالمساواة التى كانوا يسمون وراءها مساواة أمام القانون ومساواة فى الحقوق السياسية وخاصة بالنسبة إلى أصحاب الملكيات الصغيرة. أجل، يبدو أن أنصار المساواة فهموا بوضوح جديد بالاعتبار وجهة نظر الليبرالية الديموقراطية الراديكالية، التى هى فى فلسفتها فردية النزعة بدلا من أن تكون اشتراكية، وسياسية بدلا من اقتصادية فى أهدافها.

ويبدو أن أساس هذه النزعة الفردية اعتقاد عقلى بأن حقوق البشر الأساسية واضحة بذاتها. فبالنسبة إلى الوقت الذى ظهر فيه أنصار المساواة وصلتهم الواضحة بالنزعة الاستقلالية، كانت الحجج الواردة فى «وثائق كلارك» وفى

الكراسات، قليلة الاعتماد بصورة تدعو إلى الدهشة، على الاعتبارات الدينية أو الاستشهاد بالسند المستمد من الكتاب المقدس، والواقع اعترض خصومهم أحيانًا قائلين إن أنصار المساواة كانوا قليلى الاحترام جدًا للوحى فى الدين أو للعرف فى القانون والحكم ولكنهم أرادوا أن يقيسوا كلا الأمرين بما هو طبيعى ومعقول.

وبمثل ما يفعلون فى مسائل الدين والضمير يهربون من الكتاب المقدس وما يكشف عنه من حقائق خارج نطاق الطبيعة، فيقولون إن الإنسان لا يسأل عن مخالفتها وإنما يسأل فقط عن الأخطاء ضد نور الطبيعة والعقل السليم، كذلك يفعلون الشىء نفسه فى الحكم المدنى وأمور هذه الحياة. فلا يتقيدون بقوانين الممالك ودساتيرها، وتحكمهم قواعد تتمشى مع الطبيعة والعقل السليم[5].

ربما تؤيد الاتهام جمل كثيرة تقتبس من كراسات ليلبيرن والمتأخرة منها بوجه خاص؛ فقد أكد فى عام ١٦٤٦ أن الناس لمجرد كونهم أطفال آدم هم «بحكم الطبيعة مساوون ومتشابهون جميعًا من حيث القوة والكرامة والسلطة والجلالة، ونتيجة لهذا لا تمارس كل السلطة المدنية «إلا بتقريرها أو منحها، أى بالاتفاق والرضا والمتبادل... ، لخير كل فرد رفاهيته» وبعبارة موجزة تستمد الحكومات سلطاتها العادلة من رضا المحكومين، بمعنى الرضا من جانب كل مواطن، ولقد قدم أحد ممثلى الفرق فى الاجتماع مع الضباط واحدًا من أجمل التأكيدات لهذا المبدأ:

وفى الحقيقة أظن أن لأفقر شخص فى إنجلترا أن يحيا الحياة التى يحياها أكبر شخص، وعلى ذلك حقًا أحسب من الواضح أنه ينبغى لكل رجل يريد أن يعيش فى ظل حكومة أن يضع نفسه أولا وبرضاه فى كنف تلك الحكومة، وأظن أن أفقر رجل فى إنجلترا غير ملزم على الإطلاق، وبالمعنى الدقيق، بالحكومة التى لم يكن له صوت فى الخضوع لها[6].

يجب التسليم بأن من المحتمل أن تكون حجة أنصار المساواة مضطربة قليلاً من ناحية «حق الموروث» لذى طالبوا به، فقد يتكون من حريات الإنجليز

التقليدية المتضمنة فى القانون العام أو «العهد الأعظم»، أو قد يكون هو حقوق الإنسان الكلية العامة. وعلى غرار أى مهيج خبير، كان ليلبيرن يلجأ إلى كل ما يدعم قضيته فى ظل الظروف القائمة ـ مجلس العموم ضد مجلس اللوردات، «العهد الأعظم» ضد القانون العام، والعقل ضد هذه جميعًا. فما دامت تشيد سابقة أو يفيد حق تقليدى، لم تكن ثمة حاجة إلى الدخول فى التجريدات. ولكن عمومًا كان من المستحيل تمامًا على حزب يدعو إلى إصلاح المتطرف أن يستند إلى العرف. فقد لاحظ وليم والوين فى عام ١٦٤٥:

ليس «العهد العظيم» (يجب أن تلاحظ) إلا جزءًا من حقوق الشعب وحرياته، فهو ليس أكثر مما انتزعته أسلافنا بالكثير من المجاهدة والكفاح وبإراقة دمائهم، من مخالب أولئك الملوك الذين قهروا الشعب بالقوة وغيروا القوانين فى حالة عبودية عن طريق القهر[٧].

وفى عام ١٦٤٦ دعا ريتشارد أوفرتن «العهد الأعظم» شيئًا حقيرًا، وأخرج الحجة تمامًا من مجال العرف.

لقد وقع الاختيار عليك (البرلمان) لتحقق خلاصنا ولتهبنا الحرية الطبيعية والعادلة التى تتفق مع العقل والعدل المشترك، إذ رغم كل ما كان عليه أسلافنا أو كل ما عملوه أو عانوه، أو أرغموا على الإذعان له، فنحن رجال العصر الحاضر ويجب أن نتحرر تمامًا من كل أنواع الابتزاز والمضايقة أو وكانت التفرقة بين الحق الاعتيادى والطبيعى مثار النزاع بين إيرتون وممثلى الفرق. ولقد أثار عقل إيرتون القانونى ما اتسم به الادعاء من افتقار إلى التحديد:

إذا لجأتم إلى قانون الطبيعة فقط، فلن يكون لكم بحكم قانون الطبيعة حق فى هذا البلد أو فى أى شىء آخر يزيد عما لى من حق[٨].

إن ما يجعل من حق ملكًا فى هو «القانون فى الحقيقة ومن الناحية المدنية»، كان نصير المساواة يحاج بأن القانون الظالم ليس قانونًا على الإطلاق.

والمظهر المثير للاهتمام والذى يميز فلسفة أنصار المساواة الشكل الجديد الذى أضفته على الأفكار القديمة عن الحق الطبيعى والرضا. فقد فسروا قانون الطبيعة على أنه يمنح البشر حقوقًا فطرية لا يمكن نقلها منهم، ولا تود المؤسسات والسياسية إلا لحمايتها، وفسروا الرضا بأنه عمل فردى من حق كل فرد أن يقوم به لنفسه. وأكدوا، بمثل ما أكد هوبز تقريبًا وأن افتقروا إلى وضوحه المنتظم، أن المبرر الوحيد للمجتمع تحقيق المزايا الفردية. لو أنهم طوروا فكرة العقد المتضمنة فى فكرتهم عن الرضا، لكانت شبيهة بصورة واضحة، شأنها شأن فكرة هوبز، بعقد اجتماعى يستمد المجموعة الاجتماعية من أفراد يتحدون من أجل تحقيق منافع متبادلة. وليست شبيهة بالشكل القديم من العقد بين الملك والجماعة. فمن الفرد وحقوقه يتكون الأساس الذى يقوم عليه البنيان الاجتماعى كله. وكما فى الفلسفة الاجتماعية المميزة الليبرالية الراديكالية، يكمن المبرر الوحيد للتقييد فى حقيقة أن التقييد نفسه يسهم فى الحرية الفردية.

الإصلاح المعتدل والراديكالى

كانت خطة الإصلاح السياسى التى تبناها أنصار المساواة تتفق اتفاقًا غريبًا مع مبادىء فلسفتهم السياسية. فقد كانوا يشكلون كما قيل، الجناح اليسارى من الثوريين فى جيش كرومويل، وأحسنت تحديد مركزهم الاختلافات بينهم وبين الخطط الأقرب إلى الروح المحافظة والتى وضعها الضباط. فى عام ١٦٤٧ كانت الثورة حقيقة واقعة وكان واضحًا أن من الضرورى الوصول إلى تسوية دستورية. وكان هناك اتفاق أساسى بين المعتدلين والراديكاليين (المتطرفين) حول نقاط كثيرة، أو كان الخلاف متعلقًا بالتفاصيل أكثر منه بالمبدأ. كان كلا الجانبين يرغب فى إزالة أسوأ المساوئ التى سبق أن سببت الحرب بين الملك والبرلمان. وكان الاختلاف الجوهرى يكمن فى حقيقة أن الضباط كمجموعة، خرجوا من صفوف الأعيان من ملاك الأرض وأرادوا تسوية تترك السلطة السياسية فى

أيدى تلك الطبقة بوجه خاص، وإن كان من الإنصاف فقط القول بأن مشروعهم تضمن إصلاحات ديموقراطية كثيرة لم تتحقق فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر. ومن جهة أخرى كان أنصار المساواة وجنود الفرق من ذوى الملكيات الصغيرة وهم الطبقة التى كان أكبر الاحتمال أن تصاب بالخراب بفعل الحرب، وعلى ذلك أرادوا تسوية تفرق بصورة كاملة بقدر الإمكان بين الحقوق السياسية والحوق الملكية. ونتيجة لهذا وقف الضباط برياسة كرومويل وإيرتون، إلى جانب تسوية تحدث أقل قدر ممكن من التغييرات فى الدستور التاريخى، بما يتفق مع إنقاذ ثمار الحدب كما فهموها. وأراد أنصار المساواة انتهاز الفرصة لإجراء تغييرات حاسمة موجهة نحو ما اعتبروه ترتيبًا عادلاً ومعقولاً، دون احترام كثير للتقاليد.

تعلمون أن قوانين هذا الشعب لا تليق بشعب حر، وتستحق أن تكون من أولها إلى آخرها موضع البحث والحوار الجاد وجعلها تتمشى مع العدل العام والعقل السليم اللذين ينبغى أن يكونا شكل كل حكم وحياته[١٠].

كان واضحًا فى الاجتماعات التى عقدت بين الضباط وممثلى الفرق، أن كرومويل أذهلته ضخامة وجدة التغيرات المقترحة. فعلى غرار الكثيرين من الثوريين الناجحين كان فى قرارة نفسه محافظًا، وعلاوة على هذا كان يعرف خيرًا من أنصار المساواة، كيف كان من الأمور غير العملية فى ظل الظروف القائمة، محاولة تطبيق مذهب يتكون من مبادئ مجردة.

وقبل بدء الهياج فى صفوف الجنود، أعد مجلس الضباط وثيقة تدعى «رءوس المقترحات»[١١] وتتضمن معالم سلسلة من القوانين اقترح أن ينفذ بها البرلمان التغييرات التى أحدثها الثورة. وكان «اتفاق الشعب» الذى وضعه الجنود وجاء به ممثلوا الفرق إلى مجلس الجيش، اقتراحًا مضادًا يرسم معالم شكل الحكم الذى أراده أنصار المساواة. واتفقت كلتا المجموعتين على وجوب ضمان حدية البرلمان، وتأييد الاجتماعات المتكررة، وإعادة توزيع المقاعد لتحقيق مزيد من المساواة فى

التمثيل. فضلا عن هذا اتفقت كلتاهما على أن تكون للبرلمان الرقابة على الموظفين التنفيذيين بما فيهم قواد الجيش والبحرية. وأن قنع الضباط بأن يجعلوا هذا ترتيبًا مؤقتًا لمدة عشر سنوات في حين جعله أنصار المساواة جزءًا دائمًا من دستورهم. واتفق كلا الجانبين على سياسة من التسامح الديني إلا بالنسبة إلى الكاثوليك، وأرادوا إزالة مساوئ محددة في تطبيق القانون. وبقبول هذه التغييرات كان الضباط على استعداد لإعادة حقوق الملك وحريته الشخصية، وإن لم يكن هذا نقطة رئيسية بالنسبة إليهم وعدلوا عنه بعد ذلك بوقت قليل. كان بعض أنصار المساواة على الأقل جمهوريين بصفة قاطعة واعتقدوا «أن الملكية أصل كل أنواع العسف»[٢١] ولكن يبدو أن إلغاءها لم يكن نقطة رئيسية في برنامج الحزب. كان النظام الجمهوري وسيلة بدلا من غاية، في مشروعهم للحكم.

على أن وراء هذا القدر الكبير نوعًا من الاتفاق على الوسائل، اختلافًا جذريًا في الفلسفة السياسية. كان أنصار المساواة يريدون استقلال البرلمان لا بسبب حرياته التقليدية ولكن لأنه كان ممثل الشعب. لم يكن ثمة شك في أذهانهم في أن الشعب وليس البرلمان هو صاحب السيادة، وأن البرلمان يملك سلطة مفوضة بحتة. وتمشيًا مع الفردية الواضحة التي تميزت بها نظريتهم في الحقوق الطبيعية، تصوروا أيضًا أن البرلمان يمثل البشر الفعليين الذين يتكون منهم الشعب ولا يمثل الشركات والمصالح الراسخة وحقوق الملكية أو المركز. هذان المظهران من فلسفتهم السياسية - سلطة البرلمان المفوضة وحق كل إنسان في الموافقة على القانون عن طريق ممثليه - هما الأسس التي عليه أقاموا الأجزاء الرئيسية من برنامجهم الراديكالي.

ومن ثم فبينما أراد أنصار المساواة والضباط مساواة التمثيل في البرلمان كانت لهم أفكار مختلفة اختلافًا أساسيًا عما تعنيه المساواة. فاقترح الضباط إعادة توزيع المقاعد على أساس نسبة الضرائب التي تدفعها الدوائر الانتخابية بينما

أراد أنصار المساواة أن تكون المساواة حسب عدد السكان. وكانت فكرة المحافظة بدرجة أكبر والتى هى بالتأكيد أقرب إلى الفكرة التاريخية عن البرلمان، تنظر إلى تلك الهيئة على أنها تمثل مصالح هى ملكية الأرض أو العضوية فى شركة يسمح فيها بالاتجار، وقرار إيرتون هذه الفكرة بوضوح كبير، فقال إنه ليس للرجل حق فى التصويت إلا إذا كانت له «مصلحة ثابتة دائمة فى هذه المملكة»، وهى مصلحة لا يمكن بطبيعتها القضاء عليها وتكون جزءًا دائمًا من البنيان الاقتصادى والسياسى[١٢] وكانت المساواة فى التمثيل تعنى أنه حتى لأقل أمثال هذه المصالح صوت فى اختيار الممثلين، ولم تكن تعنى أن كل رجب يجب أن يكون له صوت. وأجاب نصير المساواة على هذا بأن الرجل وليس المصلحة، هو الذى يخضع للقانون ومن ثم فالذى يجب تمثيله هو الرجل لا الملكية، وأنكر فى حزم أية رغبة فى التدخل فى حقوق الملكية التى اعتبرها متضمنة فى حقوق الإنسان الطبيعية، ولكنه أجرى تفرقة دقيقة بين الملكية وتملك الحقوق السياسية، فالحقوق السياسية ليست ملكية. وحتى الإنسان الفقير له «حقه الموروث» الذى تلتزم الدولة بحمايته بما لا يقل عن حمايتها ملكية الأغنياء.

ومن ثم فإن أنصار المساواة دافعوا من الناحية النظرية عن منح الذكور حق التصويت، ربما باستثناء المعدمين، أو كوسيلة عملية تعبر عن أدنى حد ممكن من مؤهلات التصويت على أساس الملكية، فى حين كانت نظرية إيرتون تعنى من الناحية التطبيقية، قصر الاقتراع على ملاك الأراضى. لا شك أن الضباط اعتقدوا أن الاقتراع العام يعرض الملكية للخطر وتنتج عنه فوضى صرف. وكما قال إيرتون، إذا كان لإنسان حق فى التصويت لمجرد أنه يتنفس لجاز أن يكون له حق طبيعى حتى ضد الحقوق القانونية عن الملكية. ليس الحق الطبيعى حقًا على الإطلاق ما دامت الحقوق السياسية وحقوق الملكية تنشأ من القانون. ولكن أجاب أنصار المساواة بأن ما يفرضه القانون هو ما يحتاج إلى تفسير وتبرير. فإذا لم يوضع القانون برضا الناس، وإذا لم يمثل الإنسان فى الهيئة التى تضع القانون، فكيف يمكن عدلا إرغامه على طاعته؟ وكيف يجرى تمثيل إنسان إذا لم يكن له

صوت فى اختيار ممثليه؟ كلتا وجهتى النظر كانت موضع المعارضة بوضوح جدير بالاعتبار، فمن وجهة النظرية التى تذهب إلى أن المجتمع هو تنظيم من مصالح دائمة وبخاصة مصلحة ملاك الأرض، ومن جهة أخرى التصور الجديدة للشعب على أنه مجموعة من أفراد أحرار يتعاونون بسبب الدوافع المنبثقة من المصلحة الذاتية، ويضع قانونه لصالح الحرية الفردية.

القيد على الهيئة التشريعية

من وجهة نظر الداعية إلى المساواة لم تكن دعوى البرلمان بشأن السلطة السيادية بأفضل من دعوى الملك. فعلى غرار الملك يملك البرلمان سلطة مفوضة وحسب، وتعادل أهمية حماية الحقوق الفردية ضد هيئة تشريعية، حماية هذه الحقوق ضد هيئة تنفيذية. وكان السجل الذى أعده الزعماء المشيخيون للبرلمان الطويل محسوبًا بقصد إقناع مجموعة من المستقلين بأن كبح هيئة تشريعية ذات سيادة ليس مسألة أكاديمية. ونتيجة لهذا أراد أنصار المساواة وسيلة دستورية تحمى حقوق الفرد الأساسية حتى ضد الذين يمثلونه. وكان المشروع الذى أعد هو فى جوهره مشروع دستور مكتوب يرفق به قانونه للحقوق الأساسية. وفى اعتراف «اتفاق الشعب» بتفوق البرلمان على فروع الحكم الأخرى قرر فى صراحة قاعدة أن للمواطنين حقوقًا معينة لا ينبغى أن يمسها حتى البرلمان، وحاول أن يعدد بعضًا منها. يجب ألا ينكر البرلمان الديون، أو أن يقرر استثناءات قسرية من تطبيق القانون، أو أن يحطم حقوق الملكية والحرية الشخصية. ويجب بصفة خاصة ألا ينتزع أو يعدل أيًا من الحقوق المقررة فى الوثيقة ذاتها. وبعبارة موجزة يراد أن يكون «الاتفاق» قانونًا دستوريًا لا يقبل التغيير، أى وسيلة اتخذت بالفعل فى وثيقة الحكم التى أقامت «نظام الحماية» فى عام ١٦٥٣. ولقد حاول أنصار المساواة فى عام ١٦٤٨ أن يحصلوا على ما يدعى فى الولايات المتحدة مؤتمرًا دستوريًا أى هيئة تمثيلية خاصة «ليس لها أن تمارس أية سلطة تشريعية وإنما ترسم فقط الأساس الذى يقوم عليه الحكم العادل»، وهكذا أريد من «الاتفاق»

الذى وضع أن يكون نوعًا من عقد اجتماعى يعلو فوق القانون، ويعين حدود سلطة البرلمان التشريعية، وكان يراد أن يوقع ويوافق عليه الناخبون والمرشحون فى كل انتخاب. وعلى غرار العدد الكثير من الدساتير التى خططت فيما بعد لحماية الإنسان التى لا تنفض، راح «اتفاق الشعب» يضفى طابع الشرعية على المقاومة فى حالة ما إذا تخطى البرلمان الحدود التى رسمها «الاتفاق» نفسه.

كان أنصار المساواة أقرب من أية جماعة أخرى فى إنجلترا الثورية، إلى الفلسفة السياسية التى أصبحت تمثل فيما بعد الديموقراطية الراديكالية فعندهم ظهرت نظرية القانون الطبيعى القديمة فى صورة جديدة. حق كل إنسان بالفطرة فى حد أدنى من الامتياز السياسى، مذهب الرضا عن طريق المشاركة فى اختيار الممثلين، تبرير القانون والحكم باعتبار أنهما يحميان الحقوق الفردية، تقييد كل فرع من الحكم فى ظل سلطة الشعب المطلقة وعن قائمة مكتوبة من حقوق لا يمكن نقلها. إن وجود مجموعة كهذه من الأفكار فى إنجلترا فى منتصف القرن السابع عشر، أمر مثير للاهتمام بشكل مزدوج بسبب إخفاق مشروعاتهم الدستورية الكامل فى ذلك البلد بالقياس إلى استمرارها وتحقيقها فى أمريكا. كانت وثيقة الحكم فى عام ١٦٥٣ أول وآخر محاولة فى إنجلترا لتقيد سلطان البرلمان التشريعية عن طريق دستور مكتوب، وكانت نتيجة الثورة فض مسألة التفوق القانونى للبرلمان، أصبح الدستور المكتوب بما فرضه من قيود على الهيئات التشريعية، الأسلوب العام فى أمريكا. وليس من الصعب تفسير الاختلاف. فبعد إعادة الملكية فى عام ١٦٦٠ كان تبادل الأفكار السياسية بنى إنجلترا وأمريكا محدودًا إلى حد كبير بالقياس إلى ما كان عليه من قبل. ونتيجة لهذا فأن الفكرة الجديدة عن سيادة البرلمان لم تنتشر أبدًا بين الإنجليز فى أمريكا، على حسين استمر الاعتقاد القديم فى قانون أساسى وتطور فى ظل ظروف مواتية، وفق خطوط شبيهة بالتى اقترحها أنصار المساواة. ليس معنى هذا أن نقول إن برنامج أنصار المساواة كان موضع المحاكاة. فللأفكار الدستورية فى كل من إنجلترا وأمريكا أصل مشترك، وكانت الأحوال القائمة فى أمريكا تسمح ببذل مجهود أكثر تطرفًا وبشكل مباشر، على إخراجها إلى حيز التنفيذ.

الحفارون

كانت الكراسات التى أصدرها أنصار المساواة تفصح فى بلاغة عن الضائقة التى سببتها الحروب الأهلية لصغار الفلاحين والتجار وأرباب الحرف فى ذلك الفريق من الطبقة الوسطى الإنجليزية والأقل ثراء. لقد سار أغلب هؤلاء الناس تحت قيادة الأعيان الأكثر ثراء أو تطلعوا من أجل الحصول على المساعدة، إلى مساواة سياسة أكثر راديكالية وإزالة الفوارق القانونية من قبيل الاحتكار. ولكن أشخاصًا قلائل جدًا تصوروا الثورة السياسية فرصة لتحقيق المساواة الاقتصادية ورفع عبء الفقر عن كاهل الجماهير[14]. إن اسم «أنصار المساواة الحقيقيون» والذى وصف به هؤلاء الشيوعيون أنفسهم أحيانًا، يوحى على الفور بأنهم نشأوا كهامش يسارى منا لحدب الراديكالى؛ وأنهم كانوا على وعى، بصورة غامضة على الأقل بأنهم مختلفون عنهم. وفى الجانب الآخر أنكر ليلبيرن بصورة التأكيد أن له أية علاقة بالشيوعيين. وإذ حينا جانبًا مظاهر الخلط آنذاك، فقد كانت فلسفة الشيوعيين الاجتماعية مختلفة من ناحية المبدأ عن فلسفة أنصار المساواة. كان الأخيرون ديموقراطيين متطرفين ذوى أغراض سياسية بصفة رئيسية. وكان الشيوعيون اشتراكيين طوباتيين ذوى أغراض اقتصادية بصفة خاصة.

وقفز الشيوعيون إلى مجال الشهرة فى عام ١٦٤٩ عندما حاولت مجموعة صغيرة منهم الاستيلاء على أرض مشاع غير محوطة بأسيجة وزراعتها بقصد توزيع المنتج فى الفقراء. وهذا أضفى عليهم الاسم الذى عرفوا به فى القرن السابع عشر، وهو «الحفارون». وسبب هذا الفعل هياجا فى صفوف ملاك الأرض الذين يعنيهم الأمر، ولكن لم تكن له آثار دائمة. ولقد واصل الحفارون الذين لعلهم لم يتجاوزوا بضع عشرات، تجريبهم لمدة عام، ولكنهم تفرقوا فى النهاية بسبب تدخل القانون وبسبب العنف من جانب الدهماء. وكانت النتيجة الوحيدة عددًا قليلاً من الكراسات بقلم جيرارد وينستانلى، أشهرها مشروع لقيام

حكومة شيوعية فى إنجلترا. نشر بعد إخفاق محاولة فلاحة الأرض المشاع. مما من شك أن شيوعية وينستانلى جذورها فى الصوفية الدينية. فقد كانت معتقداته الدينية كثيرة الشبه بمعتقدات الصحابيين Quakers بعد ذلك بسنوات قلائل، ومختلفة تمامًا عن كلفنية معظم المجموعات الراديكالية.

كانت الأرض المشتركة التى تلاقى فوقها تصير المساواة والشيوعى تتمثل فى حقيقة أن كليهما اتخذ مبرره من قانون الطبيعة، وهو ما كان من المؤكد أن يفعله أى راديكالى فى القرن السابع عشر. فتصير المساواة حول قانون الطبيعة إلى مذهب للحقوق الفردية، كان أهمها حتمًا حق الملكية. وفسر الحفار قانون الطبيعة بأنه حق لعامة الشعب فى وسائل العيش وأهمها الأرض، ولا يعطى للفرد سوى حق المشاركة فى إنتاج الأرض المشتركة والعمل المشترك. لقد أعطيت الأرض من قبل الرب الطبيعة لتكون «الكنز المشترك» الذى للجميع الحق فى أن يستمدوا منه مقومات حياتهم.

لا ينبغى لأحد أن يكون سيدًا أو سيد أرض على آخر، ولكن الأرض حرة ليعيش عليها كل ابن وكل بنت من الجنس البشرى(١٥).

وعلى ذلك فحالة الإنسان «الطبيعية» هى حالة الملكية المشتركة، وصور الشيوعى الثورة الإنجليزية على أنها لا تقل عن كونها الفرصة للعودة إلى هذه الحالة المثالية.

٣

ليس فى الوسع إلا تخمين أصول هذا التصور. من الطبيعى أن نشتبه فى وجود اتصال فى أفكار الثورات البروليتارية الغامضة التى سبق أن ولدتها الشدة الاقتصادية من وقت لآخر فى إنجلترا وفى القارة أيضًا، أو بصفة أخص مع ثورة الفلاحين فى ألمانيا وحركة منكرى مذهب التعميد. وعلى أية حال كان المبدأ الذى بدأ منه الشيوعيون الاعتقاد المسيح الواسع الانتشار فى العصور الوسطى فى أن الملكية المشتركة أكمل كطريق للحياة من الملكية الخاصة التى عم الاعتقاد بأنها غير «طبيعية» ولكنها نتيجة خبث البشر. ولقد كان أطرف جزء من فلسفة

الحفارين الطريقة التى قلبوا بها النتائج المستخلصة من هذا الاعتقاد. كان الاستنتاج العادى أن الملكية الخاصة وإن كانت أقل كمالاً من الملكية المشتركة، هى برغم ذلك خير تنازل عملى قدم إلى طبيعة الإنسان التى هوت. واستخلص الحفار أن الملكية الخاصة نفسها هى السبب الرئيسى فى الشر وفى جميع صور العسف والفساد البشريين. فأصل الشر كله هو الطمع والجشع، فالأول ولد الملكية الخاصة، بينما بسبب الآخر كل تسلط إنسان على إنسان، وكل لون من الوان إراقة الدماء، واستبعاد جماهير الناس الذين هوى بهم نظام الأجر إلى الفقر وأزعموا على أن يعولوا بعملهم نفس القوة التى تستبعدهم. ومن ثم يمكن إزالة معظم الأدواء الاجتماعية ومعظم الرذيلة البشرية عن طريق القضاء على الملكية الخاصة، وبخاصة فى الأرض. ومما يلفت النظر تشابه حجة الحفارين مع مقال روسو عن «أصل التفاوت بين الناس». وكما هو منتظر تنبض كراسات الحفارين بالعداوة ضد كبار الملاك.

أنتم أمثال أدم على الأرض، لباسكم فاخر وبطونكم ممتلئة... ولكن اعلموا أن يوم الحاسب قد بدأ... سوف يكون الفقراء الذين تجورون عليهم هم الذين سيكون على أيديهم خلاص الأرض... إذ شئتم أن تجدوا الرحمة... فانبذوا هذا الجور... هذه السرقة فى شراء الأرض وبيعها وتملك الملاك لها، ودفع الريوع، ووافقوا بملء حريتكم على جعل الأرض كنزًا مشتركًا(١٦).

ولكن التشهير برجال القانون ورجال الدين لم لكن أقل مرارة، لا لأن الأولين يفسدون القانون، أو لأن الأخيرين يعملون اللاهوت، بقدر ما يرجع السبب إلى أن كليهما يمثل الدعامات الرئيسية التى تستند إليها الملكية الخاصة. إن كل التاريخ الإنجليزى منذ «الفتح» يقرأ على ضوء هذا المعنى: أخذ «الفاتح» الأرض من الناس وأعطاها إلى «ضباطه» ومنهم انتقلت إلى الملاك الحاليين. إنجلترا سجن، حيل القانون أبوابه وأسواره، ورجال القانون حراسه. ينبغى إحراق جميع كتب القانون القديمة. وفى الوقت نفسه استأجر «الفاتح» رجال الدين بالعشور كى

«يبشروا به» وكى «يكمموا أفواه الشعب» بأن يعلموه الخنوع والخضوع. والاستدلال ليس بخاف: الآن وقد أخرجت السلطة الملكية بفعل الثورة، وجب أن يخرج معها كل نظام الملكية الخاصة للأرض ذلك أنه إذا لم يسترجع الناس الأرض فإنهم يحرمون ثمار النصر.

ومهما بدت هذه الأقوال نارية، فقد أنكر الحفارون أية نية للتحريض على العنف أو لنزع الأرض من أصحابها بالقوة. ليس فى الوسع معرفة ما كان يمكن أن يفعلوه لو كانوا أكثر عددًا، فنظرًا لأنهم فئة تعد على الاصابع فى أفضل الأحوال، كان التبشير بالعنف أمرًا انتحاريًا. إن ما طالبوا به صراحة هو الحق فى زراعة الأرض المشاع (العامة)، تاركين الأرض المسورة لأصحابها. ليس من سبب يدعو إلى الشك فى إخلاصهم. فعلى غرار معظم الطوبائيين كانوا من أنصار السلام، ولعلهم اعتقدوا أن تفوق أسلوب الحياة الجديد سوف يلقى القبول حتى من جانب ملاك الأرض، وربما اعتمدوا أيضًا على نوع من رقة خفية، إذ برغم عنف عدائهم لرجال الدين كانوا أيضًا شديدى التدين. فقد قالوا: «يسوع المسيح هو رأس الدعاة إلى المساواة». والظاهر أنهم كانوا قومًا بسطاء ظنوا أنه يتعين الأخذ بالمذهب المسيحى فى المحبة الأخوية على النحو الذى كتب به.

«قانون الحرية» لوينستانلى

أخرج جيرارد وينستانلى، وهوالكاتب الوحيد فى صفوف الحفارين، كتابا واحدًا وهو «قانون الحرية» المنشور فى عام ١٦٥٢ والموجه إلى كرومويل. وكان أكثر من كراسة فقد رسم الكتاب بقدر من الدقة، معالم مجتمع طوبائى، كبرنامج لحكم الجمهورية (الكومنولث)، طبقًا لقاعدة العدل. الفكرة الأساسية وراء جمهورية وينستانلى أن الفقر أصل العبودية كلها: «خير للإنسان ان يكون بغير جسد من أن يكون بغير غذاء». وتعنى الحرية أن يكون للجميع على قدم المساواة

حق استخدام الأرض والتمتع بثمارها. فى الطبيعة البشرية اتجاهان متعارضان: الرغبة فى البقاء المشترك وهى أصل الأسرة وكل السلام والعدل، والرغبة فى المحافظة على الذات ـ وهى أصل الطمع والطغيان. ويتفق مع الأولى جمهورية تجرى فيها حماية الفقراء على قدم المساواة مع الأقوياء. ويتفق مع الثانية الحكم الملكى وقانون الفاتح. والفارق الجوهرى هو أن الحكم الملكى يحكم عن طرق «فن الغش فى الشراء والبيع». إنه حكم قاطع الطرق الذى سرق الأرض من أخيه الأصغر. ومن ثم فجوهر الإصلاح تحريم الشراء والبيع خاصة فى الأرض. لا يمكن أن تكون هناك مساواة تقل عن المساواة فى الطيبات؛ لأن الثروة تعطى القوة والقوة معناها الجور. وفضلا عن هذا لا يمكن اكتساب الثروة بالطريق المستقيم. فما من أحد يكسب الثروة بمجهوده، ولكنه لا يكسبها إلا بالاستيلاء على نصيب مما ينتجه الذين يساعدونه.

وبناء على ذلك تتطلب الحرية أن تكون ملكية الأرض على المشاع. وينبغى وضع إنتاج الأرض فى مخزن مشترك يأخذ منه الجميع حسب حاجاتهم. ويجب إرغام جميع الأشخاص الأقوياء الأجسام على أداء عمل إنتاجى. على الأقل حتى يبلغوا سن الأربعين. ومن رأى وينستانلى عدم المساس بالأسرة بما لها من تأثيرات شخصية وبيوت خاصة. وحتى تتسنى إدامة الجمهورية أعد نظامًا متقنًا من الموظفين المسئولين ومجموعة صارمة من القوانين يجرى الإبقاء على بساطتها دون تفسيرها. وكوسائل سياسية اعتمد بصفة خاصة على الاقتراع العام وقصر مدة تولى المنصب على سنة واحدة. ولا يقل طرافة عن هذا مشروعه بشأن تحويل الكنيسة القومية إلى مؤسسة للتربية الشعبية. والظاهر أن لعنصر ما وراء الطبيعة دورًا يسيرًا فى فكرته عن الدين. فرجال الدين الذين «يلقون العظات» فى الوقت الحاضر «لإرضاء العقول المريضة للشعوب الجاهلة، وللمحافظة على ثرواتهم وعلى الاحترام الذى يلقونه بين شعب سحروه وخدعوه وسلبوه عقله»، هؤلاء سوف يصبحون مدرسين يعلمون فى كل يوم سابع الشئون العامة والتاريخ والفنون والعلوم. «معرفة أسرار الطبيعة هى معرفة أفعال الرب»،

ما يقال له فى العادة الألوهية هو «مذهب روح ضعيفة ومريضة» «هذا المذهب الروحى الذى يقوم على التكهن خدعة». وليس التدرب على الصناعات والحرف النافعة بأقل جزء من التربية أهمية.

بينما يحدق الناس فى السماء، يتصورون سعادة أو يخشون جحيما بعد موتهم، تغشى أبصارهم فلا يرون حقوقهم الفطرية الموروثة[١٧].

وقفت شيوعية وينستانلى وحيدة تماما فى فلسفة القرن السابع عشر السياسية. كانت تتحدث بصوت الطوباثية البروليتارية الصادق. معبرة عن أول إثارة لتطلع الجماهير الصامتة السياسى، وجاعلة من رفاهية الإنسان العادى الهدف الذى يتوخاه مجتمع عادل. ورغم أنها طوباثية فى أغراضها. كانت تستند إلى بصر واضح باعتماد الحرية السياسية والمساواة المحتومة على السيطرة على الأسباب الاقتصادية. لا يمكن أن يوجد إلا عند «هارنجتون» فى القرن السابع عشر، فكرة أشد تحديدًا عن اعتماد السياسة على توزيع الثروة. وليس فى مكان آخر إدراك أوضح لعدم اتفاق الاستغلال الاقتصادية مع المثل الديموقراطية.. لقد نشأت شيوعية وينستانلى مباشرة من تجربته الدينية، ولكن دينه كان خاليًا من الدجماتية والإكليروسية بحيث غالبًا ما كان فكره السياسى والاجتماعى زمنيًا تمامًا. وعلم الأخلاق الذى طابع به، وعلى عكس المرتبط بالكلفنية، جعلا لمحبة الأخوية بدلاً من الاكتفاء الذاتى الفردى، مبدأ الديموقراطية الرئيسى.

هوامش الفصل الرابع والعشرون:

(١) مجموعة الرسائل التي أخرجها الكتبي «جورج تومسون» فيما بين اجتماع البرلمان الطويل في عام ١٦٤٠ وتتويج شارل الثاني في عام ١٦٦١ (والموجودة الآن في المتحف البريطاني)، وبرغم أنها ليست كاملة، فإنها تضم أكثر من عشرين ألف عنوان (رسالة). انظر بيان أدب المنشورات هذا في التعقيب الذي ضمنه وليان هالر المجلد الأول من «رسائل عن الحرية في الثورة البيوريتانية، ١٦٣٨ - ١٦٤٧»:

Tracts on Liberty in the Puritan revolution, 1638-1647. 3 vols. New York, 1934.

(٢) The Clarke Papers, ed. by C.H. Firth, 4 vols. Camdem Society Publications, 1819-1901. Re-edited by A.S.P. Woodhouse in Puritanism and Liberty, London, 1938.

(٣) Tracts on Liberty in the Puritan Revolvuin, 1638-1647, ed. by William Haller, 3 vols., New York. 1934; The Leviler Tracts, 1647-1653, ed. by William Haller and Godfrey Davies, New York, 1944. Leveller Moanifestoes in the Puritan Revolution, ed. by Don M. Wolfe, New York; 1944.

ويتضمن الجزء الثالث من كتاب و ود هاوس (مصدر سابق) مقتطفات كثيرة من الكراسات المعاصرة للثورة وكان يطلق اسم «اتفاق للشعب» على برنامج أنصار المساواة بوصفهم حزبًا. ويضم كتاب ولف (مصدر سابق) أربع روايات تحمل تواريخ مختلفة.

(٤) Thomas Edwards, Gangraena, Part III, p. 17.

يشير إدواردز إلى كتاب Remonstrance (١٦٤٦) لريتشموند أوفرتن، انظر
Tracts on Liberty in the Purifan Revolution, 1638-1647, ed. by W. Haller, Vol. III, p. 351.

(٥) Gangraena, Pt. III, p. 20.

(٦) Clarke Popers, Vol. I, p. 301.

(٧) Englands Lamentable Slaverts, Tracs on Liberty in the Purtion Revolation, 1683-1647, Vol. III p. 313.

(٨) A Rimonstrance, ibid., p. 354.

(٩) Larke Paperts, Vol I. p. 263.

(١٠) Richard Overton's Remonstrance, ibid., p. 365.

(١١) مقتبسة من كتاب و ود هاوس، مصدر سابق، ص ٤٢٢.

(١٢) Overton's Remonstrance, ibid., p. 356.

(١٣) Clarke Papaers, Vol. I, pp. 302 ff.

(١٤) كان إدوارد برنشتاين في كتابه «الاشتراكية والديموقراطية في الثورة الإنجليزية الكبرى» (الطبعة

الأولى فى عام ١٨٩٥)، ترجمه هـ. ج. شتنج إلى الإنجليزية بعنوان «كرومويل والشيوعية»، أول من لفت نظر المؤرخين إلى هذا. وأعيد طبع الرسائل الشيوعية فى «مؤلفات جيرارد وينستانلى» التى أشرف على تحريرها جورج هـ. سباين، إيتاكا، نيويورك ١٩٤١. وأهم المؤلفات تضمنها «مختارات» التى أشرف على تحريرها ليونارد هاميلتون (لندن، ١٩٤٤) انظر: د. و. بيتيجورسكى Petegorsky فى كتابه «الديموقراطية اليسارية فى الحرب الأهلية الإنجليزية» (لندن، ١٩٤٠).

(١٥) Works, ed. by Sabine, p. 269.

(١٦) The True Levell's Standard Advanced (1649), Works, ed. by Sabine, pp. 264 ff.

(١٧) WORKS, P. 569.

John Wildman, Plotter and Postmaster: A Study of the Engllish Republican Movement in the Seventeenth Century. By Maurice P. Ashley. New York Haven, Conn., 1947.

Cromwell and Communism: Socidism and Demcracy in the Great English Revolution. By Eduard Bernstein. Eng. trans. by H.J. Stenning. London, 1930. (Sozialismus und Demorkratie in der grossen Englischen Revolution).

The Leveller: A History of the Writings of Three Seventeenth-century Social Democrates: John Liburne, Richard Overto, William Walwyn. By Joseph Frank. Cambridge, Mass., 1955.

John Lilburne, the Leveller: A Christian Democrat. By M.A. Gibb. Lonodn. 1947.

Political Thought in England: From to Halifax. By G.P. Gooch London. 1946.

Fundamental Law in English Constitutional History. By J.W. Gough. Oxford, 1955. Ch. 7.

Tracts om Liberty in the Puritan Revolution. 1638-1647. Ed., with a Commentary, by William Haller. 3 vols. New York, 1934.

The Leveller Tracts, 1647-1653. Ed. by William Haller... and Godfrey Davies. New York, 1944.

Mysticism and Democracy in the English Commonwealth. By Rufus M. Jones. Cambridge, Mass., 1932.

The Development of Relihious Tooleration in England. By W.K. Jordan. 4 vols. Cambridge, Mass., 1932-1940.

Left-wing Democracy in the English Civil War: A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley. By David W. Petegorsky. London, 1940.

The Works of Gerrard Winstanly. Ed. by George H. Sabine. Ithaca, N.Y., 1941. Introduction.

Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution. ed. by Don M. Wolf. New York, 1944. Introduction.

Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts. With supplementary documents selected and ed. with an introduction by A.S.P. Woodhouse. 2d ed. Chicago, 1951.

الفصل الخامس والعشرون
الجمهوريون: هارنجتون وميلتون وسيدنى

لا يظهر أن مشكلة الحكم الجمهورى مقابل الحكم الملكى لعبت دورًا هامًا فى أية مرحلة من الثورة البوريتانية. كان ضباط جيش كرومويل فى عام ١٦٤٨ على استعداد مع الضمانات المناسبة، لإطلاق سراح الملك وإعادة سلطته إليه بعد فترة يمكن خلالها تحقيق نتائج الثورة. إلا أن هؤلاء الضباط أنفسهم سيقوا بعد أشهر قلائل إلى إعدام الملك، لا بحكم مبادئ جمهورية، ولكن نتيجة الاعتقاد بأن أية تسوية معه لا يمكن أن تكون دائمة. ويبدو أن أنصار المساواة وإن كان بعضهم جمهوريًا عن اقتناع، لم يعتبروا إلغاء الملكية غاية رئيسة. على أنه من الصحيح أن كان هناك قدر صغير من نظرية جمهورية بصفة قاطعة، وإن كانت متنافرة نوعًا فى طبيعتها، ربما لأنها لم تضطر أبدًا إلى تنظيم نفسها حتى تسفر عن نتائج. فقد دافع. جون ميلتون وألجرنون سيدنى عن النظام الجمهورى استنادًا إلى الأساس المجرد: وهو أن هذا النظام يتضمنه القانون الطبيعى وسلطة الشعب العليا. وبرغم أن جيمس هارنجتون كان خالق عالم مثالى (يوتوبيا) إلا أنه طرح جانبًا، وبأتم مما فعل أى كاتب آخر، الحجج القانونية المألوفة ودافع عن النظام الجمهورى باعتباره نتيجة مترتبة على التطور الاجتماعى والاقتصادى، وبينما أخطأ هارنجتون فى اعتقاده أن الملكية أصبحت مستحيلة، كان على حق بصدد

انتقال القوة الاقتصادية التى كان على أية حكومة إنجليزية أن تأخذه فى الحسبان.

كان هارنجتون مفكرًا سياسيًا على درجة عادية تمامًا من القدرة والاستقلال، وهو المراقب الوحيد للثورة البيوريتانية الذى كان لديه أى إدراك فلسفى للأسباب الاجتماعية الكامنة وراءها. وبرغم أنه جمهورى عن عقيدة وصريح، كان بحكم مولده وارتبطاته أرستقراطيًا، وصديقًا حميمًا لازم الملك شارل حتى المشنقة. وكان معجبًا بهوبز ودعاه «خير كاتب فى هذا اليوم فى العالم» «ولكن كان فكره السياسى، من حيث المنهج، على النقيض تمامًا من فكر هوبز. إن ما أعجبه فى هوبز اعتقاده فى العلية الكلية (Universal Causation) ومحاولته أن يفهم ينابيع السلوك البشرى بطريقة علمية. ولكن لابد أنه أحس أن هوبز أخفق فى أن يكون جديرًا بالنور الذى كان فى داخله، ذلك أن نظريته فى العقد الاجتماعى نبذت الأسباب فى سبيل قياس قانونى، وأخفقت نظريته فى السلطة ذات السيادة فى تحيل الأسباب الاجتماعية التى وحدها تكسب أية حكومة سلطة حقيقية. وهذا التحليل هو ما اضطلع به هارنجتون، وإذ فعل هذا أثبت أنه فيلسوف سياسى ذو أصالة من الطراز الأول، لا يعادل هوبز فى شمول حجته الجرىء، ولكن يفوقه كثيرًا فى إدراك الحقائق السياسية.

من حيث الشكل ينتمى كتاب «المحيط» لهارنجتون والمنشور فى لندن عام ١٦٥٦[١] إلى فئة اليوتوبيات السياسية، فقد وصف حكومة جديدة لكومنولث خيالى يدعى «المحيط». وصورت هذه الحكومة بقدر كبير من التفصيل الخيالى، ولكن الخيالى حقيقة فى فكر هارنجتون يسير نسبيًا. لا يخفى أن «المحيط» كان إنجلترا، وليس ثمة شك أبدًا بصدد ما أشار إليه من أشخاص حقيقيين أو أحداث تاريخية. وكان الكتاب موجهًا إلى أوليفر كرومويل، وقصدبه أن يكن رسالة لذلك العصر، وربما كانت القصة الخيالية المتقنة وإن تكن مملة، وسيلة لاشتياق الرقابة. لم يكن ثمة شىء تخيلى بالنسبة إلى منهج هارنجتون فى

التنظير السياسي، فقد كان معجبًا متحمسًا بميكيافللي حيث اعتبره الكاتب السياسي الحديث الذي اقترب من ذرى فن السياسة القديم، وعلى غرار مكيافللي وبودان استخدم منهجًا كان تاريخيًا ومقارنًا بصفة خاصة. فكل مظهر من حكومة «المحيط» الخيالية، نقله عن حكومات قديمة أو قائمة وخاصة عن روما وسبارطة والبندقية، ودافع عنه بالإشارة إلى هذه الحكومات، وهو يؤكد أن دراسة التاريخ وملاحظة الحكومات القائمة وعقد المقارنة بينها، وهى الوسائل الوحيدة التى يستطيع بها المرء أن يتعلم حرفة رجل الدولة.

الأساس الاقتصادى للمذهب الجمهورى

كان هارنجتون الوحيد بين كتاب زمانه السياسيين الذى رأى أن الحكم تحدد بنيانه وسيره قوى اجتماعية واقتصادية تكمن تحته. ففى عصر كان حقد الأحزاب والشيع شديدًا، وكل حزب يفسد الاضطراب المدنى بغباء خصومه أو نزعة السوء فيهم، كاد هارنجتون يحقق ترفعًا علميًا، وإن كان جادًا بشكل قوى فى تقديم حكومته الخالية كمشروع للبناء السياسى. والفكرة الكامنة وراء نظرية هارنجتون هى أن شكل الحكم الذى يكون فى حيز الإمكان بصفة دائمة فى بلد، يتوقف على توزيع الملكية، وبخاصة الملكية فى الأرض. فأية طبقة تملك «رصيدًا» غالبًا من الأرض ـ وليكن ثلاثة أرباعها ـ يجب بحكم الضرورة الاقتصادية الصرفة أن تملك القوة للسيطرة على الحكم.

وعلى ذلك فبدلا من الإسراف فى الحديث عن رذائل الملكيين أو البرلمانيين، قدم هارنجتون نظرية اقتصادية وتاريخية فى الحروب الأهلية كانت فى جملتها سليمة تمامًا. كان يعتقد أنه يجب من أجل تفسيرها الرجوع إلى تاريخ إنجلترا الاجتماعى فى عصر التيودور. لقد بدأت أسباب المطالبة بالحكم الشعبى، مع تحطيم طبقة النبلاء الإنجليز فى حروب الوردتين، مع السياسة المتصلة التى انتهجها هنرى السابع فى تقسيم الأبعاديات الكبيرة بين ملاك صغار نسبيًا، وبذا

زاد من عدد الفرسان على حساب النبلاء. وكان الخطوة الكبيرة الثانية فى الاتجاه ذاته، حل الأديرة على يد هنرى الثامن، وهذه سياسة نزعت الملكية من أعظم ملاك الأرض الإنجليز أى الكنيسة. وأوجدت مكانها عددًا جمًا من صغار الملاك. والنتيجة فى كلتا الحالتين توزيع الثروة بين طبقة وفيرة العدد من ملاك من المؤكد أن تصدر منهم عاجلاً وآجلاً، المطالبة بالحقوق الشعبية. وفى سخرية تدعو إلى الإعجاب وصف هارنجتون «تكتيك» إليزابث السياسى بأنه «عن طريق الحيل الغرامية الدائمة بينها وبين شعبها، حول عهدها إلى نوع من القصة الغرامية». ولكن لا يستطيع تمثيل المسرحيات السياسية إلا أن يرجئ اليوم الذى يتعين فيه الاعتراف بحقائق الملكية الشعبية.

عندما يحدث أن أميرًا بلغت به الصلابة فى المنازعات قدر ما أصاب عصب الملكية من تراخ، قد تلقى التشجيع من رجال الدين عنده، وهو التشجيع الذى أصبح مبعث دماره التام. وعندما يثق بمنطقهم بأكثر مما يثق بفلسفة برلمانية، فإن الأمر ينتهى إلى صدع لا يمكن إصلاحه[٢].

واستمد هارنجتون بعض نظريته فى فكرة أرسطو عن الثورات تسببها بصفة خاصة ضروب التفاوت فى الملكية، واستمد البعض الآخر من اعتقاد مكيافللى فى أن وجود طبقة قوية من النبلاء لا يتفق مع الحكم الشعبى. ولاحظ أن الأخير أخفق فى ملاحظة السبب الاقتصادى الذى يبرر ما شاهده. ولكن عندما نكمل فكرة مكيافللى برأى أرسطو، فعندئذ نلقى مفتاح نظرية صحيحة. وعدد ملاك الأراضى أساسى. فإذا تملك النبلاء رصيدًا كبيرًا من الأرض فلابد أن يعتمد العامة عليهم من الناحية الاقتصادية، ومن ثمن من الناحية السياسية. وإذا انتقلت الأرض إلى أيدى عدد كبير من العامة فلابد أن تنقص قوة النبلاء، بما يتمشى مع هذا الانتقال. وبهذه النظرية قصد هارنجتون أيضًا أن يصحح نظرية هوبز ويكملها. وانتقل مباشرة إلى جوهر التفسير السطحى الذى قدمه الأخير عن أن الحكم مجرد ترتكز على عقد.

وكما قال (هوبز) عن القانون إنه يصبح مجرد ورقة بدون هذا السيف، كذلك ربما ظن أن هذا السيف يصبح معقولاً إذا لم تكن هناك يد تمسك به. فاليد التى تمسك بهذا السيف هى ميليشيا الشعب... ولكن الجيش وحش له بطن كبيرة ويجب تغذيته، ومن ثم يهجم على ما عندك من مراع، وسوف تدخل المراعى التى تملكها فى رصيد الملكية، وبدونها لا يكون السيف سوى اسم أو مجرد سلاح مفلول[٣].

ليست السلطة بالمعنى القانونى اصطلاحًا يفسر نفسه بنفسه: إنها تفترض قوة اجتماعية، وهذه بدورها تفترض سيطرة على وسائل العيش. كان الخلاف بين هوبز وهارنجتون خلافًا بين منطقى قانونى ورجل اقتصاد اجتماعى.

إذًا كانت نتيجة الحروب الأهلية لابد منها فى نظر هارنجتون. لم تكن المسألة صواب وخطأ مجردين، ولكنها مسألة أسباب اجتماعية. كانت السيطرة على الأرض قد انتقلت إلى أيدى الطبقات الوسطى، وانتقلت معها مصادر القوة السياسية. قد تمارس ملكية التيودور سلطة كبيرة بصفة مؤقتة خلال الوقت الذى أصبحت فيه الطبقة الجديدة إن صح القول، ذات وعى سياسى، ولكن لابد عاجلاً أو آجلاً أن يتمشى الحكم مع توزيع الثروة. وعلى هذا الأساس كان هارنجتون جمهوريًا. لم يكن لديه اعتراض نظرى على الملكية، وإن اعتقد أن الجمهورية أسمى منزلة.

إن سير إنجلترا إلى أن تكون جمهورية، مؤكد وطبيعى أيضًا. طرق الطبيعة السلام؛ وتتطلب طرق إطاعة القوانين؛ ولا يستطيع سوى البرلمان أن يصنع القوانين فى إنجلترا: وأصبحت البرلمانات فى إنجلترا مجرد جمعيات شعبية: ويجب أن تكون القوانين التى تضمنها الجمعيات الشعبية (التى تتعرض مؤقتًا للتخويف أو الخداع فى النهاية) قوانين شعبية، ويجب أن يؤدى مجموع القوانين الشعبية إلى قيام جمهورية (كومنولث)[٤].

نشرت هذه الجملة في ظرف سنة من إعادة الملكية، وبذلك فتحت الباب أمام النقاد الساخرين، ولكن جملا قلائل كتبت في القرن السابع عشر غاصت إلى أعماق حقائق التغيير الأساسية الذي وقع في إنجلترا. وسواء أكان الأمر خيرًا أم شراً، فقد كانت الغلبة للأعيان من ملاك الأراضي، وما كان في وسع أية تسوية الا تأخذ تلك الحقيقة في الحسبان.

والملكية التي لها أهمية حقًا في تسوية سياسية هي الأرض في رأى هارنجتون. لاشك أنه بالغ فيما للملكية الزراعية من وزن سياسي وقلل مقابل ذلك من نفوذ الصناعة والتجارة والمالية. لقد سلم أن النقود يمكن أن تفوق الأرض أهمية في دولة من التجار صغيرة جدًا مثل فلورنسا، ولكنه اعتقد أن هذا مستحيل في بلد حجم إنجلترا. وفي هذا كان على حق بالنسبة إلى الوقت الذي عاش فيه. ولكنه اعتنق وجهة النظر عن طبقة تملك الأرض، وبذا أخفق في رؤية الأهمية التي كانت التجارة تكتسبها حتى في إنجلترا التي كان في وسعه أن يشاهدها. وبهذا فالحكم الذي طلع به وهو أن إنجلترا سوف تفوق هولندا من الناحية التجارية (وهي حقيقة صحيحة) كان مبنيًا على الاعتقاد بأنها سوف تحقق هذا بسبب قدرتها على إنتاج خاماتها، وهو ما كان خطأ بالتأكيد.

وعلى أساس نظريته في أهمية الملكية الزراعية انتقل هارنجتون إلى تصنيف أشكال الحكم. وهنا استخدم التصنيف الثلاثي التقليدي إلى ملكية وأرستقراطية وديموقراطية، مع الانحرافات الثلاثة التي استمدها من أرسطو، ولكن نتقيحه كان من الأصالة بحيث تجاوز تمامًا السنن الموروثة. فتصنيفه الثلاثي يتكون من الملكية المطلقة، والملكية المختلطة او الإقطاعية، والجمهورية (الكومنولث)، وكل منها تتوقف على ما يطابقها من أشكال ملكية الأرض. فلو استطاع الملك أن يحتفظ في يديه بالسيطرة على الأرض وأجرها لعدد كبير من صغار المستأجرين الذين يمكن إجبارهم على أن يقدموا له الخدمات العسكرية، لكانت النتيجة ملكية مطلقة، أي حكومة من الطراز العسكري الذي مثلته روما في أيام الطغاة

الإمبراطورية، وتمثله الإمبراطورية التركية. وعندما تنتقل الأرض إلى أيدى عدد صغير نسبيًا من النبلاء الذين يسيطرون على مجموعات كبيرة من أتباعهم، تكون النتيجة ملكية مختلطة، وهذا حتما شكل ضعيف من الملكية، لأن الملك يعتمد على أتباعه الكبار الذين يميلون إلى التمرد وإن منعهم ما بينهم من تنافس من القضاء على الملكية كلية. وأخيرًا، إذا قسمت الأبعاديات الإقطاعية الكبيرة وعجز النبلاء عن أن يعولوا فرقًا كبيرة من الأتباع، أرسى الأساس الذى يقوم عليه حكم جمهورى أو شكل شعبى من الحكم.

وعن طريق هذه النظرية استطاع هارنجتون أن يزيل كلية تلك الفكرة الغامضة عن «فساد» شعب والتى برزت كثيرًا فى فكر مكيافللى وانطوت عليها النظرية القديمة عن وجود دورة دساتير. فالفساد المعنى الذى يحول جمهورية إلى ملكية هو تغيير فحسب فى السيطرة على الأرض، «فساد حكومة... هو توليد أخرى»، وإذا وجد فساد أخلاقى فى الوقت نفسه لنتج هذا أيضًا من تغيير فى اقتناء الملكية. إن تصنيف هارنجتون يفسح مجالا أمام ما يمكن أن يدعى أشكالاً «محرفة» من الحكم، ولكن هذه مجرد حالات توجد فيها لسبب مؤقت، حكومة لا تتمشى مع ميزان الملكية. وبهذا المعنى كانت ملكية إليزابث انحرافًا. وثمة أيضًا حالات لا يكون فيها ميزان القوة حاسمًا. فإذا قسمت الأرض بالتساوى بين النبلاء والعامة، استحال الحكم المستقر إلا إذا تمكنت طبقة من «التهام» الأخرى. لقد هيأت الخطة وسيلة مرنة وواقعية نسبيًا، لتصنيف الحكومات.

إمبراطورية القانون

على أن هارنجتون لم يكن ماديًا اقتصاديًا. الملكية نفسها نظام قانونى، ومن ثم ففى الإمكان بطريق القانون لا إجراء تغيير جذرى فى توزيع الملكية، ولكن إدامة توزيع يلائم شكلاً مستحبًا من الحكم. ولقد عزا السياسة إلى مبدأين:

أولهما القوة وهذا متوقف على توزيع الملكية، ويحد من إمكانيات الحكم المستقر ولكنه لا يزال يفسح بعض مجال أمام الاختيار. والمبدأ الثانى هو «السلطة» التى تتوقف على حد قوله على محاسن العقل مثل الحكمة والشجاعة والفطنة. وتتطلع الحكمة أو العقل فى فرد إلى مصلحة الفرد، وكذلك تتطلع الحكمة فى كومنولث إلى خير المجموعة كلها. لو أن هارنجتون عالج موضوع السلطة على أنها ذات صلة بالمعنى الدقيق، بشكل الحكم الذى يجب أن تؤدى عملا فيه، لربما كان أكثر انتظامًا واتساقًا. ولكنه كان متأثرًا فى هذه النقطة بنفس مذهبه الجمهورى المخلص.. ونقول بوجه عام إنه جعل التفرقة بين القوة والسلطة موازية للتفرقة بين «الفطنة القديمة»، أو فن الحكم عن طريق القانون من أجل الخير العام، وبين «الفطنة الحديثة» أو فن استغلال الجماعة لصالح فرد أو طبقة. كان من بين الكتاب الحديثين يعتقد أن «الفطنة القديمة» يمثلها مكيافللى و«الفطنة الحديثة» يمثلها هوبز. ونظرًا لأن الفطنة الحديثة تبدأ بانحلال الإمبراطورية الرومانية فأن التباين يتطابق إلى حد كبير مع مثيله بين الملكية، سواء أكانت مطلقة أم مختلطة وبين الجمهورية. وشارك هارنجتون رجال عصر النهضة حماستهم للعصر القديم. وكان يريد بجمهوريته أن تقترب بقدر الإمكان من النماذج القديمة مثل أثينا وسبارطة وروما، وكلها اعتبرها حكومات شعبية حسب المعنى الذى أضفاه على المصطلح.

والعلامة المميزة للجمهورية أنها «إمبراطورية قوانين لا إمبراطورية رجال». ويقول هارنجتون إن هوبز ارتكب مجرد خلط عندما أكد أنه لما كانت جميع الحكومات تخضع الناس لسيطرة ما، فإن حرية الفرد من الرعية متساوية فى ظل كل نظام من القانون. والتفرقة التى يجريها هارنجتون هنا هى نفسها بالفعل التى أجراها أرسطو بين الطغيان الذى هو شخصى وتعسفى، والحكم الدستورى الذى يتمشى مع القانون من أجل الصالح العام ومع المشاركة والرضا من جانب رعايا هذا الحكم. إن جميع أشكال الحكم بما فيها الجمهورية تتطلب اتفاق القوة مع السلطة، فما من قدر من الحكمة يستطيع أن يبقى حكومة تؤدى عملها فى

يسر إلا إذا اتحدت القوة السياسية والقوة الاقتصادية، ولكن من الصحيح كذلك أن الحكم لا ينساب تلقائيًا من ترتيب اقتصادى معلوم. وعلى غرار أرسطو ومكيافللى افترض هارنجتون أن السياسة فن. ولكن الجمهورية المنظمة تنظيمًا سليمًا، حكومة قوانين بصورة أصدق من الملكية كما أنها أكثر استقرارًا، ذلك أن الملكية المطلقة فى جوهرها حكومة رجال. والملكية الإقطاعية مسرح يتنافس فى الملك والنبلاء. والجمهورية هى وحدها التى تسمح بالحرية فى ظل القانون وتفسح مجالاً كافيًا لفن السياسة الصحيح والروح العامة. كان هارنجتون يعتقد أن الناس فى حقيقتهم نزاعون إلى الاجتماع وليسوا أنانيين. ولكنه كان مستعداً لأن يضع على الإيثار أقل ضغط ممكن. فالسياسة الحقة لإدارة أمور الدولة تهدف إلى أن تجعل المصلحة الذاتية والمصلحة العامة تتفقان، والحكم الشعبى يحقق هذا بأكبر قدر من اليسر. ومثل هذه الدولة دعاها هارنجتون «جمهورية تسودها المساواة». فى هذا الشكل من الحكم يفتقر إلى المصلحة من يملكون القوة. ويجب أن تكون مثل هذه الحكومة دائمة بقدر ما يتعلق الأمر بأسباب الانحلال الداخلية.

وخصص هارنجتون بقية فلسفته السياسية لتحليل الوسائل التى يمكن بها تحقيق هذه الغاية. من الناحية المنطقية يجب أن يكون حجر الزاوية فى النظام منع التغييرات الخطيرة فى توزيع الأرض، أو فى حالة جمهورية، منع تركزها فى أيد قلائل. ومن هنا كانت الأهمية التى علقها تتطلب تقسيم الأبعاديات الكبيرة بين عدة ورثة، إلى أجزاء لا يزيد دخل الواحد منه على ٢٠٠٠ جنيه فى السنة. ولقد بدا فى نظره أن القانون الذى يجعل الأبعادية من حق الوارث الذكر الأكبر، يعرض المساواة السياسية للخطر، كما يخرق كل مبدأ من مبادئ العدل.

إنى لأعجب كثيرًا كيف حدث أننا نستخدم أطفالنا كما نستخدم كلابنا الصغيرة، نأخذ الواحد منها ونضعه فى الحجر ونطعمه بكل قطعة طيبة، ونغرق خمسة(٥).

وبرغم هذا لم يكن يستهدف العدل المجرد، وإنما كان يهدف إلى الخطر

الاجتماعى. ففى ظل القانون الزراعى الذى اقترحه، لو وجد وريث واحد فقط فإن له أن يرث الأبعادية كلها أيًا كان حجمها، وإذا كانت الأبعادية دون الحد الأدنى فيمكن إعطاؤها لوريث واحد. التى يجب تقسيمها هى الأبعادية الكبيرة التى تؤول إلى عدد من الورثة الذكور. لم يكن هارنجتون معنيًا بتوسيع نطاق الملكية الشعبية للأرض فى إنجلترا، وإنما كان معنيًا بالإبقاء على الحالة القائمة Status quo.

لسنا نحاج الآن فيما يمكن أن نملكه، ولكن فيما نملكه فعلا[1].

وكان فى تقديره أن خمسة آلاف مالك يكفون لجعل إنجلترا جمهورية بشكل آمن.

من الصعب أن نقول إلى أى حد من الاتساع أراد هارنجتون أن تكون القاعدة التى يقوم عليها الحكم الشعبى. فقد قصر المواطنة على من «يعيشون على مواردهم»، وهذا استبعد الخدم والأجراء، ومع ذلك فالأرقام التى استخدمها فى رسم معالم الحكم تفترض على ما يظهر، شيئًا مثل نصف مليون مواطن فوق سن الثلاثين، ومن لو كانت لديه أية فكرة دقيقة عن سكان إنجلترا فى أيامه، لكانت الطبقات المستبعدة صغيرة بشكل لا يعتد به. وعلى أى حال لم يكن قصر الحقوق السياسية على ملاك الأرض جزءًا من مشروعه. وكان شرط الملكية بالنسبة إلى مجلس الشيوخ أقل من هذا، ودافع عن تقرير مرتبات للأعضاء حتى يتسنى فتح أبوابه أمام الفقراء. ومن جهة أخرى أخذ قيادة أرستقراطية للجمهورية قضية مسلمة.

إذا أنشأ أى إنسان جمهورية (كومنولث)، لكان أولا سيدًا[2].

فما دام الأعيان من وفرة العدد بحيث يشكلون طبقة من النبلاء، فلن يكونوا تهديدًا للجمهورية، ولكنهم نفس الدم الذى يبعث فيها الحياة. وكان يستحسن اختيار المسئولين بطريق الانتخاب، لأنه ظن أن هذا سوف يستمدهم من صفوف «الأرستقراطية الطبيعية» ذات القدرة والتى تنتمى بصفة خاصة إلى الأعيان. وكان يزدرى الفكرة التى تذهب إلى أن الحكم الشعبى سوف يستخدم كوسيلة لتسوية الفوارق الاقتصادية.

حين يرسى أساس كومنولث فى قانون زراعى، فهناك ثلاثة أساليب من فن السياسة لجعل الحكم يستجيب للإرادة الشعبية: أولها تعاقب الذين يشغلون المناصب، وهو التعاقب الذى يشبهه هارنجتون بدورة الدم، فينبغى انتخاب الموظفين الرئيسيين للوظائف لفترات قصيرة، سنة فى العادة، ولا يجوز إعادة انتخابهم للفترة التالية مباشرة. وثانيًا يجب أن يكون الانتخاب بالاقتراع السرى حتى تتوافر للناخبين حرية الاختيار. وخصص هارنجتون مجالاً واسعًا لرسم مشروع للتصويت السرى، طبقًا لأساليب يقول إنها كان تستخدم فى البندقية، وثالثًا ففى إنشاء حكومة حرة ظن أن من الأمور الجوهرية تحقيق الفصل بين السلطات. غير أن تقسيم هارنجتون للسلطات السياسية لم يطابق تمامًا التقسيم الذى روجه منتسكيو فيما بعد، ولكنه اتبع خطا أوحت به دراسته للدولة المدينة. واعتبر وظيفة التداول فى الأمور أو رسم السياسة أرستقراطية بالضرورة، بمعنى أنه يجب أن يضطلع بها عدد قليل من الأشخاص ذوى التجربة والمعرفة الخبيرة، واعتبر سياسة مقترحة أو رفضها وظيفة شعبية يجب أن تتولاها هيئة كبيرة تنتخب لهذا الغرض وليست لها سلطة التداول. ومن الغريب على ضوء التجربة الإنجليزية قبيل الحروب الأهلية، أنه لم يقل شيئًا عن استقلال الهيئة القضائية.

فالقانون الزراعى، والتعاقب فى شغل الوظائف، والاقتراع السرى، وفصل السلطات، هذه كلها هى المبادئ البنائية التى يقوم عليها ما دعاه هارنجتون «كومنولث تسوده المساواة» أعتقد أنه لا يمكن فيه أبدًا أن تتحد المصلحة والقدرة على إثارة الفتنة. وقد عرفه على النحو التالى:

الكومنولث الذى تسوده المساواة... حكومة تقام على أساس زراعى متساو، تصعد إلى الصرح العلوى، أو الطبقات الثلاث، وهى: مجلس الشيوخ الذى يناقش ويقترح، والشعب الذى يقرر، وطبقة الموظفين المسئولين الذين ينفذون عن طريق التناوب المتساوى فى الوظائف عن طريق الانتخاب من جانب الناس بطريق الاقتراع السرى[٨].

لكن، إذا لم يقتنع بالمبادئ راح يضع دستورًا لبريطانيا العظمى يتضمن تطبيقًا مفصلا للمبادئ. وهذا المشروع الذي أعده هو المسئول عن سمعته كشخص خيالي. كان يحس بسرور صبياني وهو يرسم تفاصيل الصورة إلى حد إيراد التواريخ والساعات التي يجب أن تنعقد فيها الجمعيات، والملابس التي يجب أن يرتديها الموظفون. والحقيقة أن هذه التفاصيل الخالية ذات صلة يسيرة بمبادئ فلسفته. كان الجزء النظرى من فكره إيمانه بفعالية الجهاز السياسى، ومن هذه الناحية لم يختلف كثيرًا عن معاصريه، ومن الغريب أن رجلا تعمق على هذا النحو فى رؤية الأسباب الاقتصادية الكامنة وراء القوة السياسية، ظل يعتمد بمثل هذا القدر على الجهاز.

يبدأ دستور هارنجتون بتقسيم الشعب كله إلى رجال أحرار هم المواطنون، وإلى خدم. ثم يقسم المواطنون على أساس السن إلى الطبقة العسكرية العاملة دون الثلاثين. والشيوخ الذين يتكون منهم احتياطى عسكرى وكذلك «المدار» المدنى بالكومنولث. ثم يقسمون فضلا عن هذا حسب الثروة إلى فرنسان ومشاة، وهؤلاء يطابقون تقريبًا الأعيان وعامة الناس. ومشروع الحكم عبارة عن نظام محكم من التمثيل غير المباشر. فأصغر وحدة هى الأبرشية التى فيها ينتخب الشيوخ خمس عددهم ليكونوا نوابًا عنهم فى الوحدة الأكبر التالية وهى مجموعة من الأبرشيات تضم حوالى مائة نائب؛ ويتحد عشرون من هذه المئات لتكوين قبيلة. وتقوم جميع الأبرشيات والوحدات المئوية والقبائل بانتخاب موظفيها المحليين، وفضلا عن هذا تنتخب كل قبيلة فارسين كل سنة لتمثيلها فى مجلس الشيوخ، وسبعة ممثلين (ثلاثة من الفرسان وأربعة من العامة) فى «القبيلة ذات الامتياز» التى تقوم بدور الشعب فى سن التشريع، ومدة العضوية ثلاث سنوات، ولما كان هناك خمسون قبيلة فإن مجلس الشيوخ يتكون من ثلاثمائة عضو، يخرج مائة منهم كل سنة، وأهل الوحدات العشر التى تتكون كل منها من مائة وخمسين، يخرج منهم ثلاثمائة وخمسون كل سنة. وينتخب مجلس الشيوخ الموظفين الرئيسيين وأربعة مجالس أيضًا ـ لشئون الدولة والحرب والدين والتجارة ـ وهذه

المجالس هى مصدر النشاط بصفة خاصة. وتمشيًا مع تقسيم السلطات تكون وظيفة مجلس الشيوخ المناقشة، وبعد أن يصوغ التشريع أو السياسة تطبع مقترحاته وتنقل إلى الشعب أو القبيلة ذات الامتياز، الذى يتخذه القرار إما بسنها أو رفضها أو إعادتها إلى المجلس لمزيد من البحث، ولكنها لا يستطيع هو نفسه مناقشتها أو تعديلها.

فى مشروع هارنجتون للحكم نلقى بصورة ضمنية وإن لم يذكرها بوضوح، الأفكار الدستورية المألوفة فى القرن السابع عشر عن وثيقة مكتوبة للحكم وهيئة تشريعية فوق العادة لوضع الدستور والتفرقة بين القانون التشريعى والدستورى.

وإذا كتب فى عام ١٦٥٦ وجه بالضرورة مشروعه إلى كرومويل الذى أحاطه هارنجتون بهالة مشروع أسطورى. إن ما أراد من كرومويل أن يفعله هو أن يقسم مجلسًا من رجال السياسة والعلماء لإنشاء حكومة جديدة ويكون كل فرد حرًا فى أن ينقل مقترحاته إلى المجلس. وبمجرد إعداد الدستور يذاع مادة مادة، كل منها تتعلق بعنصر هام من البنيين. لم يناقش هارنجتون فى أى موضع من مؤلفه تعديل هذا الدستور، ولكن يبدو من الواضح أنه كان يقصد التفرقة بين نصوصه والأفعال العادية التى تقوم بها الهيئة التشريعية.

وفى معالجة المشكلة الشائكة المتعلقة بالحرية الدينية، حاول هارنجتون التوفيق بين حكم يتولاه شعب الكنيسة وكنسية وطنية. وكان يعتقد فى ضرورة وجود مؤسسة دينية قومية توفر مريات لائقة لرجال الدين. وتحافظ أيضًا على اشكال للعبادة تتفق مع عقيدة البلد. لكنه كان معارضًا لأى شكل من القمع الذى اعتبره السبب فى «تلك العادة الكريهة التى لم تكن من قبل معروفة أبدًا فى العالم، وهى عادة القتال من أجل الدين وإنكار أن يكون للعاهل أية ولاية فيه»[٩]. ولهذا اعتقد أن شعب كل كنيسة يمكن أن تترك له حرية اختيار كهنته ويمكن السماح بأشكال أخرى من العبادة غير التى يقررها القانون، إلا فى حالة اليهود والكثوليك. وكان يريد أيضًا نظامًا مدرسيًا قوميًا تموله الأموال العامة ويستقبل

الطلاب من أبناء البلد بالمجان، ويكون التعليم إجباريًا فيما بين التاسعة والخامسة عشرة من العمر.

وبرغم الشكل الخيالى الذى أضفاه هارنجتون على جمهوريته، ربط فيه بين عدد يبعث على الدهشة، من أساليب صارت تعتبر فيما بعد مما يتميز له الحكم الليبرالى. فالدستور المكتوب، وانتخاب الموظفين المسئولين، واستخدام الاقتراع السرى، وقصر مدة تولى الوظائف والتعاقب فيها، وفصل السلطات، وضمانات الحرية الدينية، والتعليم الشعبى على حساب الأموال العامة، كلها أمثلة توضح النقطة. إلا أن هارنجتون لم يكن بالتأكيد ديموقراطيًا من ناحية الغرض أو النظرية. فقد اعتقد أن من الأسلم أن تكون زعامة الجمهورية فى أيدى الأعيان من أصحاب الأراضى، وعالج تفوق هذه الطبقة من حيث القوة والقدرة على أنه أمر بدهى. واستبعدت نظريته فى السببية الاقتصادية مثلا أعلى ديموقراطيًا كمثل أنصار المساواة الذى افترض فصل السياسية عن حقوق الملكية. كان مثل هارنجتون السياسى الجمهورية القديمة فى ظل رعاية أرستقراطية، ومن هذه الناحية اتفق مع جميع الجمهوريين فى أيامه. على أنه وقف وحيدًا فى تأكيده توقف أشكال الحكم على توزيع الثروة. ولعل تفسيره لأصل الحروب الأهلية كان أكثر تفسير واقعى أنتجه التنظير الاجتماعى. كان هارنجتون على حق فى اعتقاده أن وصول الأعيان من أصحاب الأراضى إلى السلطة كان حقيقة العصر الاجتماعى الأساسية، ولكن ربما كان يمكن لفهم أفضل للتجارة الإنجليزية أن يوحى إليه بأن تحقيق المساواة فى الملكيات الزراعية ليس وسيلة كافية لإدامة سلطاتهم. كان توسيع نطاق التجارة لا يتمشى مع أى شىء شبيه بالمساواة الاقتصادية. ولو أنه رأى هذا لاضطره المنطق إما إلى أن يبحث عن أنواع من الرقابة السياسية على الثروة، أكثر حسمًا، وإما أن يغير كل فكرته عن الحكم الشعبى.

كان المذهب الجمهورى عند جون ميلتون وألجرنون سيدنى اقل أصالة وأهمية من مذهب هارنجتون. وقد كانت الصلة التى ربطت بين الرجال الثلاثة إعجابهم بالعصر القديم وتمجيدهم الجمهورية الأرستقراطية. ولم يتوافر لميلتون وسيدنى ما توافر لهارنجتون من معرفة بالتاريخ السياسى والأنظمة المقارنة، وفهم لأسباب التغيير السياسى الاجتماعية. كان النظام الجمهورى عندهما مثلا أعلى أخلاقيًا مبنيًا على ذلك الأساس المجرد المكون من الحق والعدل الطبيعيين. ولم يضف أى منهما شيئًا له شأنه إلى الافكار السياسية المألوفة بوجه عام فى القرن السابع عشر. إن رسائل ميلتون مشهورة بصفة خاصة بسبب روعة الشكل الأدبى الذى غلف به أفكارًا كان الجميع يعرفونها، وبسبب البلاغة التى كسا بها مثلا أعلى سياسيًا نبيلا. ربما كان من الصعب أن يسترعى كتاب سيدنى الاهتمام، وهو كتاب مفكك نوعًا وسيء التركيب، لولا أنه كتب فى فترة كان إنتاج الفكر السياسى الإنجليزى فيها هزيلا، ولولا أنه أصبح السبب فى واحدة من أشهر فظائع جفرى القضائية.

من أشهر رسائل ميلتون جميعًا كتابه «أريوباجيتيكا» Areopagitica (١٦٤٤) أى دفاعه عن حرية النشر. وبرغم أنه حظى على ما يظهر بالقليل من الاهتمام عندما كتب[١٠] إلا أنه أصبح هو ومقال جون ستيوارت مل «عن الحرية»، الحجة المأثورة فى الدفاع عن حرية الكلمة، فى اللغة الإنجليزية. فقد قرر ميلتون مرة واحدة وإلى الأبد مذهب الليبرالية الفكرية، وهو أن الصواب سوف يغلب عن الخطأ عندما يجرى اختبارهما اختبارًا حرًا عن طريق البحث والنقاش:

برغم أن جميع رياح المذهب قد أطلقت لتهب فوق الأرض، كذلك نحن إذ نطلق الحق فى الميدان نسيء إليه بالترخيص بقوته أو تعريضها للشك. لندعه يصارع الباطل، من الذى عرف أبدًا أن الحق يهزم فى نضال حر وسافر... ذلك أنه من الذى لا يعلم أن قوة الحق تأتى فى المرتبة التالية لقوة العلى القدير، الحق

لايحتاج إلى سياسات أو حيل استراتيجية أو تراخيص لتحقق له النصر، فهذه هى التقلبات ووسائل الدفاع التى يستخدمها الباطل ضد قوة الحق(١١).

وبهذا استطاع ميلتون أن يفعل ما كان فى إمكان رجال قلائل فى عصره أن يفعلوه، كان فى إمكانه أن ينظر باتزان إلى تعدد الشيع والأحزاب على أنها تجارب فى البحث عن حقيقة جديدة وحرية جديدة. ودفاعه عن التسامح الدينى حدت من أهواء عصره وحزبه. فهو لم يمتد ليشمل الكاثوليك، لأنه من جهة ظن أنهم وثنيون، ولأنه من جهة أخرى ظن أنهم عاجزون عن الولاء لأى حاكم خلاف البابا. وحتى مع هذا التقييد فإن كتاب Areopagitica أبدع حجة كتبت ضد ما تنطوى عليه الرقابة من غباء وعبث.

وشهرة ميلتون ككاتب جاءت بصفة خاصة بعد تعيينه فى عام ١٦٤٩ سكرتير «مجلس الدولة للكومنولث». كان قد دافع فى رسالته «حق الملوك والقضاة» عن إعدام شارل وبخاصة ضد المشيخيين الذين كانوا قد بدأوا يندمون على الأبعاد التى وصلت إليها الثورة. وهذه الرسالة أعقبها Eikonoklastes فى عام ١٦٤٩، «دفاع عن الشعب» فى ١٦٥١ الذى كتب ردًا على «سالماسيوس ليدن» الذى كان الملكيون قد استخدموه ليكتب دفاعًا عن الملك. وتشتمل هذه المؤلفات على دفاع صريح عن عقوبة الإعدام توقع على ملك سلك سبيل الطغيان. وهو دفاع استمد البرهان من القانون الطبيعى والكتاب المقدس وقانون إنجلترا. ولقد عرض قضيته بقدر من القوة بحيث كان «دفاع» يقارن بجيش كرومويل، على أنه الحاجز الذى يحمى الكومنولث. ما من كاتب كان أوفر منه استعدادًا للتعبير عن المثالية الحماسية للثورة:

وهنا لا أستطيع إلا أن أهنىء نفسى على أن أسلافنا أسسوا هذه الدولة بفطنة وحرية لا تقلان عما فعل أروع الرومان واليونان القدماء، وهم لذلك لو عرفوا أمورنا، لم وسعهم إلا أن يهنئوا أنفسهم على أن ذريتهم ممن كادوا يردون إلى حالة العبودية، عموا بمثل هذه الحكمة والشجاعة على استرداد الدولة، التى

أسست بصورة حكيمة على مثل هذه الحرية، من استبداد فظيع ارتكبه ملك[١٢].

لا تعدو حجة ميلتون فى جوهرها أن تكون تأكيدًا للمبدأ القديم عن أن مقاومة طاغية هى حق طبيعى. فقد أكد فى «حق» أن الناس يولدون أحرارًا ويقيمون حكومات من أجل الدفاع المتبادل وتتولى السلطة العامة حق كل إنسان فى حماية نفسه، ويوضع القانون لتقييد السلطة العامة ومراقبتها. فسلطة الحكم مستمدة من الشعب من أجل الخير العام، ومن ثم يجب أن يكمن فى الشعب دائمًا حق حماية الخير العام ضد طاغية.

ليست سلطة الملوك والحكام إلا شيئًا مستمدًا من الشعب، وتنقل إليهم ويعهد بها إليهم كوديعة، لما فيه الخير المشترك لجميع الناس الذين تظل السلطة مع ذلك كامنة فيهم بصفة أساسية، ولا يمكن انتزاعها منهم دون انتهاك ما لهم من حق موروث بالفطرة[١٣].

للملك حق لا ينقض، ولكن يجوز للناس أن يعزلوه كلما رأوا هذا مناسبًا. ومن المشروع تمامًا قتل طاغية سواء أكان مغتصبًا أم حاكمًا شرعيًا. وتدعم الحجة بالإشارات المعتادة إلى المصلحين البروتستنت وخاصة نوكس وبوكانان.

وبالنسبة إلى المسألة الدينية كانت أفكار ميلتون أفكار أكثر المستقلين تقدمًا[١٤]. فاعتبر الإرغام فى مسائل العقيدة وإعالة رجال الدين عن طريق الإيرادات العامة، الأسباب الرئيسية التى يرجع إليها الفساد الدينى. فهو لم يتقبل فقط المبدأ البروتستنتى عن أن الكتاب المقدس قاعدة العقيدة، ولكنه أضفى عليه أوسع تفسير: يجب أن يفسر كل إنسان الكتاب المقدس لنفسه. ما من إنسان يستطيع أن يعرف أنه على حق تمامًا. ومن ثم لا ينبغى لحاكم أو كنيسة فرض العقيدة طبقًا لتفسير خاص. فضمير الفرد هو محكمة آخر درجة، وما من مؤمن مخلص بزنديق. لا تعنى الكنيسة إلا بالإنسان الروحى الذى لا يمكن تنويره بالقوة. فى حين لا تعنى الدولة بغير الأفعال الظاهرية. فهاتان

المؤسستان متمايزتان طبيعة وغرضًا، ومن ثم ينبغى الفصل بينهما. لو تطلع رجال الدين إلى الحكومة كى تساندهم ولم يتطلعوا إلى المساهمات الاختيارية من جانب الذين ينتفعون بتعليمهم، لما ترتب على هذا سوى الفساد. وعلى ذلك فالكنيسة والدولة مجتمعان متمايزان لا يشتركان من ناحية من ينتسبون إلى كل منهما أو الغرض منهما. كان مثل هذا الفصل؛ إذ يتم بالمثل فى كلا الاتجاهين، مختلفًا تمامًا من الناحيتين النظرية والعملية عن ذلك الذى بسببه انتقد هوكر المشيخيين والكاثوليك. وكانت النتيجة التى استخلصها ميلتون هى نفسها التى ساق مذهب المستقلين «روجر وليامز» إليها قبل ذلك بنحو عشرين عامًا فى الجدل الذى نشب بينه وبين حكومة رجال الدين فى ماساشوستس. وكانت فى عشية إعادة الملكية أبعد ما تكون عن التحقيق فى إنجلترا.

وراء مذهب ميلتون الجمهورى مبدأ أفلاطونى غامض مؤداه أن المبرر الحقيقى للسلطة هو التفوق الأخلاقى والعقلى. «تقضى الطبيعة بأن الحمقى يجب أن يحكمهم الحكماء». وعلى ذلك فالسلطة الوراثية غير طبيعية بل فى كتيبه الأخير «الطريق الجاهز والسهل لإقامة كومنولث حر» المنشور فى عام ١٦٦٠ قبل إعادة الملكية مباشرة، عبر عن شك فيما إذا كان «يسوع» نفسه لم يدمغ «علامة الكفر على الملوكية». كانت هذه الرسالة آخر صيحة يائسة ضد الملكية وكتبت حين لابد أن كان ميلتون قد عرف أن إعادة الملكية محتومة. وفيها يواجه حطام كل الأمانى النبيلة التى سبق أن اعتقد أن الثورة دافعت عنها.

إن يكون شعب بمثل هذه الجسارة والشجاعة بحيث يظفر فى ميدان القتال، وعندما يظفر بها يكن من فتور الهمة وانعدام الحكمة فى مشوراته بحيث لا يعرف كيف يستخدمها ويقدرها، وما يفعله بها أو بنفسه، ولكن بعد عشر سنوات أو اثنتى عشرة سنة من الحرب المظفرة والصراع مع الطغيان يضع فى حقارة وحماقة عنقه ثانية فى النير الذى سبق أن حكمه... سوف يكون هذا إذا حل بنا عارًا، لم يحل أبدًا بأى شعب يملك حريته[١٥].

على أنه ما من شيء يوضح بمثل ما يوضح هذا الكتيب - الذى يمثل محاولة ميلتون الرئيسية فى السياسة الإنشائية - فشل مثله العليا فى التعبير عن الواقع. كان «الطريق الجاهز والسهل» الذى تحدث عنه استحالة خيالية. كل ما اقترحه هو أنه يطرح الناس جانبًا أحقادهم ومصالحهم الأنانية، وأن ينتخبوا «أفضل رجال» الأمة لمجلس دائم يشغل فيه الأعضاء مناصبهم مدى الحياة. الكتيب مزيج غريب من الإيمان النظرى فى «أفضل الرجال»، ومن الشك فى جماعة الناخبين الذين يجب أن يختاروا أى مجلس، دائم أو دورى. لقد افترض ميلتون فحسب أن الانتخاب الوحيد الذى أراده سوف ينجح ولكن جميع أنواع الانتخاب الأخرى التى لم يرغب فيها، سوف تخفق. وبتحمس حقيقى للحرية الفردية وحد بين الازدراء لذكاء الجماهير وحسن نيتها. إن ما اتصف به ذهنه من بهاء مستمد من الشعب الذى ينتمى إليه، جعل منه أرستقراطيًا بالغريزة، وكان يحتقر البرلمانات قدر احتقاره الملوك. وأخفق تمامًا فى أن يرى أن الحرية الفردية مثل أعلى لا يمكن تحقيقه عمليًا إذا لم يصلح الناس لأن يعهد لهم بصوت فى الحكم. وعلى غرار جميع الذين يتصورون المراحل المبكرة من ثورة ما على أنها ميلاد جديدة للحضارة، لم يكن لديه الاستعداد لمواجهة حقائق مرحلتها الأخيرة.

فيلمر وسيدنى

كان مذهب الجرنون سيدنى الجمهورى شبيهًا من جميع النواحى المهمة بمذهب ميلتون. فمع عودة الملكية فى عام ١٦٦٠ ماتت المناقشة النشيطة للسياسة فى إنجلترا، بعد أن أنتج فى العقدين السابقين عملين مأثورين عظيمين هما «الوحش» لهوبز و«المحيط» لهارنجتون، إلى جانب حشد من الرسائل الجدلية التى تغطى كل مظهر من الفلسفة السياسية والنظرية الدستورية. ولم تعد المشكلة القديمة عن الحق الوراثى مقابل حق البرلمان، إلى الظهور إلى بعد أن جعل اقتراب نهاية شارل الثانى تولى ملك كاثوليكى أمرًا يوشك أن يحدث. كان حق جيمس الوراثى سليمًا ويتفق تمامًا مع المبادىء الملكية، ولكن وراثته العرش

بغير ضمانات مناسبة للبروتستنتية ملأت قلوب الإنجليز بالخوف. وعندما بدأت المشكلة تظهر قدم الملكيون شخصية سير روبرت فيلمر العتيقة بشكل غريب، الذى مات فى سنة ١٦٥٣ بعد أن كتب عددًا من المنشورات الملكية لم يلحظها أحد تقريبًا فى وقتها. ففى عام ١٦٧٩ أعيد طبع مجلد يضم هذه المنشورات، وفى العام التالى طبع لأول مرة أشهر مؤلف له وهو «الأب أو سلطة الملوك الطبيعية». لقد اكتسب هذا المؤلف شهرة بعد وفاة كاتبه بسبب ما تعرض له من تفنيد بالتفصيل من جانب سيدنى ولوك. كتب سيدنى مؤلفه «أحاديث بشأن الحكم» فيما بين عامى ١٦٨٠، ١٦٨٣ ولكنه لم ينشر إلا فى عام ١٦٨٩ وهو عمل من أعمال التقوى ثم بعد أوانه. شأنه شأن البرلمان الذى ألغى فى عام ١٦٨٩ الحكم الصادر بإعدامه. لقد أعدم سيدنى فى عام ١٦٨٣ لاشتراكه فى مؤامرة راى هاوس واستخدمت ضده أوراقه بما فيها «أحاديث». واقتبس الاتهام جملا تقول إن الملك خاضع للقانون ومسئول أمام الشعب ويجوز عزله باعتباره «تشهيرًا باطلا، داعيًا إلى الفتنة وخائنًا».

من المحقق أنه ما من شىء فى كتاب «الأب» لفيلمر له أهمية سوى حقيقة كونه نشر لأول مرة فى عام ١٦٨٠. أما أن الدفاع عن الحق الوراثى الذى لا ينقض تعين أن يقدم فى كتاب ظل فى صورته الخطية موضع النسيان لما يقرب من ثلاثين عامًا، وكتاب وضع بمثل هذه السهولة ليبدو سخيفًا، نقول إن هذا يبين ما انطوت عليه المشكلة من حيوية قليلة. والحقيقة أن كتاب فيلمر كان خطأ تاريخيا حتى عندما كتب. كان جدلاً موجهًا ضد عدوى السلطة الملكية: الجزويت والكلفنيون، «اللذين صلبا الملكية بين لصين هما: البابا والشعب». حاول أن يعيد تقرير المبدأين الملكيين. الحق الإلهى وواجب الطاعة العمياء. ولكن فيملر طبق التكتيك الخطر وهو نقل الحرب إلى بلد العدو - فبدلا من الاعتماد على السند المستمد من الكتاب المقدس، حاول أن يبرهن على أن سلطة الملك «طبيعية» واستمد برهانه من سلطة الوالدين الطبيعية. وباختصار كان آدم أول ملك و«الملوك الحاليون هم الوريث التالى له أو يعتبرون كذلك». ولم يخف على أحد

من نقاد فيلمر ضعف عبارة «يعتبرون كذلك». إذ نظرًا لأنه لا يمكن بحكم نظام وراثة الطفل البكر أن يكون لآدم سوى وريث واحد الآن. ونظرًا أن أحدًا لا يعرف من هو هذا الوريث، لهذا ينبغى أن تكون النتيجة أن كل سلطة ملك غير مشروعة. إن الإصرار الممل الذى تابع به سيدنى ولوك هذه الحجة الواضحة يبين فحسب أن نتيجة سخيفة يتوصل إليها هى نغمة لا يجرؤ أى مجادل على التغافل عنها.

على أنه من الإنصاف فحسب بالنسبة إلى فيلمر أن نقول إنه لو لم يكن يحاول بعث الحياة فى جسد ميت لما كانت المزية كلها فى جانب ناقديه. كانوا ملتزمين بالنظرية التى ترى أن السلطة السياسية تكمن فى «الشعب» وأن الحكومات لا تنشأ إلا برضاه. وأظهر فيلمر بسهولة أن سخافة هذه البيانات لو افترضنا أنها صحيحة بالمعنى الحرفى، لا تختلف عن أية بيانات سبق أن قيلت. إذ، من هو الشعب؟ لو كان هو مجموع السكان، فمتى دخل فى عقد وكيف يستطيع أن يرضى بأى شىء؟ وإذا أخذنا الرضا بمعناه الحرفى، فكيف يمكن وجود قيود على التشيع؟ ومن الغريب بالدرجة الكافية أنه فى هذه الحجج استعار فيلمر الكثير من هوبز الذى كان الأول يقدره تقديرًا عاليًا. لقد أصر على أن الشعب «حشد من الناس بغير رأس» وكذلك الشأن بالنسبة إلى وحدات كثيرة من السكان، فى حين أن الأفكار من قبيل التمثيل والانتخاب وحكم الأغلبية أفكار لا معنى لها إلا فى أوساط رجال القانون. لابد فى تكوين مجتمع من وجود عاهل. لو أن فيلمر لم يفضح نفسه بحجته المجردة عن سلطة آدم الملكية لأمكن أن يكون ناقدًا جبارًا. فقد كان له نفس إلمام سيدنى ولوك[16] بالتاريخ الدستورى الإنجليزى، وعلى غرار معظم الذين لا يعرفون إلا عن طريق ما يقوله نقادهم عنهم، لم يكن التأكيد بالحماقة التى جعلوه يظهر بها.

الظاهر أن سيدنى لم يقصد أبدًا أن ينشر «أحاديث» لأنه فى الحقيقة ليس كتابًا ذا أثر فعال برغم ما لقى من تقدير فيما بعد، من جانب توماس جيفرسون

مثلاً. والكتاب يتبع أسلوب فيلمر، فهو يتوسع فى اعتراض، بحيث يجعل منه حديثًا إلى ان يغيب عن النظر كل إحساس بالاتجاه الذى يسير فيه. ولو كان فى عشر حجمه لربما كان منشورًا له أثره الفعال. وليست فيه فكرة مبتكرة. فالحجة ضد فيلمر تقتصر على ترديد الفروض المألوفة: لجميع الشعوب حق طبيعى فى أن تحكم نفسها، تستطيع اختيار حكامها حسبما يتراءى لها؛ يستمد الحكم قوته من الشعب، يوجد الحكم من أجل أمن الشعب ورخائه، ويمكن أن يكون موضع الحساب عن هذه الغايات. ومن رأى سيدنى بالنسبة إلى إنجلترا أو «البرلمان والشعب سلطة صنع الملوك»، ولكنه اعتقد أيضًا أن سلطة البرلمان مفوضة ويمكن سحبها منه بطريقة ما غير محددة.

وحسب قول الأسقف بيرنت كان سيدنى «شديد التعلق بجميع المبادئ لجمهورية»، والمفروض أنه كان كذلك فى أيام الكومنولث، ولكن ليس فى «أحاديث» شىء يتعارض حقًا من ملكية دستورية. كان يعتقد بالتأكيد أن احتمال فساد الممثلين المنتخبين أقل من فساد محاسيب أمير. وعلى غرار ميلتون الذى كان سيدنى يشبه إلى حد بعيد، كان يعجب بالجمهورية الأرستقراطية ويتصور أن الانتخاب طريقة لاختيار «أفضل الرجال» للحكم. وعلى غرار ميلتون أيضًا مجد الكومنولث وارتد ببصره إليه باعتباره عصر إنجاز نبيل وصلت فيه الحرية الإنجليزية خلال فترة مؤقتة إلى ذروة مساوية للأيام العظيمة فى اليونان وروما. ربما فى عام ١٦٨٠، وبعد عشرين عامًا من إعادة ملكية آل ستيوارت، كان لسيدنى عذره الذى افتقر إليه ميلتون فى عام ١٦٦٠، فى أن ينفذ ببصره إلى دكتاتورية كرومويل المغلفة فى ثوب يشف عما تحته، من خلال ضباب وردى. وكان على أكبر قدر من الفعالية والقدرة عندما أطلق العنان لغضبه الحق على الرشوة المنظمة والمؤامرات الشائنة التى اعتقد، بوصفه جمهوريًا، أن الملكية جاءت بها من فرنسا «منذ إعادة جلالته السعيدة». ويقول، ليتفحص الناس:

ما إذا كان القوادون والعاهرات واللصوص والمهرجون والطفيليون وأمثال هؤلاء التعساء الشريرين ممن هم من المرتزقة بالطبيعة، لهم سلطة فى هوايتهول

وفرساى والفاتيكان والاسكوريال تزيد عنها فى البندقية وأمستردام وسويسرا؛ وما إذا كان هايد وأرلنجتون ودانبى، وأصحاب السعادة لوردات كليفلاند وبورتسموث، وسندرلاند وجنكنز أو تشيفقش، ربما كانوا يصلون إلى مثل السلطة التى بلغوها فى أوساطنا لو أنها جاءت إليهم بطريق الاقتراع من جانب البرلمان والشعب[١٧].

ليس من السهل إجمال أهمية المذهب الجمهورى الإنجليزى فى القرن السابع عشر. فقد كان من جهة نظريا بصورة تبعث على اليأس، لأن إلغاء الملكية لم يكن أبدًا مشكلة حقيقية فرضتها مؤقتًا الظروف فحسب، وسرعان ما ساءت سمعة المذهب بسبب ارتباطه بدكتاتورية كرومويل. وكان عند ميلتون وسيدنى يعكس بصفة خاصة حالة نفسية من المثالية الحماسية ولكن بدون القوة الخشنة التى ملكتها فلسفة أنصار المساواة، وهى الفلسفة المشابهة من الناحية المجردة. كان المذهب فى القرن السابع عشر مذهبًا أرستقراطيًا فى جوهره، ولم يكن على الإطلاق إعلانًا عن حقوق الإنسان على النحو الذى اقترحه البرنامج السياسى لأنصار المساواة. فبالنسبة إلى ميلتون وسيدنى كان «الشعب» لا يزال مجتمعًا تقوده صفوة طبعية، وليس على الإطلاق مجموعة من أفراد متساوين لهم حقوق كامنة فيهم بالفطرة. حقيقة أن التسوية الفعلية التى حققتها الثورة بأن وضعت أعيان الريف فى مركز القوة، كانت أرستقراطية أكثر منها ديموقراطية بكثير، ولكن هذه التسوية لم ترتبط بأى حال بالمذهب الجمهورى. فقد تهادن الأعيان بسهولة كافية مع الملكية بعد أن أصبحت الأخيرة معتمدة على البرلمان. ولهذا السبب فأن المذهب الجمهورى بصفته هذه لم يكن أبدًا مشكلة حية. لم يكن تحيل هارنجتون الاقتصادى نظريًا، ولكن لم تكن له علاقة منطقية وثيقة بمذهبه الجمهورى. ولو لم يتصادف أنه كتب مؤلفاته خلال فترة الكومنولث لأمكنه بسهولة أن يطبق مذهبه على ملكية دستورية.

هوامش الفصل الخامس والعشرون:

(١) الطبعة المعاصرة الجيدة الوحيدة هي التي أصدرها س. ب. ليلجرين S.B. Lijegren في هيدلبرج عام ١٩٢٤. ولقد أشرف جون تولاند على إخراج «مؤلفات» هارنجتون، في لندن عام ١٧٠٠، وتكرر طبعها.

(٢) Oceana, ed. by Liljegren, p. 49.

(٣) شرحه، ص ١٦.

(٤) Art of Lawgiving, Works, 1747, p. 432.

(٥) Oceana, p. 94.

(٦) شرحه، ص ٨٢.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٨) المصدر السابق، ص ٢٣.

(٩) المصدر السابق، ص ٢٨.

(١٠) Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, ed. by William Haller, Vol. I, Applendix B.

(١١) Works, ed. by F.A. Patterson, Vol. IV, pp. 347 f.

(١٢) Defensio Prima, ch. VIII, Eng. trans. by Wolff, Works, Vol. VII, p. 451.

(١٣) مؤلفات، مجلده ٥، ص ١٠، Works, Vol. V, p. 10.

(١٤) A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes and Considerations touching the Likeliest Means to Remove Hirelings out of the Church.

وكلاهما نشر في عام ١٦٥٩.

(١٥) Works, ed. by Mitford, Vol. V, p. 431.

(١٦) انظر: Freeholders Grand Inquest touching Our Sovereign the King and his Parliament.

(١٧) Discourses, ed. by J. Toland, 1763, p. 205.

Milton and the Purian Dilemma, 1641-1660. By Arthur Barker. Toronto, 1942.

The Life and Times of the Hon. Algernon Sydney, 1622-1683. By A.C. Ewald. 2 vols. London, 1873.

The Classical Republiations: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England. By Zera S. Fink. Northwestern University Studies in the Humanities. Evanston. Ill., 1945.

Political Thought in Enlgland: from Bacon to Halifax. By G.P. Gooch. Lonodn, 1946. Ch. 5.

The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century. By G.P. Gooch. 2d ed. Cambridage, 1927.

Milton and Wordsworth, Poets and Prophets: A Study of Their Reactions to Political Events. By Sir Herbert J. C. Grierson. Cambridge, 1937.

Liberty and Reformation in the Puritan revolution. By William Haller. New York, 1955.

The Rise of Puritanism: or, The Way to The New Jerusalem as Set Forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570-1643. By William Haller. New York, 1938.

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. Lonedn, 1926. Ch. 8.

The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A.D. 1650-1750. Ed. by F.J/G. Hearnshaw. London, 1928. Ch2.

"A Historical Sketch of Liberty and Equality as Ideals of English Political Philosopgy from the Time of Hobbes to the Time of Coleridge". By F.W/ Maitland. In Collected Papers. 3 vols. Cambridge, 1911. Vol. I, p. 1.

Milton;s Contemporary reputation. By William R. Parker. Columbus, Ohio, 1940.

Harrington and His Oceana: A Study of 17th Century Utopia and Its Influence in America. By H.F. Russell - Smith. Cambridge, 1914. Milton in the Puritan Revolution. By Don M. Wolfe. New York, 1941.

الفصل السادس والعشرون
هاليفاكس ولوك

جاء الفصل الأخير فى دراما السياسة الإنجليزية فى القرن السابع عشر، بصورة تمثل ذروة المفاجأة وفى فى ثورة عام ١٦٨٨ البيضاء. فجهود جيمس الثانى الخرقاء، لدفع الكثلكة قدمًا، مست الرأى البروتستنتى فى إنجلترا بمثل ما لم يمسه من قبل ما ارتكبته الحكومة بعد عودة الملكية من سخافات وانحطاط. كانت جمهرة الإنجليز بروتستنتية بصورة لا يمكن تغييرها، وبعد تجربة قصيرة العهد مع جيمس كانوا على استعداد لأن يقرروا أن التفوق البروتستنتى أمر جوهرى. فالسرعة والسهولة اللتان تمت بهما «الثورة المجيدة»، وبرغم أنها لقيت المساعدة من حماقة جيمس التى لا نظير لها، أظهرتا أن ما تمت تسويته كان أكثر من البروتستنتية. لقد أبعدت شبح النظام الجمهورى إن كان ذلك الشبح مازال قادرًا حقًا على المشى؛ ذلك أنه ما من أحد جدير بالذكر كان يرغب فى أن يعيد ثانية تجربة الكومنولث الحزينة. سوف تكون إنجلترا ملكية، ولكنها ملكية يراقبها البرلمان، وفق خطوط حددتها نتائج الحروب الأهلية. وبعد أن استقرت وراثة العرش فى وليم ومارى لم يعد فى الإمكان أبدًا وجود شك فى أن التاج موضع حراسة البرلمان إذا أراد أن يحمل العبء. وهكذا استقر الحكم الإنجليزى فى الشكل الذى احتفظ به لأكثر من مائة عام وبدون إصلاحات التمثيل التى

بدت حتمية فى عام ١٦٥٠. كان فى الواقع شكلاً فظًا من الحكم خلق فى القرن الثامن عشر بعضًا من أسوأ مساوىء الحكم الطبقى. ولكنه كان ما يزال تمثيليًا على طريقته، ويمكن اعتباره ليبراليًا بالمقارنة مع أى حكم أوربى آخر. ومبادىء هذه التسوية أجملها أكثر إنجليزيين استنارة فى جيلهما. وهما رجل الدولة جورج سافيل، المركيز هاليفاكس الأول، والفيلسوف جون لوك.

وبرغم أن التهديد التى شكله قيام أسرة مالكة كاثوليكية ربما سبب الثورة، فقد ختمت التسوية فصلا فى العلاقات بين الدين والسياسة. لن يعود الاثنان أبدًا إلى الاتحاد على نحو ما كانا عليه منذ الإصلاح البروتستنتى. كان قانون التسامح الأساس العلمى الوحيد الذى يقوم عليه سلام دائم بين الكنائس، وبرغم أن قانون التسامح عاش ليصبح تحفة فى التشريع الإنجليزى، إلا أن الظلم الذى تعرض له الكاثوليك والمنشقون كان مختلفًا إلى حد بعيد عن الاضطهاد. ما من شىء فى فكر هاليفاكس ولوك السياسى هو أوضح من تراجع المسائل المذهبية والكنسية من مركز الاهتمام الغالب على الأذهان. وهو المركز الذى كانت تشغله. كان لوك فى شبابه يأمل فى سياسة «فهم» فى الكنيسة الإنجليزية نفسها، وعندما هزم الأمل تحول إلى نظرية فى تسامح عام وكلى تقريبًا وفى الفصل العملى بين الكنيسة والدولة. وحققت الثورة فى إنجلترا شيئًا لا يبعد كثيرًا عن هذا. وأصبح بصورة متزايدة الحل الذى يلقى القبول فى كل مكان لهذه المشكلة القديمة. كان كل مزاج هاليفاكس ولوك العقلى زمنيًا إلى درجة كانت مستحيلة بالفعل قبل ذلك بخمسين عامًا. وكان الاختلاف حتى عن هوبز مثيرًا للنظر. فبرغم أنه ربما كاد يكون معاديًا للدين بمثل عداء أى إنسان آخر اتخذ هذا الموقف، إلا أنه كرس نصف «الوحش» لمشكلة الدولة والكنيسة. واستطاع لوك الذى كانت حياته الشخصية خلاصة أفضل صفات البيوريتانية، أن يتجاوز عن المسألة كلها إلا حيث تؤثر فى حجته التى دافع بها عن التسامح. ومن هذه الناحية ينتمى كل من هاليفاكس ولوك إلى القرن الثامن عشر أكثر من انتمائهما إلى السابع عشر: كان فى إمكانهما مقابلة النزاع اللاهوتى بأخطر سلاح قاتل، هو عدم اللا مبالاة، وبرغم أن لوك كان متدينًا من الناحية الشخصية ومسيحيًا من الناحية الأخلاقية فقد كان معقولا ومعاديًا للدجماتية، بصورة بعيدة الغور.

ويمكن أن نلمح نفس الصفات العقلية فى نظريات هاليفاكس ولوك السياسية. فالإدراك السليم أهم عندهما من المنطق. وكلاهما كان حريصًا ومستعدًا لأن يبقى محافظًا حيث تسمح الظروف. وكلاهما كان براجماتيًا ومن أنصار التفاهم، بدرجة ملحوظة، ولا يميلان إلى الإكثار من الجدل حول ما اعتبراه حقيقة واقعة، ولكن الأحرى أنهما يميلان إلى تقبل هذه الحقيقة والاستفادة منها. وربما كان هاليفاكس أقرب من أى رجل آخر فى القرن السابع عشر إلى أن يجعل من هذا الاتجاه الفعلى نظرية سياسية ناجحة. وما من رجل آخر كان أكثر من شكًا فى التعميمات الكبيرة، أو أنبه منه فى فقء الفقاعات، وبسخرية تميز بها، وربما بظل من عدم مبالاة الإنسان المهذب بالتفكير الدقيق، نأى بنفسه عن تلك المهمة الصعبة، مهمة وضع نظرية ايجابية كان مستنيرًا ونافذ النظرية إلى أعلى درجة ولكنه كان فى جوهره تجريبيًا ومتشككًا. أما بالنسبة إلى فيلسوف مثل لوك، لم يكن هذا الشك السهل فى التعميم، شيئًا فى حيز الإمكان. كان هو أيضًا تجريبيًا ولكن مع بقية كبيرة من النزعة العقلية الفلسفية واعتقاد راسخ فى مبادئ الصواب والخطأ الواضحة بذاتها. ولسوء الحظ أن الإدراك السليم جهاز ضعيف للتأليف بين المواقف الفلسفية المتعارضة حقًا. وكانت النتيجة عند لوك سلسلة من حلول وسط تركت دائمًا المبادىء الأولى غير واضحة. حقيقة أرضت حلوله الوسط كل شخص تقريبًا لأكثر من نصف قرن، وعن طريق الإدراك السليم تمكن من المثل الأخلاقى الأساسى الذى تضمنته التسوية، وهو المثل الأعلى عن الحقوق الفردية. إلا أن حلوله الوسط سارت بعيدًا نحو إخفاء عناصر قصور المثل الأعلى نفسه وتحقيقه فى إنجلترا القرن الثامن عشر. ونتيجة لها جرى ربط الفكر السياسى فيما بعد بلوك بطريقة على أكبر درجة من التعقيد.

هاليفاكس

إن ما أثر بصفة خاصة فى ذهن هاليفاكس[1] النزاع إلى الاستقصاء

والتشكك، هو حقيقة وجود قليل، إن وجدت، من المبادئ العامة التى تصلح للحكم. إنه على حد قوله «شيء خشن» يتركب فى الأغلب من ضرورات وحلول وسط. ويكاد لا يكون لها فرض «ليس خداعًا». إن الأصوات العالية التى ترتفع متحدثة عن المبادىء، ذريعة لإخفاء السعى وراء المزايا الخاصة أو الحزبية. ويقول إن ما يختار الناس أن يدعوه «الأصول» هو:

مسمار يستخدمه الجميع لتثبيت ما هو صالح لهم، ذلك أن جميع الناس يرون أن المبدأ الذى يخدم مصلحتهم فى حينه، مبدأ راسخ[٢].

إن كلمة إساس يستخدمها العلمانيون بمثل ما يستخدم رجال الدين كلمة مقدس، ليثبتوا لأنفسهم كل ما يريدون الاحتفاظ به والذى لا يجوز لأى شخص آخر أن يمسه[٣].

ما من شيء أكثر يقينًا من أن كل نظام بشرى يتغير ومعه ما يقال له أصول الحكم. فحق الملوك الإلهى، وحقوق الملكية والأشخاص التى لا تنقض، والقوانين التى لا يجوز إلغاؤها أو تعديلها، هذه جميعًا محاولات لتقييد المستقبل، فلا يمكن ولا ينبغى أن تكون ذات تأثير فعال. فعلى حد قوله لا تصنع القوانين والدساتير مرة واحدة ولكنها تصنع مائة مرة. فهى فى حد ذاتها لا تستطيع أن تفعل سوى القليل، وهى تعنى فى النهاية ما يريد أن تعنيه أولئك الذين يسيرونها ويتولون أمرها وينفذونها. وبإشارة لا تخفى إلى «كوك»، يقول إن القانون العام «يحلق فى السحاب» إلا إذا حركته محكمة أو حركة موظف تنفيذى، وعندئذ يصبح ما يقصده منه تنفيذ حكم المحكمة. وأخيرًا يتوقف القانون والحكم على ذكاء وحسن نية الأشخاص الذين يتولون أمرهما. ليس للتجريدات قيمة، ولكن الذى له قيمة كبيرة المصالح والقوى الملموسة. فالحكم كما تخيله هاليفاكس هو بصفة خاصة حرفة طبقة حاكمة، ولكنها حرفة طبقة ذكية ومشربة بالروح العامة. وتتمثل فضيلته الرئيسية فى كونه توفيقًا بين السلطة والحرية، قادرًا على التوسع لمواجهة حالة طارئة، ويمكن تطبيقه على الظروف المتغيرة، وهو على

قدر كاف من القوة بحيث يحافظ على السلام ولكنه على قدر كاف من الليبرالية بحيث يتفادى القمع.

وبرغم هذا التشديد على القائمين بالحكم، كان لهاليفاكس من الخبرة بالشئون القدر الكثير بحيث لم يتصور أن فى إمكان حكومة أن تفعل ما يحلو لها. فوراء الحكومة الشعب، والشعوب تصنع الحكومات وليس العكس. الشعب الذى يفقد ملكًا يظل شعبًا، ولكن الملك الذى يخسر شعبه لا يعود ملكًا. فى كل شعب سلطة عليا تغير الدستور كلما تطلب خير الشعب. مثل هذا المبدأ عن الحياة القومية والمحافظة على الذات ـ وهو المبدأ الذى يعترف به هاليفاكس صراحة أنه لا يستطيع تحديده أو التنبؤ به ـ هو أقرب شىء إلى مبدأ أساسى تعرفه السياسة.

هناك مبرر طبيعى، أو شىء لا يمكن تعريفه، قائم على أساس الخير المشترك للجنس البشرى، الخالد، والذى لا يزال يحافظ فى جميع التغييرات والثورات على حقه الأصلى فى إنقاذ شعب حين ربما تحطمه حرفية القانون[4].

هذه القدرة على التنمية الذاتية والكامنة بالفطرة فى شعب ما، لن يحد ولا ينبغى أن يحد منها. فالقدرة الحقيقية لحكومة ما تتوقف على استجابتها لهذا الدافع الباطنى، وبدونها لا يمكن أن تسود الدساتير ولا القوة طويلا. وبهذا المعنى العام جدًا يتوقف جميع الحكم على الرضا. وأفضل وسيلة عملية للتعبير عن أمانى شعب هى هيئة تمثيلية. ولكن الواضح أن هاليفاكس اعتبرها وسيلة فقط. ولأغراض عملية يجب أن يكون هناك مجال أيضًا لقدرة على القيادة لا يمكن تعريفها. أى نوع من القوة القادرة يلائم المناسبات الكبرى، وبها «يمكن فى الأوقات الحرجة إنقاذ شعب من الدمار».

وعلى هذا الأساس المكون من الضرورى والتاريخ القومى بنى هاليفاكس تقديره للأزمة فى إنجلترا من الناحية المجردة. يقول فى كتابه «نموذج جديد فى البحر» New Model at Sea إن هناك إمكانيات ثلاثًا: إحداها ـ وكان يفكر فى

فرنسا ـ هى الملكية المطلقة التى يعترف بأن لها بعض المزايا من ناحية تحقيق الوحدة وسرعة التنفيذ. ولكنها تحطم «الحالة الواجبة من الحرية» التى ينبغى أن يعيش الناس فى ظلها، وهى على أية حال مستحيلة فى إنجلترا بسبب التقليد القومى، ولأن عظمة إنجلترا أن تكمن فى التجارة التى هى «من خلق الحرية». وثمة إمكانية ثنية قد تفضل من الناحية النظرية على الملكية، تلك هى الجمهورية ولكن الاعتراض عليها الذى لا يقهر، هو أن الإنجليز لا يميلون إليها. ربما تكون الملكية شيئًا متكون من «فقاعات ونسيج براق» ولكن تبقى الحقيقة وهى أن تجربة إنجلترا الوحيدة مع جمهورية انتهت بالدكتاتورية العسكرية. وعلى ذلك فالإمكانية الباقية الوحيدة الحقيقية هى «الملكية المختلطة»، أى حكومة دستورية مقسمة بين الملك والبرلمان. وقنع هاليفاكس بالاختيار لأن مثل هذا الحكم يهيىء فى ظله، أفضل حل وسط بين السلطة والحرية، إنه وسط بين الملكية المطلقة والجمهورية:

نأخذ من أحدهما القدرة الكبيرة جدًا على إحداث الأذى، ولكنا نترك لحكمنا وحمايتنا. ونأخذ من الأخرى الاضطراب والتساوى و لعداوات والإباحة. ومع ذلك نحتفظ بعناية واجبة لمثل هذه الحرية بالقدر الذى يتنق مع ولاء الناس[٥].

قد يثير البرلمانات المتاعب ولكنها تكسب الإدارة لحكيمة قوة كبيرة. على أن هاليفاكس أخفق من ناحيتين فى فهم جهاز الحكومة الجديدة. فلم يكن يرى أن الوزراء يجب أن يصبحوا مستقلين عن البرلمان ومسئولين أمامه، بدلاً من أن يكون الملك هو الذى يختارهم. ولعله ما كان فى وسع أحد أن يرى هذا قبل أن يجعله سير التاريخ البرلمانى واضحًا. ولقد مات هاليفاكس قبل حلول الليل عليه، ولذلك وبصورة طبيعية جدًا. أخفق فى أن يرى أيضًا أن الأحزاب السياسية أصبحت جزءًا ملازمًا للحكم البرلمانى. كان حكمه على الأحزاب معاديًا بشكل واضح، وهو موقف يرجع بعض السبب فيه إليه تجربته مع المؤامرات الشائنة فى عهد عودة الملكية، ومع الشيع العنيدة فى الفترة الثورية، كما يرجع أيضًا إلى مزاج سريع الغضب جعل من الصعب عليه أن يتعاون عندما لم يتمكن من

السيطرة. كان ينظر إلى الحزب على أنه فى أفضل الأحوال، نوع من المؤامرة ضد بقية الشعب؛ وأحس أن النظام الذى تفرضه الأحزاب لا يتمشى مع حرية رأى الفرد. هذا التقدير السيىء للأحزاب السياسية ظل ظاهرة مميزة إلى أن نشر بيرك كتابه «مظاهر الضجر الحالية» Present Discontents فى عام ١٧٧٠.

وفاقت حصافة هاليفاكس السياسية حصافة أى سياسى إنجليزى آخر فى عصره. ولعل معظم المؤرخين يوافقون الآن على ما أكده «ماكولاى» من أنه «عن طريق الثورات المتكررة والعنيفة فى الشعور العام، أخذ بصورة لا تكاد تتغير تلك الفكرة عن مسائل عصره الكبيرة التى اتخذها التاريخ فى النهاية». من المؤكد أنه لم تكن له نظرية سياسية تقريبًا، وكاد يقول إنه ليس فى الإمكان وجود نظرية سياسية. ومن المؤكد أنه من نظرية كانت فى حيز الإمكان بالنسبة إليه، أى نظرية فى الحقوق والالتزامات المطلقة - أى الأسود القاتم، والأبيض الناصع، دون اللون الرمادى - التى أحبها القرن الثامن عشر بصورة تميزه. وفى هذا المزاج الملطف وهذه الرغبة فى الحلول الوسط وهذا الاستعداد للحكم على الأشياء على ضوء الضرورة، نلقى أهمية القرن الثامن عشر. كان هجومه على «الأصول» إلى جانب هجوم لوك على الأفكار الفطرية، مقدمة النقد التجريبى الذى وجهه هيوم إلى نظرية الحقوق الطبيعية. وتشديده على الضرورة باعتبارها عاملا موجودًا دائمًا فى التسويات السياسية مقدمة لمذهب المنفعة الأخلاقية والسياسية الذى كان الفلسفة الحية الوحيدة فى إنجلترا خلال معظم القرن الثامن عشر ولم يصل إلى تأثيره الكامل إلا فى راديكالية بنثام وآل مل الفلسفية. وهكذا أظهر هاليفاكس مزاجًا عقليًا أصبح جزءًا لا يتجزأ من الفلسفة، وإن لم يكن يطريه أن يدعى فيلسوفًا.

لوك: الفرد والمجتمع

اتخذت فلسفة جون لوك السياسية شكل إنجاز عرضى؛ وتضمنها مقالان نشرا فى عام ١٦٩٠ بغرض صريح هو الدفاع عن الثورة[٦]؛ أولهما - وخصصه لتفنيد آراء فيلمر - لم تكن له أهمية دائمة. لكن الحقيقة أن الرسالة الثانية كانت

أبعد من أن تكون نبذة تصلح لعصره، فقد رجعت إلى الماضى عبر كل فترة الحروب الأهلية، وانضمت إلى مؤلف هوكر «نظام حكومة الكنيسة» الذى كان قد أجمل فكر إنجلترا السياسى فى ختام الإصلاح الدينى وقبل الشقاق بين البرلمان والملك، وعن طريق هوكر ارتبط لوك بذلك التقليد الطويل من فكر العصور الوسطى السياسى، أى ارتبط بالقديس توما، وهو التقليد الذى كانت فيه حقيقة القيود الأخلاقية، ومسئولية الحكام أمام الجماعات التى حكموها، وإخضاع الحكم للقانون، مسائل بديهية. ليس معنى هذا أن لوك كان بأى معنى من الذين يتعلقون بالقديم. فلم تكن العلامة الرئيسية المميزة لعقله هى العلم أو المنطق، وإنما كان إدراكًا سليمًا منقطع النظير، وحس به المعتقدات الرئيسية فى الفلسفة والسياسة والأخلاق والتربية، تلك المعتقدات التى ولدها الماضى فى أصحاب العقول الأكثر استنارة من أبناء جيله. وإذ أوضح هذه بطريقة بسيطة ورزينة، وإن تكن مقنعة، نقلها إلى القرن الثامن عشر حيث أصبحت المنبت الذى خرجت منه فيما بعد فلسفة كل من إنجلترا والقارة، السياسية. كان تقليد العصور الوسطى الذى مسه لوك عن طريق هوكر، جزءًا لا غنى عنه من المثل الدستورية لثورة ١٦٨٨. لقد غيرته سنوات الحروب الأهلية ولكنها لم تقض عليه. وعلى ذلك لم تكن مشكلة لوك أن يردد من الناحية التاريخية فكر هوكر وإنما كانت أن يوحد من جديد العناصر الثابتة من ذلك الفكر وأن يعيد تقريرها فى ضوء ما حدث فى القرن الذى يفصل بينهما.

من جميع الشخصيات فى القرن الذى يفصل بين الرجلين، كان أهمها بصورة منقطعة النظير، بالنسبة إلى ابتداع نظرية سياسية منسقة، توماس هوبز. كان هوبز ببرهانه القاطع على أن الحكم المطلق السياسى يمكن استنباطه من مبادىء ذات نزعة فردية صارمة، الخصم الذى كان ينبغى أن يضطلع لوك بدحض آرائه لو أراد أن يقدم دفاعًا نافذًا كذلك، عن الحكم الدستورى. ولسوء الحظ لم ينهض بهذا الالتزام فى رسالته الثانية ولكنه واصل دحض حجج فيلمر. بالنظر إلى الغرض الجدلى الذى توخاه لوك، كان هذا الموقف مفهومًا لأن خصومه

الملكيين كانوا أبعد من أن يربطوا أنفسهم بهوبز الذى لم يكن محبوبًا من كل الجانبين. وفضلاً عن هذا كانوا قد بعثوا الحياة فى فيلمر وبذا جعلوا منه هدفًا لا يخفى. وبالنسبة إلى أغراض الجدل كانت لفيلمر أيضًا ميزة كونه سخيفًا من بعض الوجوه، وأن يبدو أسخف مما هو عليه. وأخفق لوك فى التفرقة بين سخافات فيلمر وحججه المتينة من هوبز إلى حد بعيد، ولما كان لوك يقصد برسالتيه أن تكونا مقالين شعبيين، اختار الأمر الواضح ولكن الاختيار انتقص بشكل خطير من تأثيرها الصارم. لم يتفقا أبدًا مع أصعب المشكلات. وهذا ما يميز حقًا فلسفته بوجه عام. وعلى غرار معظم الفلسفات التى يعظم اعتمادها على الإدراك السليم، فإن فلسفته غالبًا ما تفتقر إلى الإتقان التحليلى، ولذلك تخفق فى أن تعود إلى المبادىء الأولى.

بقدر ما تعلق الأمر بفلسفته السياسية يمكن بيان لب المشكلة على النحو التالى. إن سنن العصور الوسطى التى وصلت إلى لوك عن طريق هوكر، والمثل الدستورية التى اتبعت فى تسوية عام ١٦٨٨، كانت ترى الحكم ـ الملك بوجه خاص ولكن لا يقل عنه البرلمان نفسه وكل وكالة سياسية ـ مسئولاً أمام الشعب أو الجماعة، وأن سلطته يحد منها كل من القانون الأخلاقى والتقاليد الدستورية والاتفاقات الموجودة بالفطرة فى تاريخ المملكة. الحكم لا غنى عنه، وعلى ذلك فمنه هو، بمعنى ما، حق لا ينقض، ولكنه أيضًا مشتق بمعنى أنه موجود من أجل رفاهة الشعب. واضح أن هذه الحجة تفترض الواقع الجماعى أو الاجتماعى للمجتمع، وهو فرض لم يكن صعبًا فى عصر كان المجتمع ينظمه العرف وينظمه على أى حال مبدأ مستقر من مبادىء أرسطية العصر الوسيط التى كانت مصدر إلهام هوكر. لكن كانت النتيجة الرئيسية التى انتهى إليها تحليل هوبز أن تبين، كيف أن مجتمعًا بهذه الصفة خرافة بحتة ولا وجود له إلا فى تعاون أعضائه، وأن هذا التعاون يرجع دائمًا إلى مزايا ينعم بها أعضاؤه كل منهم بصفته الفردية، وأنه لا يصبح مجتمعًا إلا لأن فردًا ما يكون قادرًا على ممارسة سلطة ذات سيادة. وعلى هذه التحليل أقام هوبز النتيجة التى وصل إليها وهى أن الخضوع

لا مفر منه في ظل أي شكل من أشكال الحكم، وأن الأفكار من قبيل العقد والتمثيل والمسئولية. أفكار تخلو من المعنى إلا إذا ساندتها سلطة عاهل. ومن ثم فهي صالحة في داخل الدولة ولكنها ليست صالحة للدولة.

والتعارض المنطقي شديد بين وجهتي النظر هاتين، فالأولى تشرح على ضوء الوظائف، فهي تتصور كلا من الأفراد والمؤسسات على أنهم يؤدون عملا له قيمته من الناحية الاجتماعية. ينظمه الحكم من أجل خير الكل، وفي داخل إطار القانون الذي يجعل المجموعة مجتمعًا. وتشرح الثانية بمصطلحات الإشباع الذاتي الفردي، وهي تتصور المجتمع مكونًا من أشخاص تحركهم دوافع أنانية، يتطلعون إلى القانون والحكم كي يوفروا لهم الأمن ضد زملاء أنانيين بالمثل، ويسعون وراء أكبر قدر من الخير الخاص يتفق مع المحافظة على السلام. ولو أن لوك استطاع أن يأخذ بإحدى وجهتي النظر ورفض الأخرى، لكان أكثر منطقية مع نفسه. كانت الظروف التي كتب في ظلها تتطلب منه أن يأخذ بالاثنتين. وكان ينبغي أن يترتب على هذا فحص للمبادىء وتأليف بين وجهتي النظر، من أعلى درجة. كانت مهمة تفوق في الحقيقة قدرات لوك. لقد سار بالفعل دفاعه عن الثورة وفق الخطوط التي أوضحها هوكر وأخذ بجوهرها هاليفاكس. فهذا الدفاع يفترض أن الشعب الإنجليزي يكون مجموعة اجتماعية تظل قائمة باستمرار خلال تغيرات الحكم التي يتطلبها تطوره السياسي، ويضع مستويات أخلاقية يجب أن تحترمها أحكامه. ومن جهة أخرى كانت هناك أسباب ملحة تفسر لماذا تعين على لوك أن يضمن فلسفته الاجتماعية جزءًا كبيرًا من مقدمات هوبز المنطقية. فبسيكولوجيا هوبز الأنانية بصورة منتظمة أو بدونها، كانت النظرية التي تفسر المجمع على ضوء المصالح الفردية، أمرًا لابد منه في أيام لوك. كانت نظرية القانون الطبيعي تسير كلها في هذا الاتجاه، وفي هذا الاتجاه أسهم لوك بقدر غير يسير؛ إذ فسر القانون الطبيعي على أنه مطالبة بحقوق فطرية لا تنقض، وكامنة في كل فرد؛ والحقيقي من أمثال هذه الحقوق الحق في الملكية الخاصة. ومن ثم كانت نظريته بما تتضمنه من معان، تعادل نظرية هوبز

إمكانية نقض أمثال هذه الحقوق قيد على سلطة منهما. وعلى ذلك ففى جزء من نظرية لوك يبدو الفرد وحقوقه كمبادىء نهائية، وفى جزء آخر يلعب المجتمع نفسه هذا الدور. ليس ثمة ما يوضح بالدرجة الكافية كيف يمكنهم أن يكون ملاهما مطلقًا.

الحق الطبيعى فى الملكية

برغم أن لوك لم ينتقد هوبز مباشرة، هاجم بعض الأفكار التى تميزه أكثر مما يتميز فيلمر، وبخاصة النظرية القائلة بإن حالة الطبيعة هى حرب الكل ضد الكل. فمن رأى لوك أن حالة الطبيعة حالة «سلام، وحسن نية، ومعونة متبادلة، ومحافظة متبادلة على الذات».. ودافع عن هذا على أساس أن قانون الطبيعة يهيىء عتادًا كاملا من حقوق الإنسان وواجباته. إن عيب حالة الطبيعة يكمن فحسب فى حقيقة أنها لا تشتمل على تنظيم مثل القضاة والقانون المكتوب والعقوبات المحددة، مما يؤدى إلى تنفيذ قواعد الحق. كل ما هو صواب أو خطأ هو كذلك إلى الأبد، ولا يضيف القانون الوضعى شيئًا إلى الصفة الأخلاقية التى تتسم بها أنواع السلوك المختلفة، ولكنه يهيىء فحسب جهازًا للتنفيذ الفعال. فى حالة الطبيعة يجب على كل إنسان أن يحمى ملكيته بأفضل ما يقدر عليه، ولكن حقه فيما يملك وواجبه فى احترام ما يملكه آخر كاملان قدر كمالهما فى ظل حكم. يلاحظ أن هذا هو بالضبط الموقف الذى اتخذه توما قبل لوك بقرون. فقد اقتصر لوك على ترديد ما قاله هوكر وردد عن طريقه تقليد العصور الوسطى عن العلاقة بين القانون والأخلاق. فإذا تطرح جانبًا تلك الأسطورة عن حالة طبيعية، فلا يمكن أن يعنى هذا سوى شىء واحد هو أن القواعد الأخلاقية أوسع فى تطبيقها من قواعد القانون الوضعى وصالحة سواء أكانت موضع المراعاة من جانب الحكومات أم لا. أما الذى يكسب الأخلاق قوتها فيظل موضع السؤال. فقد يتوقف على الإرادة الإلهية، أو قد يكون واضحًا بذاته بما يتفق مع

مقتضيات العقل، أو يتوقف على حقيقة أن المجتمع أكثر تأصلا فى الطبيعة البشرية من الحكم وبذا يضع مستويات لا تستطيع الحكومات أن تتحداها. على أية حال قرر لوك بصورة مؤكدة أن الحقوق والواجبات الأخلاقية حقيقة فى حد ذاتها وسابقة على القانون، وأن الحكومات ملزمة بحكم قانونها أن تطبق ماهو حق من الناحيتين الطبيعية والأخلاقية.

واضح إذًا أن نظرية لوك بأكملها تتوقف على التفسير الدقيق للمعنى المقصود من قانون الطبيعة التى استندت إليه حالة المعونة المتبادلة وهى السابقة على المجتمع السياسى، والذى طبقا لها نشأ المجتمع السياسى. على الأقل كان لزامًا عليه، أن يبين السبب الذى من أجله كان ملزمًا حتى بدون إدارة أو تنفيذ. والحقيقة أنه لم يقدم له أى تحليل دقيق على الإطلاق، ولم تتعد أوضح معالجة له كونها شيئًا عرضيًا وذلك حين راح يفرق بين السلطة الأبوية والسلطة السياسية، وهى تفرقة تحذو حذو أرسطو وموجهة ضد فيلمر. وإذ جرى التقليد على مناقشة موضوع الملكية عند الحديث عن الأسرة، كانت النتيجة ربط معالجته للقانون الطبيعى بنظريته فى أصل الملكية الخاصة. وعلى ذلك، فقبل مناقشة المسألة العامة المتعلقة بالصلاحية التى عزاها لوك إلى قانون الطبيعى، يحسن أن نعرض نظريته عن الحق فى الملكية الخاصة، لأنه يفترض باستمرار أن هذا هو الطراز الذى يشبهه جميع الحقوق الطبيعية.

اعتقد لوك أن الملكية فى حالة الطبيعة ملكية مشتركة بمعنى أن كل فرد كان له حق فى أن يحصل على أسباب عيشه من كل ما تقدمه الطبيعة. وهنا أيضًا جاء بأفكار من ماض بعيد جدًا. لم يكن من غير المألوف فى العصور الوسطى الافتراض بأن الملكية المشتركة حالة أكمل ومن ثم «طبيعية» بدرجة أكبر، من الملكية الخاصة التى كانت تعزى إلى آثار الخطيئة على الطبيعة البشرية بعد سقوط الإنسان(*). كذلك تضمن القانون الرومانى النظرية المختلفة جدًا فى أن الملكية الخاصة تبدأ بالاستيلاء على الأشياء التى كانت من قبل موضع الاستعمال

المشترك وإن لم تكن هناك ملكية مشتركة. وتحول لوك عن كلتا النظريتين بأن أكد أن للإنسان حقًا طبيعيًا فيما «مزج» به عمله الجسمانى، كأن يحيط الأرض بسياج ويلقحها مثلا. والظاهر أنه استخلص حكمًا عامًا من المثال الذى ضربه المستعمرون فى بلد جديد مثل أمريكا، ولكن لعله كان متأثرًا أيضًا بإحساس قوى بما ينطوى عليه الاقتصاد الزراعى الخاص من تفوق بالقياس إلى الزراعة الجماعية فى ظل نظام أكثر بداثية. فقد اعتقد لوك أن الإنتاج الأكبر يرفع مستوى المعيشة فى كل أرجاء المجتمع. فى القرن الثامن عشر زاد تسييج الأرض فى الحقيقة من غلتها، ولكن المالك الرأسمالى استغل مركزه الاستراتيجى فى الاستيلاء على المزايا. وأيا كان أصل نظرية لوك فقد كانت حجته ترى أن الحق ينشأ بسبب أنه عن طريق العمل يمد الإنسان، إن صح القول، شخصيته هو إلى الأشياء التى ينتجها. فهو إذ ينفق طاقته الباطنية عليها يجعلها جزءًا من نفسه، وعلى العموم تتوقف منفعتها على العمل المبذول فيها؛ وهكذا أدت نظرية لو إلى نظريات كمية العمل التى ظهرت فيما بعد فى الاقتصادين التقليدى والاشتراكى.

ويترتب على نظرية لوك فى أصل الملكية الخاصة أن الحق سابق حتى على المجتمع البدائى الذى وصفه بأنه حالة الطبيعة. فالملكية كما قال هو نفسه هى «بدون أى اتفاق صريح بين جميع عامة أعضاء المجتمع»[٧]. أنها حق يأتى به الفرد فى شخصه هو إلى المجتمع بمثل ما يأتى بطاقة جسمه المادية. ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق، ولا يستطيع بحق أن ينظمه إلا فى داخل حدود معينة، ذلك أن كلا المجتمع والحكم موجودان، بصفة جزئية على الأقل، لحماية حق الملكية السابق عليهما. كان لهذا الوصف للملكية وإن أورده بصفة عرضية تقريبًا، تأثير عميق على فلسفة لوك الاجتماعية بكاملها. فهو لم يقل أبدًا ويكاد من المؤكد أنه لم يعتقد، أنه لا وجود لحق طبيعى خلال الملكية. فالعبارة التى أكثر من استعمالها وهو يعدد الحقوق الطبيعية هى «الحياة والحرية والمنزلة». على أنه غالبًا ما استعمل «الملكية» حيث يبدو إنه كان يعنى أى حق، ولما كانت الملكية هى الحق الطبيعى الوحيد الذى تفحصه بإسهاب، كان حتمًا أن تظهر باعتبارها

الحق المثالى والهام، وعلى أى حال فقد تصور جميع الحقوق وفق نفس الخطوط التى تصور الملكى طبقًا لها، أى باعتبارها صفات للشخص الفرد تولد معه. ومن ثم فهى حقوق قبل كل من المجتمع والحكومة لا يمكن نقضها، مثل هذه الحقوق لا يمكن بحق تنحيتها نظرًا لأن المجتمع نفسه يوجد لحمايتها؛ يمكن فقط تنظيمها بما يلزم لتوفير الحماية الفعالة لها. وبعبارة أخرى لا يمكن تقييد «حياة وحرية ومنزلة» شخص واحد إلا بقصد تنفيذ ما لشخص آخر من دعاوى صحيحة فى نفس الحقوق.

عناصر الغموض الفلسفى

قامت هذه النظرية بكل ما تنطوى عليه من معان اجتماعية وسياسيه، على فكرة الأنانية مثلها مثل نظرية هوبز. حقيقة رسم لوك صورة مختلفة لحالة الطبيعة، فحرب الكل ضد الكل بدت بالنسبة إلى إدراكه السليم مبالغًا فيها، ولكن من حيث جوهر الموضوع، كان يقول مثل هوبز إن المجتمع موجود لحماية الملكية والحقوق الخاصة الأخرى التى لا يخلقها المجتمع. ونتيجة لهذا فإن علم النفس الذى نشأ فى القرن الثامن عشر من نظرية لوك فى العقل، كان فى تفسيره للسلوك البشرى أنانيًا فى أساسه. فقد تحدث بمصطلحات اللذة والألم ولم يتحدث كمثيله عند هوبز عن المحافظة على الذات - وهو تحسين مشكوك فيه - ولكن حساب اللذة كان يدور تمامًا حول الفرد، شأنه شأن حساب الأمن. ولقد ثبت منطق هوبز الأفضل طريقة برغم إحساس لوك الأفضل. وعن طريق تعاون غريب غير مقصود أقام الرجلان على النظرية الاجتماعية الافتراض بأن المصلحة الذاتية الفردية واضحة وملزمة فى حين أن المصلحة العامة أو الاجتماعية هزيلة وليست جوهرية. ربما كان تأثير لوك أشد حسمًا، لأنه كان بالضبط أقل بينة من المبادئ التى قام عليها. لقد ترك على ما هى عيه النظرية القديمة فى القانون الطبيعى بكل معانيها العاطفية ودوافعها الملزمة والدينية تقريبًا، ولكنه غير تمامًا وبدون أن يدرى، المعنى الذى كان المصطلح يدل عليه

عند كتاب مثل هوكر. فبدلا من قانون يأمر بالخير المشترك للمجتمع، أقام لوك مجموعة من حقوق فردية، فطرية ولا تنقض، تحد من قدرة الجماعة وتقف كحواجز تحول دون التدخل فى حرية وملكية الأشخاص بصفاتهم الخاصة. وعلى غرار الأحرار فيما بعد، افترض أن لشيئين - المحافظة على الخير المشترك وحماية الحقوق الخاصة - ينتهيان إلى نفس النتيجة. وفى الحالة التى كانت عليه السياسة والصناعة ربما كان هذه صحيحًا إلى حد كبير ولكن لم يكن له أساس منطقى عدا الفرض الغامض بأنه فى تجانس الطبيعة «سوف يكون الخير من نوع ما هو الهدف النهائى من الشر» هذه الثقة العاطفية بالطبيعة والتى لا تستند إلى شىء عرفه عنها العلم الحديث أو الفلسفة الحديثة، سرت فى تاريخ النظرية السياسية والاقتصادية فى القرن الثامن عشر.

من الصعب للغاية أن نفهم بالضبط ما اعتقد لوك أنه المبرر الفلسفى لنظريته فى الحقوق الطبيعية، أو أن نرى بعبارة أخرى كيف قصد أن يربط نظريته السياسية بمركزه الفلسفى العام. أما أن جميع الأفراد وهبهم خالقهم حقًا فى الحياة والحرية والمنزلة، بغض النظر عن كل إشارة إلى ارتباطاتهم الاجتماعية والسياسية، تقول إن هذا ليس بالتأكيد فرضًا يمكن التدليل عليه ببرهان تجريبى. يبدو أن ليس ثمة سبيل أيًا كان لإثباته. بل يجب أن يكون كما قال توماس جيفرسون، واضحًا بذاته فقط، أى بديهية يمكن أن تستنبط منها نظريات مبرهنة، اجتماعية وأخلاقية، ولكنه فى حد ذاته أوضح من أى مبدأ أخلاقى آخر. ولعل هذا ما اعتقده لوك. فالاتجاه إلى اعتبار القانون الطبيعى فى علوم الأخلاق والقانون مشابهًا للبديهيات فى علم الهندسة، كان اتجاهًا راسخًا فى فكر القرن السابع عشر بعد جروشيوس. ولكن حتى مع التسليم بأن بعض القيم الأخلاقية بديهية فإن وجوب اتخاذها شكل حقوق فردية محدودة بالفطرة أمر بعيد عن الوضوح. والمرجح أن لوك لم يواجه أبدًا هذه المسألة فى الواقع، إذ يبدو أنه لم يكن على بينة من عظم اختلاف نظريته فى الحقوق الطبيعية عن الصيغ القديمة التى ظهرت بها النظرية.

على أنه لو طرحنا هذه المسألة الأخيرة جانبًا، يظل من الصعب أن نرى كيف أن مركز لوك الفلسفى سانده فى اعتقاده أن فرضًا واضحًا بذاته فى الظاهر، فى علم الأخلاق أو فى أى موضع آخر، هو مركز صحيح لذلك السبب. كان الكتاب الأول «مقال بخصوص الفهم البشرى» مخصصًا لبيان أنه ما من فكرة هى موجودة بالغريزة، أى إنها فى أساسها جزء من الرأى القائل بإن الاعتقاد فيها له ما يؤيده بخلاف الأدلة. ولأغراض عملية فأن هذا شبيه بالقول إن الوضوح الذاتى لا يدعو إلى الاطمئنان، نظرًا لأنه حتى الفرض الباطل قد يبدو بسبب العرف أو العادة واضحًا لا يخفى. ما من شك أن لوك قصد بهجماته على الأفكار الموجودة بالفطرة أن تذيب كل أنواع التعصب فى الأخلاق والدين فضلا عن العلم. كان يعتبر أن اعتقاده فى صدور الأفكار عن الحواس، يهيىء أساسًا لمعرفة تختلف تماماً عن الاختيار المرتجل الممثل فى الفطرية.

وتمشيًا مع هذه النظرية التجريبية فى أصل الأفكار، نبذ لوك الاعتقاد بأن أى علم تجريبى ـ يعتمد على ما ترويه الحواس من أنواع الوجود المادى ـ يمكن أن يكون صحيحًا بشكل يمكن إثباته. إلا أنه احتفظ بالاعتقاد السائد فى أيامه فى أن أى علم جدير الاطمئنان إليه تمامًا، يجب أن يكون قابلا للإثبات. وكان يظن أن العقل قادر على أن يدرك «نواحى الاتفاق والاختلاف» الضرورية بين بعض الأفكار وإن هذه تكفى لتأييد علوم قليلة يمكن البرهنة عليها، مثل الرياضيات، وظن أيضًا أن علم الأخلاق يندرج فيها. ومن هنا اعتقد أن نظريته السياسية تؤيدها الحقائق الواضحة بذاتها التى يتضمنها علم أخلاق يمكن إثباته. وهكذا عرضت فلسفته ككل شذوذ نظرية للعقل، تجريبية بوجه عام ومرتبطة بنظرية فى العلوم وبأسلوب عقلى فى العلم السياسى. وكانت النتيجة الغريبة فى فلسفته الاجتماعية نظرية متسامحة، بشكل ظاهر ونقاده فى دفاعها عن الحرية الدينية، وقادرة على أن تكون دجماتية إلى حد كبير فى الدفاع عن حقوق الملكية.

إن وزن تأثير لوك فى الفلسفة كان إلى جانب المذهب التجريبى، أى إلى جانب علم نفس يجرى فيه تفسير المعرفة البشرية والسلوك البشرى عن طريق الحواس، وفيه تدعى قواعد السلوك الصلاحية التى تدعيها التعميمات المستمدة من التجربة. كان ظاهرًا أن الحقوق الطبيعية ـ حقوق لا تنقض فى حرية التصرف، كامنة بالفطرة فى البشر أيًا كانت علاقاتهم الاجتماعية أو بدون علاقات اجتماعية ـ لا يمكن إثباتها بهذه الطريقة، كما لا يمكن بعد تفنيده للأفكار الموجودة بالفطرة، السماح بها دون تحد باعتبارها بديهيات. وهكذا تصادف أن خلفاء الإنجليز فى النصف الأول من القرن الثامن عشر (حسب إيحاءات فى «مقال») سرعان ما ابتدعوا نظرية فى السلوك عن أساس اللذة والألم، فالأولى تعمل كقوة جذب والثانى كقوة صد، وابتدعوا نظرية فى القيمة جعلت أعظم مجموع من اللذات وبعد خصم الآلام باعتبارها مقادير سالبة، هو غاية السلوك الذى له قيمة من الناحية الاجتماعية. هذه النظرية وكانت فى أول أمرها علم نفس :أكاديميًا بصفة خاصة ومرتبطًا بعلم أخلاق لاهوتى، انتقلت عن طريق الفرنسيين إلى أيدى بنتام والراديكاليين الفلاسفة. من الناحية المنطقية كما أظهر بنتام، استبعدت كلية ما أورده لوك عن حقوق طبيعة وخلافات عن حالة الطبيعة وعن عقدة. لكنها ظلت أنانية النزعة فى تفسيرها السيكلوجى للسلوك وكذلك فى نظريتها فى القيمة ـ الأخلاقية والسياسية والاقتصادية ـ وافترضت فحسب اتفاق الحرية الفردية مع أكبر خير عام. كانت فردية كل النظرية الاجتماعية بين «لوك» «وجون ستيوارت مل» أقل اعتمادًا على المنطق منها على اتفاقها مع مصالح الطبقة التى أنتجتها بصفة خاصة.

العقد

يعد وصف حالة الطبيعة كحالة يسودها السلام والمعونة المتبادلة، وبعد تعريف الحقوق الطبيعية على أساس الملكية، أى باعتبارها، سابقة حتى على المجتمع، انتقل لوك ليستمد المجتمع المدنى من رضا أعضائه. كان حتما أن يعانى

هذا الجزء من هوكر وما أتفق فيه مع هوبز. كان قد عرف السلطة المدنية على أنها «حق صنع القوانين مع العقوبات... لتنظيم الملكية والمحافظة عيها، وحق استخدام قوة الجماعة في تنفيذ أمثال هذه القوانين... كل هذا في سبيل الخير العام فقط»[٨]. ومثل هذه السلطة لا يمكن أن تنشأ إلا بالرضا، وبرغم أن هذا الرضا يمكن تقديمه بشكل سافر، إلا أنه يجب أن يكون رضا فرد بالنسبة إلى نفسه. ذلك أن السلطة المدنية لا يمكن أن يكون لها حق إلا إذا كان مستمداً مما لكل إنسان من حق فردي في حماية نفسه وملكيته. والسلطة التشريعية والتنفيذية التي يستخدمها الحكم لحماية الملكية ليست سوى سلطة كل إنسان الطبيعية عهد بها «إلى أيدي الجماعة» أو «عهد بها إلى الجمهور» ولا يبررها سوى أنها طريقة لحماية الحقوق الطبيعية أفضل من المعونة الذاتية التي لكل إنسان حق فيها بالطبيعة. هذا هو «العهد الأصلي» الذي به «اندمج» «الناس» في «مجتمع واحد» إنه مجرد اتفاق «على الاتحاد في مجتمع سياسي واحد هو كل ما عليه أو يجب أن يكون عليه الاتفاق بين الأفراد الذين يدخلون في كومنولث أو يقيمونه»[٩].

الصعوبة بالنسبة إلى هذه النظرية أن لوك ليس واضحًا في أي موضع، بشأن ما ينشأ بالضبط من «العقد الأصلي». هل هو المجتمع نفسه أم الحكومة فقال؟ أما أن الاثنين مختلفان فهذا لما قرره بلهجة التأكيد في موضع متأخر من «الرسالة» الثانية حيث أكد أن ثورة سياسية تعمل على حل الحكومة، لا تؤدي كقاعدة إلى حل المجتمع الذي تحكمه تلك الحكومة. وفضلا عن هذا، يتنازل الفرد عن حقه الطبيعي للجماعة أو الجمهور الذي يجب فرضًا أن يكون نوعًا من كيان إذا تمكن من أن تمنح له السلطة. ومن جهة أخرى، وطبقًا لنظرية لوك بالضرورة، يبقى الحق في أيد الأفراد إلى أن يتخلوا عنه، إلا أنه اعتبر هذا التنازل عن الحق الفردي مشروطًا مقابل كل من المجتمع والحكومة، لأن السلاطة الفردية لا يجرى التنازل عنها «إلا بالنية الموجودة في كل فرد وهي أنه (التنازل) الأفضل للمحافظة على نفسه وحريته وملكيته»، والمجتمع نفسه «مجبر على أن

يضمن ملكية كل شخص[١٠]. ولتوضيح هذه المشكلة نجد كتاب القارة من أمثال ألثوسيوس وبوفندورف، الذين طوروا نظرية الاتفاق بأكبر قدر من العناية، قد افترضوا عقدين: أحدهما بين الأفراد ويؤدى إلى قيام مجتمع، والآخر بين المجتمع وحكومته. ويتخذ لوك بشكل صريح مثل هذا الموقف وإن لم يقرره فى أى موضع من مؤلفاته. بالطبع، لا يفسر العقد المزدوج شيئًا نظرًا لأن صلاحية استخدام نفس المفهوم بحيث يغطى كلتا الحالتين، هى فى الحقيقة النقطة المشكوك فيها، ولكنه يضفى وضوحًا شكليًا على النظرية. لم يكن الوضوح الشكلى صفة لها قيمة عالية فى نظر لوك ومن ثم قنع بإطلاق وجهتى نظر. كانت النظرية القديمة التى أخذها من هوكر تفترض مجتمعًا قادرًا على أن يجعل موظفيه الرئيسيين مسئولين من الناحية الأدبية. وهذا ما اتبعه بصفة خاصة فى دفاعه عن الثورة بأنها مجهود له ما يبرره لجعل الحكم الإنجليزى يخدم حاجات المجتمع الإنجليزى. أما النظرية الجديدة التى قررها هوبز بأكبر قدر من الوضوح، فلم تفترض سوى أفراد ومصالحهم الخاصة. وهذا ما اتبعه لوك أيضًا بقدر ما جعل من المجتمع والحكومة جهازين لحماية الحياة والحرية والمرتبة.

ومظهرًا النظرية يوحد بينهما ـ ويجب التسليم بأنه توحيد معرض للتهديد ـ الافتراض بأن الفعل الذى تقوم به الجماعة بشكله اتفاق أغلبية أعضائها. فالرضا الذى بمقتضاه يتفق كل شخص مع آخرين على تكوين كيان سياسى، رضاء يجبره على الخضوع للأغلبية. وكما أكد بوفندورف فأن خرافة وجود عقد اجتماعى يجب تدعيمها بخرافة الرضا الإجماعى. واتفاق الأغلبية مماثل لعمل يقوم به المجتمع كله.

الذى يحرك أى مجتمع هو رضا أفراده فقط، ولازم كى يسير مجتمع وهو هيئة واحدة فى طريق ما، فمن الضرورى أن تتحرك الهيئة فى هذا الطريق الذى تحملها إليه القوة الأكبر وهى الأغلبية[١١]».

على أن هذه الطريقة فى حل الصعوبة عرضة للاعتراض عليها من كلا الجانبين. فلو كانت حقوق فرد لا تنقض حقًا فحرمانه منها عن طريق أغلبية ليس بأفضل من حرمانه منها على أيدى طاغية واحد. والظاهر أنه لم يخطر ببال لوك أن أغلبية يمكن أن تسلك سبيل الطغيان. كذلك ليس من سبب طيب يدعو فردًا إلى التنازل عن رأيه الشخصى لمجرد كثرة عدد الذين يختلفون معه، ومن جهة أخرى إذا كان «للجمهور» أو «المجتمع» صفة توحيدية خاصة به، فليس من سبب بدهى يفسر لماذا يجب دائمًا أن تتخذ أغلبية عددية القرار له. كانت النظريات القديمة فى السيادة الشعبية، مثل نظرية مارسيليو، تعتقد أن «القسم الغالب» من المجتمع يمكن إضفاء أهمية عليه بسبب نوعيته فضلا عن مقداره، وعلى العموم لا يمكن القول إن لمبدأ حكم الأغلبية مثل هذه الصلاحية الواضحة التى نسبها إليها لوك.

المجتمع والحكومة

على العموم اعتبر لوك إقامة حكومة على أنها حادث أقل أهمية بكثير من العهد الأصلى الذى يصنع مجتمعًا مدنيًا. فبمجرد ان توافق أغلبية على تكوين حكومة «فمن الطبيعى أن تكمن فيها (الأغلبية) سلطة المجتمع كلها». ويتوقف شكل الحكومة على كيفية تصرف الأغلبية، أو الجماعة، بسلطتها، فقد يحتفظ بها أو قد تفوض لهيئة تشريعية من شكل أو آخر. وتمشيًا مع تجربة الثورة الإنجليزية افترض لوك تفوق السلطة التشريعية فى الحكومة، وإن سلم بإمكانية اشتراك السلطة التنفيذية فى وضع القوانين. على أن كلتا السلطتين مقيدة محدودة فلا يمكن أبدًا أن تكون السلطة التشريعية تعسفية. ذلك أنه حتى الشعب الذى أقامها لا يملك مثل هذه السلطة، وهى لا تستطيع أن تحكم بمقتضى مراسيم ما دام الناس يتحدون فى كونهم عرفوا القانون والقضاة، ولا تستطيع أن تأخذ الملكية بغير رضا، الأمر الذى يفسره لوك بأنه يعنى أنها لا تأخذها عن طريق صوت الأغلبية، ولا يمكنها أن تفوض سلطتها التشريعية ما

دامت هذه موجودة دائمًا حيث وضعتها الجماعة. وعلى العموم فسلطتها موضع ثقة نظرًا لأن الشعب يملك السلطة العليا لتغيير الهيئة التشريعية عندما تتصرف بما يتعارض مع الثقة التى وضعت فيها. والسلطة التنفيذية يقيدها فضلاً عن هذا، اعتماد عام على التشريعية وكذلك لأن الامتياز يحد منه القانون. ومن المهم فى سبيل الحرية ألا تكون السلطة التشريعية والتنفيذية فى نفس الأيدى. إن كل تفصيل عن شرح لوك للعلاقة بين الهيئات التشريعية والتنفيذية يعكس مظهرًا من الجدل بين الملك والبرلمان.

على أن سلطة الشعب على الحكومة ليست فى أيدى لوك بقدر الكمال الذى أصبحت عليه فى النظريات المتأخرة والأكثر ديموقراطية فبرغم أنه دعا سلطة الهيئة التشريعية تفويضًا من الأغلبية التى تتصرف بالنيابة عن الجماعة، احتفظ بالفكرة القديمة من أن ما تمنحه الجماعة يجرد الشعب من السلطة ما دامت الحكومة مخلصة لواجباتها. ومن هذه الناحية كانت نظريته تعسفية نوعًا من الناحية المنطقية، على ما أوضح روسو فيما بعد، إذ لو كانت الحكومة مجرد وكيل عن الشعب، لكان من الصعب أن نرى السبب الذى من أجله يغل هذا الوكيل يديه عن طريق تنفيذ الأمانة. سلطة الشعب التشريعية مقصورة فى الواقع على فعل واحد (وإن سلم لوك بأن فى الإمكان تصور حكومة ديموقراطية)، أى إنشاء هيئة تشريعية علينا. وحتى لو استأنفت الجماعة سلطتها لسبب طيب، فلن تستطيع أن تفعل هذا «قبل حل الحكومة». من الطبيعى أن يعتبر ديموقراطى مثل روسو هذا الأمر قيدًا لا مبرر له على سلطة الشعب الدائمة فى أن يحكم نفسه على النحو الذى يراه مناسبًا. ولعل أسبابًا عدة اتحدت لتثبت لوك فى رأيه. فقد كان رجلا حريصًا ورزينًا، لا يرغب بأية حال فى تشجيع الإباحة حتى ولو تعين عليه الدفاع عن ثورة. وفضلا عن هذا، نظر بحق إلى الحكم الديموقراطى، على الأقل فى إنجلترا، على أنه مسألة أكاديمية. وربما كان أكثر أهمية من هذه الأسباب استمرار تعلقه بالتقليد الذى استمده من هوكر والذى سبق أن تسلط على فكر كوك وسير توماس سمث. إن حق جماعة فى أن تحكم نفسها، لم يحسب

متعارضًا مع نوع من عدم القابلية للنقض فى حق ملكها وأجهزة الحكم الأخرى والذين لهم فى النهاية مركز أو مصلحة راسخة فى أماكنهم، هذا المظهر من نظرية لوك استمر قائمًا فى ليبرالية (الأحرار) Whigs فى القرن الثامن عشر، التى اعتبرت الحكم وإن كان مسئولاً عن الرفاهة المشتركة، توازنًا بين المصالح الكبيرة بالملكة، مثل التاج والأشراف بالكنيسة والعامة. وأصبحت هذه الفكرة فى أيدى ادمند بيرك نقطة بدأت منها نظرية المذهب المحافظ الحديث. الثورة الإنجليزية لم تحطم بعنف تقليد الحكم الإنجليزى وكذلك كان لوك وهو مفسرها الفلسفى، أكثر الثوريين نزعة محافظة. وكان لأفكار لوك فى فرنسا فى القرن الثامن عشر تاريخ مختلف تمامًا.

أيًا كانت التواريخ التى كتبت فيها هذه الرسائل فقد كان غرض لوك الدفاع عن حق الثورة الأخلاقى، ومن هنا ناقش فى نهاية رسالته الثانية الحق فى مقاومة الطغيان، وكانت أشد حججه فعالية تعتمد على مبادئ مستقاة من هوكر. من حيث الجوهر تصل الحجة إلى هذا: المجتمع الإنجليزى والحكومة الإنجليزية شيئان مختلفان. والثانية موجودة لخير الأول، والحكومة التى تعرض المصالح الاجتماعية للتهديد بشكل خطير يجرى بحق تغييرها. وهذه الحجة يؤيدها بحث مطول نوعًا للحق الذى يمكن الظفر به عن طريق الغزو. وهنا فرق لوك بين الحرب العادلة وغير العادلة. لا يكسب مجرد معتد أى حق، وحتى المنتصر فى حرب عادلة لا يستطيع أبدًا أن يكتسب حقًا يتعارض مع حق المغلوبين، فى حريتهم ومليكتهم. الحجة موجهة ضد أية نظرية ترى أن الحكومة يمكن أن تستمد سلطة عادلة من مجرد الغزو أو النجاح فى استخدام القوة، والمبدأ الذى تقوم عليه حجة لوك هو نفسه من حيث الجوهر، المبدأ الذى طلع به روسو فيما بعد، وهو أن الصلاحية الأخلاقية والقوة شيئان متمايزان، والثانى لا يمكنه أن يولد الأول. ومن ثم لا يمكن تبرير حكومة تبدأ عن طرق القوة، بمثل ما لا يمكن تبرير جميع الحكومات، إلا باعترافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة فى الأفراد والمجتمعات ودعمها. وبعبارة أخرى فالنظام الأخلاقى دائم قادر على البقاء، وما

الحكومات سوى عوامل فى النظام الأخلاقى، وبهذا المعنى كان القانون الطبيعى يعنى فى جوهره بالنسبة إلى لوك ما سبق أن عناه بالنسبة إلى شيشرون وسنيكا والعصور الوسطى بأكملها.

وتحل الحكومة، تمييزًا لها عن المجتمع، إما بتغيير فى مقر السلطة التشريعية، وإما بخيانة الأمانة التى عهد بها الشعب إليها. وتصور لوك إمكانية الحالتين، وكلتاهما مستمدة من التجربة الإنجليزية فى الخمسين عامًا السابقة. أراد أن يبين أن الملك كان صانع الثورة الحقيقى بمحاولته توسيع نطاق امتيازه والحكم بدون البرلمان، وكان هذا تغييرًا فى موضع السلطة التشريعية العليا التى وضعها الشعب فى ممثليه. وكان له أيضًا ذاكرة تحتفظ بسوء سلوك البرلمان الطويل ومن ثم لم تكن لديه فكرة عن ترك الهيئة التشريعية حرة طليقة... كل عدوان على حياة الرعايا أو حريتهم أو ملكيتهم باطل من تلقاء نفسه، والهيئة التشريعية التى تحاول ارتكاب هذه المظالم تفقد الحق فى سلطاتها. وفى هذه الحالة تعود السلطة إلى الشعب الذى يجب أن يتخذ العدة لإقامة هيئة تشريعية جديدة عن طريق تشريع دستورى جديد. وكما فى جميع أمثال هذه الحجج خلق لوك اضطرابًا بالغًا، وربما دون ما حاجة إليه، باستعماله كلمة «مشروع». إنه يتحدث باستمرار عن الأفعال غير المشروعة من جانب الهيئة التنفيذية أو التشريعية حين علم جيدًا أنه لا وجود لعلاج قانونى، وعن المقاومة المشروعة للطغيان حين يقصد الاتجاه إلى علاج خارج عن القانون ولكن يمكن الدفاع عنه من الناحية الأخلاقية. وبوجه عام استخدم كلمة مشروع على أنها مرادفة لعادل أو حق، ولم يفرق بين ما هو عادل من الناحية الأخلاقية وما يمكن عمله من الناحية القانونية. وهذا الاستعمال نشأ من الاعتقاد التقليدى وأدامه، وهو الاعتقاد بأن القانون ـ الطبيعى والوضعى والأخلاقى ـ كله من أصل واح. وعلى ذلك فهناك قوانين «أساسية» لا تمسها حتى الهيئة التشريعية العليا. ولقد اختفى واقع أمثال هذه القواعد فى القانون الإنجيزى بانتهاء نفس الثورة التى كان لوك يدافع عنها، برغم استمرار الاعتقاد فى وجود قيود أخلاقية على البرلمان. وربما

كان الأقرب إلى أفكار لوك الأسلوب الأمريكى فى التفرقة بين القانون الدستورى والقانون التشريعى، وبين التشريع العادل والتشريع فوق العادى عن طريق الاستفتاء.

تعقد نظرى لوك

يمكن بالجهد تقديم فلسفة لوك السياسية فى عرض بسيط وصريح بسبب ما تكشف عنه من صعوبة منطقية عندما تخضعها للتحليل. فبرغم ما تبدو به من بساطة على السطح جعلته أوسع الفلسفات السياسية انتشارًا وشعبية، إلا أنها منتويه متداخله فى الواقع. وهذا راجع إلى حقيقة أن لوك رأى بوضوح كبير حشدًا من المشكلات انطوت عليها سياسة القرن السابع عشر، وحاول فى نزاهة أن يربط بينها جميعًا. ولكن لم يكن لنظريته بتيان منطقى بالقدر الكافى من الاتفاق بحيث يتضمن مادة بمثل هذا التعقيد. وإذا كانت الظروف قد جعلت منه المدافع عن ثورة، إلا أنه لم يكن بالتأكد راديكاليًا. وكان من ناحية المزاج العقلى أقل الفلاسفة تعلقًا بالجانب النظرى. ولعل شيئًا ما تفسره حقيقة انه بلغ مرحلة النضج فى جيل كانت نتائج الحرب الأهلية قد تحققت ولكن دون الاعتراف بها. لقد ورث مبادئه بصفة خاصة ولم يتفحصها أبدًا تفحصًا كاملا. ولكنه بالنسبة إلى الحقائق، كان حساسًا بشكل خارق للمادة، وصريحًا تمامًا فى محاولة مواجهتها. كانت الفترة التى توسطت القرن السابع عشر قد أحدثت تغييرًا هائلة فى كل من السياسة الإنجليزية والفكر الإنجليزى، ومع ذلك لم تقطع صلة الاستمرار مع الأيام السابقة على الحروب الأهلية. وكانت فلسفة لوك السياسية جهدًا من أجل الربط بين الماضى والحاضر، وكذلك لإيجاد نواة اتفاق بالنسبة إلى الرجال المعقولين فى جميع الأحزاب، ولكنه لم يحقق تأليفًا بين كل ما ربطه. وكما ربط بين عناصر متباينة من الماضى، كذلك خرجت من فلسفته السياسية نظريات متباينة فى القرن الذى تلاه.

نشأت نقائص البنيان الفلسفى فى نظرية لوك السياسية من حقيقة أن رأيه لم يستقر أبدًا على ما هو بالضبط أساسى وما هو مشتق. ففى وصفه للمجتمع المدنى نلقى فى الحقيقة ما لا يقل عن أربعة مستويات، تمثل الثلاثة الأخيرة منها على أنها مشتقة على التعاقب من الأول. على أن لوك لم يتردد أبدًا، إذا رأى ذلك مناسبًا، فى أن يعزو إلى كل من الأربعة نوعًا من الصفة المطلقة. فثمة مثل أساس كل المذهب على أنه الفرد وحقوقه وخاصة الملكية. وعلى العموم يجب النظر إلى هذا على أنه أهم مظهر من نظريته السياسية جعلها أصلا دفاعًا عن الحرية الفردية ضد العسف السياسى. وثانيًا فالناس أيضًا أعضاء فى مجتمع، وبرغم أن لوك وصف المجتمع بأنه يعتمد على الرضا الصريح ويعنى بصورة فعالة الأغلبية، فقد تحدث باستمرار عن المجتمع باعتباره وحدة محددة والوكيل عن حقوق الفرد. وثالثًا، وراء المجتمع هناك حكومة التى هى وكيلة عن المجتمع، بمثل ما يكون الأخير إلى حد ما بالنسبة إلى الفرد. وأخيرًا ففى داخل الحكومة تكون الهيئة التنفيذية أقل أهمية وتسلطًا من التشريعية. إلا أن لوك بالتأكيد لم يعتبر الملك ووزراءه مجرد لجنة من البرلمان، ففى الدفاع عن الحرية والملكية تمارس الهيئة التشريعية الرقابة على الهيئة التنفيذية، ويمارس المجتمع الرقابة على الحكم، ولا يحل المجتمع نفسه إلا فى الحالة القصوى، وهى ضرورة طارئة لم يتصورها لوك بشكل جاد. لقد عالج المجتمع والهيئة التشريعية وحتى الملك، على أن لهم جميعًا نوعًا من حق راسخ أو سلطان دائم، لا ينقض إلا بسبب، برغم أن الحقوق الفردية فى الملكية والحرية كانت الحقوق الوحيدة التى أعلن لوك أنها لا تقبل النقض مطلقًا. والمعقولية الظاهرية فى نظرية لوك زاد منها إلى حد كبير عدم محاولته أن يبين بشكل دقيق جدًا كيف أن السلطة الفعلية التى تملكها المؤسسات مستمدة من حقوق الأفراد المتساوية التى لا يمكن نقله منهم.

والتعقيد الفعلى الذى يتسم به فكر لوك السياسى، والذى يختفى تحت بساطته الظاهرية فى العرض، يجعل من الصعب إجراء تقدير لعلاقاته بالنظريات فيما بعد. إن ما كان موضع الفهم على الفور هو نتائجه الأشد

وضوحًا وإن كانت أيضًا أقلها أهمية. ولعل الشهرة الهائلة التى حظى بها فى أوائل القرن الثامن عشر راجعة بالضبط إلى بساطة فكره الخداعة التى جعلت دائمًا فلسفته موضع القبول من جانب ذوى الإدراك العادى، مثل هذا الفكر المتحرر كالذى عاش بعد نجاح الثورة. وأصل روح فلسفة لوك فى أصدق صورة، بالنسبة إلى التسامح الدينى الذى كانت له حيوية حقيقية فى إنجلترا القرن الثامن عشر برغم حرمان الكاثوليك والخوارج من الحقوق السياسية بحكم استمرار قانون الاختبار. لم يعد تفوق البرلمان مسألة خلافية تثير الجدل، وتضاءلت أهمية الخلافات الحزبية حول سلطة التاج. ومع إبداء بعض الاحترام الشفهى للوك كان مذهب الهويج فى القرن الثامن عشر يمثل عناصر ثنوية من «رسالة» لوك وهى أن سلطات الحكم تظل بصورة لا تقبل النقض، فى الأجهزة التى سبق ذات مرة أن وضعت فيها إلا إذا حاول أحدها العدوان على مجال آخر، وأن الحكم فى أساسه توازن بين المصالح الراسخة فى المملكة: التاج، الطبقة الأرستقراطية من ملاك الأرض، والشركات[١٢]. فى هذا لم يتبقى شىء تقريبًا من نظرية لوك فى الحقوق الفردية، ولكن تبقى الكثير مما دعاه «إيرتون» المصالح الثابتة الدائمة «للمملكة»، فى نزاعه مع أنصار المساواة. وهذا جعل فى إمكان خرافة الفصل بين السلطات أن تظل قائمة حتى نهاية القرن. وكما قال بلاكستون:

كل فرع من نظام حكمنا المدنى تسانده وتنظمه بقية الفروع، وينظمها وتنظمه، ذلك أن المجلسين إذ ينهلان بطبيعة الحال من اتجاهين من المصلحة المتعارضة، ولا يزال امتياز أحدهما مختلفًا عن كليهما، فإن كلا منهما يعمل على ألا يتجاوز الآخر حدوده الصحيحة، فى حين أن الكل يمنع من الفصل ويربط سويًا بطريقة مصطنعة بفعل طبيعة التاج المختلفة الذى هو جزء من الهيئة التشريعية وهو الحاكم التنفيذى الوحيد[١٣].

كان احتكار طبقة ملاك الأراضى للسلطة متعارضًا لا مع نظرية لوك فى الحقوق الفردية فحسب، بل وكذلك مع نظريته فى أهمية الملكية بوجه عام.

وعلى ذلك فإن الأهمية الكبرى لفلسفة لوك فيما وراء التسوية الإنجليزية المعاصرة له كانت تكمن فى فكر أمريكا وفرنسا السياسى الذى بلغ ذروته فى الثورات الكبرى فى نهاية القرن الثامن عشر. هنا كان لدفاع لوك عن المقاومة باسم الحقوق التى لا يمكن نقلها والمتعلقة بالحرية الشخصية والرضا وحرية اكتساب الملكية والتمتع بها، هذه كلها لها أثرها الكامل. ونظرًا لأن جميع هذه الأفكار كانت من حيث نشأتها أقدم بكثير من لوك وكانت بحكم المولد حقًا لجميع الشعوب الأوربية منذ القرن السادس عشر، فمن المستحيل أن نعزو وجودها فى أمريكا وفى فرنسا إليه وحده، ولكنه كان معروفًا لكل من اهتم بالفلسفة السياسية. إن إخلاصه، وعمق اعتقاده الأخلاقى، واعتقاده الصادق فى الحرية والحقوق الإنسانية وكرامة الطبيعة البشرية، إلى جانب اعتداله وحسن إدراكه، كل هذا جعله المتحدث المثالى باسم ثورة تقوم بها الطبقة الوسطى. كقوة فى ترويج مثل الإصلاح الليبرالى ولكنه غير عنيف، فلعل لوك يقف على قدم المساواة أمام جميع الكتاب الآخرين أيا كانوا. وحتى أفكاره الأدعى إلى الشك، مثل الفصل بين السلطات والحكمة الحتمية التى تتصف بها قرارات الأغلبية، هذه الأفكار ظلت جزءًا من العقيدة الديموقراطية.

وخلال القرن الثامن عشر نجد أن مذهب القانون الطبيعى الذى هيأ الأساس المنطقى الذى قامت عليه فلسفة لوك السياسية، تراجع بالتدريج عن مركز السيطرة الذى شغله فى الفكر العلمى فى القرن السابع عشر. ويرجع بعض السبب فى هذا إلى تقدم عام فى المنهج التجريبى فى كل من العلوم الطبيعية وفى الدراسات الاجتماعية، ولكنه يرجع بدرجة غير يسيرة إلى تطور تلك الأجزاء من فلسفة لوك، وهى الأجزاء التى شددت على أهمية وضع تاريخى طبيعى للفهم البشرى. وهذا التطور سارق فوق خطوط كان لوك نفسه قد أوحى بها. ولقد وسع إلى حد كبير التفسير السيكولوجى للسلوك بأن جعله رهينًا بالسعى وراء اللذة وبتجنب الألم، باعتبارهما دوافعه الوحيدة. وفى مكان المستوى العاقل من الخير الموجود بالفطرة، والذى كانت تسمى إليه نظرية القانون

الطبيعى، وضع نظرية فى القيمة الأخلاقية والسياسية والاقتصادية، أساسها المنفعة. وحوالى منتصف القرن أظهر هيوم أن هذا التطور، إذ أبقى عليه بشكل منطقى، جعل فى الإمكان الاستغناء عن نظرية القانون الطبيعى كلية. وهكذا تحطم تمامًا البيان الداخلى لفلسفة لوك السياسية، وإن انتقل معظم أغراضها العملية والكثير من روحها الباطنية إلى مذهب المنفعة. وبرغم أن هذا البنيان كان بصورة أقل صراحة، دفاعًا عن الثورة، إلا أنه أبقى روح لوك فى الإصلاح الحذر ولكنه راديكالى. وواصل برنامجه نفس تمجيد الحقوق الفردية ونفس الاعتقاد فى الليبرالية كعلاج شاف للأدواء السياسية، ونفس الميل الرقيق إلى حقوق الملكية، ونفس الاقتناع بأن المصالح العامة يجب تصورها بمصطلحات الرخاء الشخصى.

هوامش الفصل السادس والعشرون:

(١) مؤلفات هاليفاكس أشرف على تحريرها وإخراجها والتر رالى، أكسفورد ١٩١٢، وهى مطبوعة أيضاً فى:

H.C. Foxcroft's Life and Letters of Sir George Savile, Bart; First Marquis of Halifax, 2 Vols., London, 1898.

وأهم مقالاته هى "The Character of a Trimmer" الذى كتب فى عام ١٦٨٤ وطبع لأول مرة فى عام ١٦٨٨؛ كما نشر A Rough Draught of A New Model Sea عام ١٦٩٤ من مقال كتب قبل ذلك التاريخ بوقت طويل؛ و "The Anatomy of an Equivalent" الذى صدر عام ١٦٨٨ وكلها مؤلفات صدرت من وقت لآخر.

(٢) Foxcroft, Vol. II, p. 492.

(٣) شرحه، ص ٤٩٧.

(٤) Trimmer (ed. by Raleigh), p. 60.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٤.

(٦) «رسالتان فى الحكم Two Treatises of Government»، ومن المرجح أنها كتبتا فى عام ١٦٨١. انظر مقال «الثورة الإنجليزية ورسالتا لوك فى الحكم» بقلم ب. لاشلت P. laslett فى الجزء الثانى عشر من Camb. Hist. J. ص ٤٠ وما بعدها. ونشر لوك ثلاث رسائل هى «حول التسامح» فى سنوات ١٦٨٩، ١٩٦٠، ١٦٩٢.

(*) يقصد خروج آدم وزوجه من الجنة (المترجم).

(٧) Of Civil Govermant (Book Ii), Sect, 25.

(٨) المصدر السابق، البند ٢.

(٩) شرحه، البند ٥٩.

(١٠) شرحه، البند ١٣١.

(١١) المصدر السابق، البند ٩٦.

(١٢) انظر عرض مبادئ الأحرار "Whigs" فى كتاب بيرك «نداء من الأحرار الجدد إلى الأحرار القدامى» Appeal from New to the Old Whigs.

(١٣) Commentaries, Bk. 1, cj. 2, sect. 2.

John Locke, A Biography. By M.W. Cranston. London. 1957.

Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax. By H.C. Foxcroft. 2 vols. London, 1946.

A Character of the Trimmer: Being a Short Life of the First Marquis of Halifax. By H.C. Foxcroft. Cambridge, 1946.

John Locke, Political Philosophy. By J.W. Gough. Oxford, 1950.

The Social Contract. By J.W. Gough. 2nd ed. Oxford, 1957. Ch. 9.

"Religious Toleration in England". By H.M. Gwatkin. *In the Cambridge Modern History,* Vol. V (1908), ch. 11.

The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A.D. 1650 1750. Ed. by F.J.C. Hearneshaw. London, 1928. Chs. 3, 4.

John Locke and the Doctrine of Majority-rule. By Willmore Kendall. Urbana, Ill., 1941.

The Moral and Political Philosophy of John Locke. By Sterling P. Lamprecht. New York, 1918.

Property in the Eighteenth Century, with Special Reference ot England and Locke. By Paschal Larkin. London, 1930.

Political Thoughy in England from Locke to Bentham. By Harold J. Laski. London, 1920.

"The English Revolution and Locke's *Two Treatises of Government".* By Peter Laslett. In the Cambridge Historical Journal, Vol. XII (1956), pp. 40-55.

John Locke: Essays on the Law of Nature. Ed. by W. von Leyden. Oxford. 1954.

John Locke, A Critical Introduction. By John D. O'Connor. Baltimore, 1952.

"Locke's Theory of the State". By Sir Frederick Pollock. *In Essays in the Law.* London, 1922. Ch. 3.

"English Political Philosophy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. "By Arthur Lionel Smith. In the *Cambridge Modern History,* Vol. VI (1909). Ch. 23.

Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau. By C.E. Vaugham. 2 vols. Manchester. 1925. Vol. I, ch. 4.

John Locke and the Way of Ideas. By John W. Yolton. London. 1956.

"Locke on the Law of Nature". By John W. Yolton. In the *Philosophical Review*, Vol. LXVII (1959), pp. 477-498.

جورج سباين

تطور الفكر السياسى

الكتاب الرابع

ترجمة

على ابراهيم السيد

مراجعة وتقديم

الدكتور راشد البراوى

هذا الكتاب

التقيت عزيزى القارئ بثلاثة أجزاء من هذا الكتاب، وهذا هو الجزء الرابع بين يديك يواصل معك الكشف عن الفكر السياسى وتطوره عبر الحياة. فهو يحدثك عن انهيار نظرية القانون الطبيعى فى فرنسا، واستقبال أفكار لوك، ثم هو يتناول معك تلك الفترة التى راح المجتمع خلالها يعيد كشف نفسه مستضيئا بأفكار روسو، كما يتكلم عن العرف والتقاليد، وأفكار هيوم وبيرك وما يلبث أن يصل بك إلى هيجل، والديالكتيك، والقومية، ويبلغ بك بعد ذلك إلى الليبرالية ومبدأ الأعظم من السعادة، ونظرية بنتام فى القانون، وينتهى حديثه إليك بالليبرالية المجددة.

الأفكار التى واكبت تاريخ الفكر فى العالم يعرضها لك هذا الكتاب..... كيف بدأت وكيف انتهت وكيف حلت الفكرة منها محل الفكرة....

إنه كتاب لابد أن يقرأ.

الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٥ جنيهاً

ISBN# 9789774214264

محتويات الكتاب الرابع

الفصل السابع والعشرون

فرنسا: انهيار نظرية القانون الطبيعى

ختمت ثورة ١٦٨٨، ونشر كتابات لوك، نصف القرن المثير للدهشة والذى تميز بالفلسفة السياسية الخلاقة التى صحبت الحروب الأهلية فى إنجلترا وتبع ذلك، كما يحدث غالبًا، فترة هدوء، أو لعلها ركود كان الموقف يتطلب أن تعزز الحكومة مكاسبها، ذلك أنه حتى منتصف القرن الثامن عشر كانت عودة أسرة ستيوارت - وقد جاءت معها بخلافة كاثوليكية رومانية للعرش فى ظل نفوذ فرنسا - تبدو تهديدًا حقيقيًا ومن ثم أصبح الفكر الإنجليزى محافظًا، بل وراضيًا، ولم يكن ذلك بغير سبب، إذ برغم أن الحكم الإنجليزى كان حكم أقلية وفاسدًا، إلا أنه كان ليبراليا بالقياس إلى بقية أوربا فهو على الأقل، أتاح قدرًا كبيرًا من الحرية المدنية للجميع، ومن الحرية السياسية للطبقات التى كانت وحدها ذات وعى سياسى ذاتى كان قيام نظام حزبى ومسئولية وزارية، مسألة تجربة وتعديل، بدلا من كونها وفقًا لنظريات واعية فحتى مقدم دافيد هيوم فى منتصف القرن، وإدموند بيرك حوالى نهايته، لم يقدم المفكرون الإنجليز إضافة ذات شأن إلى الفلسفة الاجتماعية، وكانت السنوات الأخيرة لفكر بيرك، تحكمها الأحداث السياسية فى فرنسا.

إحياء الفلسفة السياسية فى فرنسا

وعلى ذلك، اتخذت النظرية السياسية فى القرن الثامن عشر مركزها فى فرنسا وهذه الحقيقة كانت فى ذاتها ثورة، إذ برغم أن الفلسفة الفرنسية فى عهد

ديكارت، كانت قد قادت التحرر العلمى فى أوربا، مثلما قاد الأدب الفرنسى الفنون، إلا أنه لم يكن لديها ما تقوله عن السياسة أو المسائل الاجتماعية وبدلا من ذلك كان ميدانها هو علوم الرياضة والميتافيزيقا واللاهوت. أما الفلسفة الاجتماعية فلم تستطع أن ترفع سوى صوت خافت إلى آذان عصر من أوتوقراطية شخصية أو بيروقراطية كالتى بدأت فى فرنسا فى عهد هنرى الرابع، ونمت فى عهد ريشيليو ومازاران، وبلغت الذروة فى ملكية لويس الرابع عشر. حقيقة لم تمر الحروب الأهلية الإنجليزية دون أن تلفت إليها الأنظار أيام حرب الفروند[1] ولكن مثل هذا الاهتمام الذى لقيته، لم يفد إلا فى أنه أظهر أن الأفكار السياسية تكون عديمة القوة إلا إذا استجابت لمناسبات سياسية وكانت الاستجابة الوحيدة، الملائمة لأوتوقراطية لويس، استجابة بوسية: «ليس العرش الملكى عرش إنسان، ولكنه عرش الله ذاته»[2] من حيث الشكل كان هذا هو النظرية القديمة فى الحق الملكى المقدس، ومن حيث الجوهر - وبقدر ما كان له من جوهر فلسفى - فإنه اعتمد على حجة هوبز فى أنه لا يمكن وجود مركز ثالث بين الحكم المطلق والفوضى ومع ذلك، كانت الأعوام الثلاثون الأخيرة من حكم لويس الطويل الأمد، من حوالى سنة ١٦٨٥ حتى وفاته فى سنة ١٧١٥، سنوات انحلال متزايد فبعد فترة من المجد العسكرى الذى سحر فرنسا اقترف لويس خطيئة الفشل الرئيسية، ذلك أن طموحه جعل كل أوربا تقف صفا واحدًا ضده، وانتهت خططه المتشامخة للغزو، بالإذلال؛ ودفعت نفقات حملاته البلاد إلى حافة الإفلاس، وأشاعت الضرائب الجائرة، والتى تفتقر إلى المساواة، الفقر فى طول البلاد وعرضها وبرغم ثقل الوطأة على الكنيسة والدولة على حد سواء، فإنه باتباع سياسة جزويتية تغالى فى الاعتقاد بسيادة البابا، أبعد عنه عطف الكاثوليك الغالين كما أن اضطهاد البروتستانت الذى بلغ ذروته بإلغاء مرسوم نانت، لم يبعث الفزع فحسب فى نفوس جميع الناس من ذوى العقول الكريمة، ولكنه زاد كثيرًا من إفقار البلاد.

كان تدهو الحكم المطلق سببا فى أن تحول الفلاسفة الفرنسيون مرة أخرى فى اتجاه نظرية سياسية واجتماعية. وببداية مشكوك فيها إلى حد ما، فى

السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر، أخذ الاهتمام بالشئون السياسية ينمو باطراد ففى النصف الأول من القرن الثامن عشر، كان هناك إنتاج مذهل من الكتب فى كل مظاهر الموضوع - مؤلفات تاريخية عن الأنظمة الفرنسية القديمة، ومؤلفات وصفية عن الحكم الأوربى وخاصة حكم إنجلترا، وكتب رحلات تصف أخلاق الشعوب الأمريكية أو الآسيوية وأنظمتها، مع إشارة ملتوية فى العادة إلى فرنسا، وخطط لإصلاح نظام الضرائب وتحسين الزراعة أو التجارة، ونظريات فلسفية فى الغاية من الحكم وتبريره.

وفيما بين عام ١٧٥٠ والثورة الفرنسية، صارت مناقشة أمثال هذه الموضوعات تستحوذ على الأذهان أصبح كل فرع من الأدب - الشعر والمسرحية والرواية - أداة للنقاش الاجتماعى وفى هذا الاتجاه مالت الفسلفة كلها، وكل الثقافة فى الواقع، بل وحتى كتب العلوم ربما كانت تتضمن هى أيضًا أصول فلسفة اجتماعية فشاعر مثل فولتير، أو روائى مثل روسو، وعالم مثل ديدرو أودالمبرت، وموظف مدنى مثل ترجو، وعالم فى الميتافيزيقا مثل هولباخ، كل هؤلاء أنتجوا نظرية سياسية بشكل طبيعى كأى عالم اجتماعى، مثل مونتيسكو، الذى كتب هجوا.

فى هذا المضطرب من الأفكار المتكررة دون انقطاع مع تطبيقات متباينة، يصعب إيجاد نسق دون رد الفلسفات إلى صيغ تطمس معناها؛ وتتضاعف الصعوبة عند تقييم المعنى الجديد الذى كان يضفى باستمرار على الصيغ القديمة وإذ ننظر إلى هذه الفلسفة الفرنسية على أنها نظرية مجردة فحسب، فإنها تضمنت القليل مما كان جديدًا، فالغالب أن المناقشة عممت أكثر مما خلقت، ومن ناحية الأصالة كان القرن الثامن عشر، بالنسبة للفلسفة، فى مركز سيئ إذا ما قورن بالسابع عشر. ومع كل، فالفكرة القديمة إذا ما أعيدت فى ثوب جديد، لا تكون نفس الفكرة تمامًا فالنظريات التى كانت واضحة إلى حد معقول، أصبحت على مدار القرن، تميل إلى الغموض، وإلى اتخاذ الخاصية الانتقائية المميزة للتفكير العام وبرغم أن بديهية الحقوق الطبيعية، كانت تؤكد ويعاد تأكيدها، إلا أن المذهب العقلى الذى هو أمر جوهرى بالنسبة إلى نظام من المبادئ البديهية، زاد ابتعادًا باستمرار عن المذهب التجريبى النامى للدراسات الاجتماعية

فمذهب المنفعة الأخلاقى والسياسى، وهو بالضرورة تجريبى فى المعانى التى ينطوى عليها، تكرر تهجينه بنظرية الحقوق الطبيعية، برغم ما بين الموقفين من تنافر منطقى وثمة تنافر أكثر خطورة كان متضمنًا فى نمو الرومانسية الفلسفية المعادية للمذهب التجريبى العقلى على السواء، وإن ظل يجرى التعبير عنها بالمصطلحات القديمة. هذا الاتجاه الجديد كان العامل الأكثر أصالة الذى ظهر فى فلسفة القرن الثامن عشر، ولكن قوته التمزيقية لم تكن واضحة تمامًا إلا بعد الثورة.

ولعله يكون مستحيلا وضع ترتيب مرض تمامًا لهذه المادة المعقدة، ولكن بوجه عام، يبدو واضحًا أن إحدى الشخصيات الفرنسية فى القرن الثامن عشر، تقف بمعزل عن غيرها، تلك هى شخصية چان چاك روسو لقد شعر هو نفسه بهذه العزلة وعانى منها الكثير، وشعر بها معارفه وكرهوه بشدة من أجلها، وكانت كل الانتقادات الفطنة تحاول أن تأخذها فى الاعتبار، فقد قال ليتون ستراتشى: «كان يملك صفة واحدة عزلته عن معاصريه، وأحدثت فجوة هائلة بينه وبينهم؛ فقد كان رجلا عصريًا». إن كلمة «عصريًا» لا تعنى شيئًا، ولكنها توحى بحقيقة هامة فبرغم كثرة ما كان روسو يستخدمه من الشعارات الجارية، إلا أن فلسفته السياسية كانت تختلف من حيث صفتها وآثارها عن أى شىء آخر كتب فى القرن الثامن عشر كانت متصلة بشكل مختلف بكل من الثورة الفرنسية، والفترة التى أعقبت الثورة ومن ثم يبدو من الأفضل إرجاء روسو إلى فصل على حدة، حيث نقدم عرضًا أكمل لفلسفته السياسية الغامضة وإن كانت هامة أما الفصل الحالى فسيعرض بإيجاز، ما يميز الفكر الفرنسى فى عصر ما قبل الثورة هذه الفلسفة فى أساسها انبعثت من فلسفة لوك، ولكنها ابتدعت فوارق هامة تتطلب ملاحظتها بصفة خاصة.

استقبال أفكار لوك

لم يكن النقد الموجه إلى حكومة لويس الرابع عشر، والذى بدأ فى نهاية القرن السابع عشر، نتيجة لأية فلسفة سياسية فى بادئ الأمر، وإنما كان مجرد رد

الفعل من جانب بعض ذوى الضمائر الحية، إزاء الآثار المروعة الناتجة عن حكم سيئ. لقد جاء من ملاحظات مهندس مثل فوبان عن آثار نظام الضرائب غير العادل على الزراعة، أومن ملاحظات قاض مثل بواجيلبير عن الأثر المبدد للأموال الناتج عن القيود الجائرة على التجارة(٣)، ولم يكن هذا النقد ليطلب إلا شكلا من الأوتوقراطية أكثر استنارة. وجاء انتقاد الأوتوقراطية ذاتها، فى المرحلة الأولى، باسم النظم الفرنسية القديمة التى كان التاج قد سحقها. وتطورت هذه الفكرة على يد فنيلون بصورة تأملية فى قصة «تليماك»، وبموضوعية أكثر فى كتاباته من حين لآخر(٤) فإنشاء حكومات محلية مستقلة ومجالس إقليمية، وإعادة مجلس لطبقات وإحياء سلطة ونفوذ طبقة النبلاء، واستقلال البرلمانات، هذه كلها كان المنشود منها إدخال نوع من الإصلاحات على الحكم المطلق، وكان يدافع عنها على اعتبار أنها عودة إلى دستور البلاد القديم(٥).

وامتد التشبث بمثل هذا الحلم، وخاصة فى صفوف طبقة النبلاء، حتى قيام الثورة، ويمكن أن نتتبع آثاره فى «روح القوانين» ولكنه كان حلمًا فقط ولعل برلمان باريس، كان يقاوم من آن لآخر، تسجيل مرسوم ما، ويكسب بعمله هذا تأييداً شعبيا، وهو نوع من الاعتراض يوحى بالجدل الذى قام بين كوك وجيمس الأول. ومع ذلك فإن هذا الجدل لم يكن ذا أثر إلا كتمهيد للصراع بين شارل والبرلمان، ولم يكن بفرنسا برلمان ليتولى المجادلة. كانت البرلمانات الفرنسية فى الواقع لا تمثل شيئًا، وكان إلغاء امتيازاتها فى سنة ١٧٧٠ يعتبر إصلاحًا فى الحقيقة فالحكم المطلق لم يورث فرنسا أى دستور تقليدى كان يمكن لفريق مصلح أن يدعى إعادته.

أما نقد الحكم الملكى المستبد، فكان فى حاجة ملحة إلى فلسفة ما ـ وفى حاجة مضاعفة إليها منذ بدأ التنقيب الشامل عن الجذور لتقليد دستورى - وكانت فلسفة الثورة الإنجليزية جاهزة وفى متناول اليد ففى القرن السابع عشر كانت الفلسفة والعلوم الفرنسية منطوية على نفسها نسبيًا، وفى القرن الثامن عشر، عندما تصلبت الديكارتية وصارت نوعًا من الفلسفة الكلامية، فإنها أزيحت عن قصد لتحل محلها فلسفة لوك وعلوم نيوتن وكانت هذه النتيجة فى الفكر

السياسى لابد منها، بعد أن أدى إلغاء مرسوم نانت إلى جعل التسامح الدينى جزءًا رئيسيًا من أية فلسفة إصلاحية وبفضل إقامة فولتير فى إنجلترا فيما بين عامى ١٧٢٦ و ١٧٢٩، وإقامة مونتسكيو بها عشر سنوات بعد ذلك، أصبحت فلسفة لوك أساس حركة التنوير الفرنسية، وأصبح الإعجاب بالحكم الإنجليزى الفكرة الأساسية لليبرالية الفرنسية ومنذ ذاك الحين فصاعدًا كان «الاتجاه الجديد للأفكار» هو القاعدة العامة للتأمل الفلسفى والسيكولوجى وأصبحت المبادئ الواردة فى «رسالات فى الحكم» (المستكملة قطعًا بمؤلفات إنجليزية أخرى) بديهيات النقد السياسى والاجتماعى وكانت هذه المبادئ عامة وبسيطة جدًا، فقد كان المفروض أن يوفر قانون الطبيعة أو قانون العقل أسلوبًا مناسبًا للحياة بدون إضافة أية حقيقة مهمة أو خارقة للطبيعة، وكان المعتقد أنه ينطبع بنفس الشكل الأساسى فى أذهان الكافة. وكنتيجة لأفكار هوبز ولوك أصبح مضمون قانون الطبيعة فى جوهره، مصلحة شخصية مستنيرة، ولكن بسبب الانسجام المتأصل فى الطبيعة. كان المظنون أن أية مصلحة شخصية مستنيرة حقيقية تؤدى إلى خير الجميع. وطبقًا لهذه المبادئ الأخلاقية العامة ساد الاعتقاد بأن الحكومات لا توجد إلا لدعم الحرية والأمن والتمتع بالملكية وغيرها من الطيبات الفردية ومن ثم يجب أن يهدف الإصلاح السياسى إلى تحقيق قيام حكم مسئول، وجعله حكما تمثيليًا، والحد من المساوئ والطغيان، وإلغاء الاحتكار والامتياز ـ أى باختصار، يجب أن يهدف إلى خلق مجتمع يكون فيه نشاط الفرد وقدرته هما مفاتيح السلطة والجاه لم يكن ثمة اختلاف جوهرى حول صحة هذه المبادئ العامة بين الكتاب الفرنسيين، ولا بينهم وبين لوك، ولكن بيئة فرنسا المتغيرة أعطت التجريدات لونًا يختلف تمامًا عما كان لها فى إنجلترا.

البيئة المتغيرة

سبقت الإشارة إلى حقيقة أن الأوتوقراطية قد فعلت فعلها تمامًا بحيث لم يكن فى إمكان أى إصلاح فعال فى فرنسا أن يربط نفسه بفكرة إحياء الدستور التقليدى فالمثل الأعلى القديم عن قانون أساسى والذى شاركت فيه فرنسا القرن السادس عشر كل أوربا، والذى كان حتى ذلك الحين به قدر من الحيوية يكفى

لجعله يكاد يقف على قدم المساواة مع السيادة فى فلسفة بودان، هذا المثل الأعلى فقد فى ملكية لويس الرابع عشر كل معنى محسوس ففى إنجلترا لم يزد إلا قليلا على كونه اختلافًا فى المصطلحات، إذا ما سمى أحد أنصار المساواة «حقه الفطرى» حق الإنسان أو حق رجل إنجليزى، وفى هاتين الحالتين كان الاصطلاح يعنى شيئًا محسوسًا فى عرف القانون العادى أما حقوق الرجل الفرنسى وكانت عبارة لا معنى لها فعلا، مالم يكن المقصود منها الامتيازات الممنوحة للنبلاء وبناء على ذلك، فإن حقوق الإنسان. ولم يكن ثمة شيء آخر فى استطاعة الفرنسى الحر مناشدته - كانت بالضرورة أكثر تجريدًا، وأكثر انفصالا عن الاستعمال والتطبيق العملى، وأكثر تعرضًا للتفسير التأملى وكان على الفرنسيين، لكى يستوردوا أفكار لوك إلى فرنسا، أن يحذفوا تمامًا أكثر الصفات تمييزًا - وأكثرها صبغة إنجليزية على أية حال - لمذهب لوك السياسى العقلى. ولم يكن فى استطاعتهم استيراد أفكار ريتشارد هوكر، ولا الانتقال التدريجى بالأفكار والأنظمة التى مكنت لوك من أن يربط فلسفته بتعاليم متصلة بالقديس توما والعصور الوسطى. كما لم يكن فى استطاعتهم أيضًا إعادة ربط الفلسفة الجديدة بأى مفكر فرنسى من مفكرى القرن السادس عشر فالصفة التاريخية، ومعها الصفة المحافظة نسبيًا للثورة الإنجليزية، كانت - فى الحقيقة والفكر - مقضيًا عليها بالضياع وكان أثر ذلك فى الفلسفة السياسية الفرنسية عميقا جدًا، فقد وضع العقل فى مركز متعارض صارخ مع العرف والواقع، وهو أمر لم يكن أبدًا قائمًا فى فلسفة لوك ولعله ما كان فى إمكان سياسى إنجليزى أن يقول أبدًا ما قاله أحد الخطباء أمام المجلس الوطنى:

فى معالجة أمور على هذه الدرجة من الخطورة، يحثث عن الحقيقة فى ثنايا النظام الطبيعى للأشياء دون أى مكان آخر، إذ كنت أرغب - إذا جاز التعبير - فى أن أحافظ على بتولة أفكارى(٦).

وقد ازداد أيضًا بروز الصفة المتزمتة بداهة، ومن ثم الراديكالية، للفكر السياسى الفرنسى، عند مقارنتها بنموذجها الإنجليزى، بفعل الظروف التى أحاطت نشأتها. فبرغم أنها كانت عقيدة للحرية فإنها كتبت فى ظل حكم

استبدادى، وغالبًا بمعرفة من لا خبرة لهم بالحكم، ولا إمكانية اكتساب مثل هذه الخبرة فأى فرنسى من خارج صفوف موظفى الحكومة، لم يكن لديه أى نوع من الخبرة، والبيروقراطيون، (باستثناء ترجو) لم ينتجوا إلا فلسفة سياسية تافهة. لقد جعلت الأوتوقراطية من الحكم سرًا غامضًا يمارس فى الخفاء، ولا تذاع أبدا حتى ولو عرفت، المعلومات المالية أو غيرها، التى يمكن أن يبنى عليها قرار ذكى فى رسم سياسة ما وكان النقد أو المناقشة فى الاجتماعات العامة أو فى الصحافة، أمرًا غير ذى موضوع والحكومات المحلية وهى دائمًا بمثابة المدرسة الفكرية للسياسة الإنجليزية، كانت خاضعة تمامًا لسيطرة مركزية وما يصاحبها عادة من تأخر واحتكاك وروتين حكومى وفضلا عن ذلك، لم يكن فى فرنسا آية مجموعة من الأفكار العامة المختبرة بالتطبيق المستمر، على غرار القانون العام الإنجليزى، بل كان لدى فرنسا، قبل مجموعة قوانين نابليون، نحو ثلاثمائة وستين نظامًا مختلفًا من القوانين المحلية الخاصة، تركت قائمة بجانب التوحيد الإدارى الكلى للحكومة الملكية كانت الفلسفة السياسية الفرنسية فى القرن الثامن عشر بالضرورة فلسفة أدبية بدرجة أبعد بكثير من الإنجليزية، وإلى حد ما تعتمد على الكتب رغم كونها غير ذات طابع علمى، كتبت من أجل المجالس الأدبية والطبقة البورجوازية المتعلمة، وهى تمثل الجمهور الوحيد الذى كان فى استطاعة أحد المؤلفين أن يخاطبه إنها تفيض بصياغات وتعميمات جارفة، وتكافح من أجل نتائج ساطعة، وتتحرك على مدى واسع فى جو من الأفكار الغامضة ولكنها شائعة وهى كثيرًا ما تكون دعاية مؤثرة، وفى الغالب سلبية أكثر منها إيجابية، ولكنها نسبيًا نادرًا ما تكون مسئولة ولعل من الإنصاف فحسب، أن نضيف أن الإنسان قليلا ما يعرف اليوم، كما فى القرن الثامن عشر على السواء، أن أى نقد للحكومة الفرنسية القائمة ربما كان فى الحقيقة نقدًا بناء.

وثمة أسباب احتماعية، فضلا عن السياسية أعطت الفلسفة السياسية الفرنسية نغمة من المرارة ليس لها نظير فى فلسفة لوك كان المجتمع الفرنسى نسيجًا من امتيازات جعلت الانقسام بين الطبقات أشد وعيًا، وأكثر استفزازًا إن لم يكن أكثر واقعية، منه فى إنجلترا وكان رجال الدين لا يزالون يملكون نحو

خمس أراضى فرنسا بالإضافة إلى دخل طائل وامتيازات وإعفاءات جوهرية، ولكن بلا تفوق أخلاقى أو فكرى يبرر مركزهم. وكذلك كانت طبقة النبلاء تتمتع بامتيازات بلا سلطة سياسية أو زعامة. فالزراعة الفرنسية لم تتح لهم فرصة التطور الرأسمالى كالتى تمتع بها مالك الأرض الإنجليزى، كما لم توفر السياسة الفرنسية لهم أية فرصة للزعامة فالربوع الإقطاعية لطبقة النبلاء كانت استنزافًا اقتصاديًا لم ينتج عنه عائد اقتصادى أو سياسى ومن ثم بدت كل من طبقة رجال الدين وطبقة النبلاء، فى نظر الطبقة الوسطى، طفيليات مزخرفة بامتيازات اجتماعية وإعفاءات جوهرية من الأعباء الضريبية وفضلا عن ذلك، فإن الطبقة المتوسطة الفرنسية نفسها كانت مختلفة عن مثيلتها الإنجليزية فلم يكن فى فرنسا ما يماثل طبقة الأعيان من صغار الملاك الإنجليز، وكانت الزراعة الفرنسية مشهورة، حتى قبل الثورة، بطبقة كبيرة العدد من كبار الملاك المزارعين، ومن ثم كانت الطبقة المتوسطة النموذجية طبقة بورجوازية حضرية تملك تقريبًا كل رأس المال، وتكون الدائن الرئيسى لدولة عاجزة عن الوفاء بالتزاماتها وكان فى الكتابات السياسية الفرنسية وعى طبقى وإحساس بالاستغلال على غرار ما كان يظهر بشكل متقطع فقط فى المؤلفات السياسة الإنجليزية ومع ذلك كانت الثورة الفرنسية ثورة اجتماعية على غير ما كانت عليه الثورة الإنجليزية، فقد أنجزت الثورة الفرنسية فى مدى ثلاث أو أربع سنوات، نزع أراضى الكنيسة، وأراضى التاج، وأراضى النبلاء «اللاجئين» مما يمكن مقارنته بذلك الذى حدث فى إنجلترا خلال عهد كل من هنرى السابع وهنرى الثامن وليس من المبالغة فى شىء إذا قيل إن فلسفة لوك فى فرنسا قبل الثورة الفرنسية كانت هجومًا على المصالح المكتسبة، فى حين كانت فى إنجلترا دفاعًا عنها، بعد حركة الإصلاح.

إن الاختلافات السابق عرضها تشير إلى فئة منها خاصة بالمكان، ولكن هناك فئة أخرى منها خاصة بالزمان فحقيقة أن لوك فى إنجلترا كان ينتمى إلى القرن السابع عشر فى حين أن لوك فى فرنسا كان ينتمى إلى القرن الثامن عشر هى فى حد ذاتها فرق هام، ففى أيام جروشيوس وديكارت وحتى فى أيام لوك، كانت فكرة الرجوع إلى صوت العقل تعد مخاطرة فكرية عالية، وريادة جديدة لحدود

الفلسفة والعلوم، وتحرر وعتق من قيود السلطة ولكنها فى القرن الثامن عشر، عرضت نفسها لخطر أن تصبح «كليشيه» فكلما ابتعدت عن منبعها أصبحت أكثر توكيدًا، وأكثر انتسابا إلى عقيدة، وأكثر شيوعًا على الألسن؛ إذ على الرغم من التبجيل الذى أضفى على حركة التنوير فإن الكثير مما سمح به من منطق العقل فى علم الأخلاق أو السياسة، كان نوعًا من التأبين(*) الحصيف الذى لم يكن متغلغلاً عقليًا، ولا يبدو الآن مثيرًا من الناحية الأخلاقية وقد أثبتت مادية هولباخ أن أدب التهذيب والتثقيف يمكن أن يكون تافها، سواء كتبه رجل ملحد أو كتبه رجال الدين ومع ذلك فإن آلافًا من الفرنسيين، وأيضًا من الإنجليز والألمان، قرأوا مثل هذه الكتب بشغف واهتمام، وجعلوا جمهرة كبيرة وجديدة من الناس على علم بما أنتجته سلسلة من كبار الفلاسفة والعلماء، منذ ديكارت وجاليليو حتى لوك ونيوتن ومن المحتم أنه بالمقارنة الآن، يصبح القرن الثامن عشر فى مركز يعانى منه الكثير. إن العبقرية فى أى عصر تستأهل أن تقرأ، ولكن ما من شىء يعد تافهًا مثل فلسفة شعبية عجزت عن أن تكون شعبية.

ومع ذلك، هناك جانب آخر لذلك أكثر أهمية. فتأكيد القرن الثامن عشر وثقته فى نور العقل، لم يتولد عن الاعتياد وحده، بل كان - جزئيًا - الأثر الناتج عن إنجاز وطيد فإلى حين نشر كتاب «المبادئ» لنيوتن سنة ١٦٨٧ كان العلم الحديث فى دور التجربة، وقلة من الفلاسفة كانت تعتقد فيه بحماسة ولكن ما من أحد كان يعلم أنه سيحرز نجاحًا وبعد نيوتن كان كل إنسان يعلم، حتى ولو لم يكن لديه سوى الصورة الأكثر غموضًا للآلة الجديدة وقد أثرت فكرة العلوم الحديثة بشكل أبعد بكثير من تأثير الحقيقة الفعلية فى التكنولوجيا، إذ بدا أن منطق نيوتن قد نفذ وتغلغل جدًا فى أعماق الطبيعة، وكشف عن «تلك الحكمة التى نراها جلية على حد سواء، فى التركيب الرائع، وفى أحكام حركات أجزاء أضخم الأشياء وأرقها»[٧] ومن ثم لم يكن هناك شىء بعيد المنال عن قوة العقل، وثبتت صحة قول بيكون بأن المعرفة هى القوة، واستطاع الإنسان، ولأول مرة فى التاريخ، أن يتعاون مع المقاصد الخيرة التى كان حتى الملحدون أمثال هولباخ، مازالوا يعزونها إلى الانسجام السائد فى الطبيعة. فما من شىء يميز الفكر

الاجتماعى فى القرن الثامن عشر تماما مثل الاعتقاد فى إمكانية السعادة والتقدم فى ظل توجيه نور العقل والكثير من هذا - الاعتقاد فى انسجام الطبيعة مثلا - كان محض خلط لا يبرره بأى حال العلم الجديد ولكن على العموم، كان الإيمان بأن مصير الإنسان هو فى الاحتفاظ بذكائه، إيمانًا شريفًا، وعقيدة أكثر انطباقًا على المشاعر الإنسانية من عقيدة السلطة التى سبقتها، ومن عقيدة العاطفة التى لحقتها، وعلى المدى الأوسع، فإن قوة العقل العلمى فى التحكم فى الطبيعة، لم يبالغ فى تقديرها، ولكن إذا كانت هذه القوة تمتد إلى العلاقات الإنسانية أم لا تمتد، فإن أحدًا اليوم لا يعرف ذلك أكثر مما عرفه الفلاسفة وقتئذ وكانت سطحيتهم تكمن فى مبالغة مروعة لبساطة المشكلة.

مونتسكيو: علم الاجتماع والحرية

يعد مونتسكيو أهم فيلسوف من بين كل فلاسفة السياسة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر (بخلاف روسو). ولعله من بينهم جميعًا ملك الفهم الأوضح للتعقيدات المتعلقة بفلسفة اجتماعية، ومع ذلك ارتكب هو أيضًا جريرة المبالغة فى التبسيط. لقد أخذ على عاتقه وحده ما زعم أنه دراسة تجريبية واسعة النطاق للمجتمع والحكم، ولكن استقراءاته المفترضة كانت خاضعة فى كل جزء منها لمدركات سابقة لم يملك لها برهانًا تجريبيًا ولا سعى إليه. وحاول وضع فلسفة سياسية قابلة للتطبيق بعلانية على أوسع نطاق من الظروف والأحوال، غير أن كل ما كتبه تقريبًا قد كتب مع عين مسلطة على حالة الأمور فى فرنسا ومن ثم فإن مونتسكيو يقدم فى وقت واحد، أفضل تطلعات عصره العلمية مع ما فيها من بلبلات لا يمكن تجنبها. ودون أن يطرح جانبًا أداة الفلاسفة العقليين، كالقانون الطبيعى الثابت للعدالة، وكالعقد، فهو فى الواقع أهمل العقد، وأوحى بنسبة اجتماعية متعارضة تمامًا مع قوانين أخلاقية بديهية وقدم خطة لدراسة الحكم بالنسبة لكلتا «البيئتين» الطبيعية والاجتماعية، تطلبت مقارنة الأنظمة على نطاق واسع، ولكنه افتقر إلى كل من دقة المعرفة والتجرد، وهما ضروريان لجعل الخطة فعالة وكان حبه للحرية السياسية - وهو التحمس الوحيد لمزاج فاتر من نواح أخرى - داخلا فى نطاق أفضل تقليد من تقاليد القرن الثامن عشر، ولكنه ربط

نظـريتـه بتحـليـل متسـرع وسطـحى للمبـادئ الـدسـتوريـة التى تقـوم عليها الحرية.

ليس فى الإمكان القول بأن كتاب مونتسكيو «روح القوانين»، كان بحثًا له أى ترتيب، ولكنه أنقذ من المصير الذى تعرض له كتاب «الجمهورية» لبودان، بفضل أسلوبه الأروع والأجل. لقد ارتكز على نقطتين لم يكن بينهما علاقة حقيقية ففى المقام الأول، تولى تطوير نظرية اجتماعية للحكم والقانون، وذلك بإيضاح أنهما يعتمدان فى تكوينهما ووظيفتهما على الظروف التى يعيش فيها الناس وتتضمن هذه الظروف الأحوال الطبيعية كالمناخ والتربة التى افترض مونتسكيو أن لهما تأثيرًا مباشرًا فى العقلية القومية، وحالة الفنون والتجارة، وأسلوب إنتاج السلع، والأمزجة والنزعات العقلية والأخلاقية وشكل الدستور السياسى، والتقاليد والعادات التى صارت متأصلة فى السمات القومية وخلاصة القول، فإن شكلا مامن الحكم ـ باستعمال التعبير على أوسع معنى ممكن له ـ هو عبارة عن وحدة كالعملة تتطلب التوافق المتبادل لكل أنظمة شعب ما، إذا كان على الحكومة أن تبقى ثابتة ومحافظة على النظام.

وفى المقام الثانى، كان مونتسكيو يطارده خوفًا من أن الملكية المطلقة قد قوضت أركان دستور فرنسا التقليدى حتى أصبحت الحرية مستحيلة المنال إلى ما شاء الله. وكان مقته للاستبداد واضحًا للعيان حتى فيما زعم أنه عبارات إيجابية عن الحكومات مثل حكومات روسيا وتركيا وكان هدفه العملى ـ وإلى حد كبير أقوى أجزاء الكتاب تأثيرًا ـ هو تحليل الأحوال الدستورية التى تتوقف عليها الحرية، وبالتالى اكتشاف الوسائل لإعادة حريات الشعب الفرنسى القديمة وفيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، لا يبدو أنه توصل إلى نتيجة حاسمة وكتاباته أعطت عونًا وسلوى لكل من الرجعيين الذين كانوا يأملون فى عودة البرلمانات ومجالس الطبقات السياسية والمجالس الإقليمية، والأحرار الذين تطلعوا إلى محاكاة الحكم الإنجليزى.

ولم يكن هذان الجانبان من فكر مونتسكيو منفصلين فى كتاباته على وجه التحديد لا من حيث المكان أو الزمان أما كتابه «رسائل فارسية» (١٧٢١) فكان

أساسًا سخرية اجتماعية من حالة فرنسا، قدم فيها المؤلف احتراماته إلى الكنيسة ولويس الرابع عشر وأفول نجم البرلمانات واضمحلال طبقة النبلاء[٨] . وكان الفكر الكامن وراء النقد هو نفس مفهوم فكرة الحكم الاستبدادى التى أوضحها بالتفصيل فى «روح القوانين» ـ حكومة قضى فيها على كل القوى المتوسطة بين الملك والشعب، وقانون جعل مطابقا للإرادة الملكية ـ ولقد كان هذا التفسير للاستبداد هو الذى أضفى أهمية على فصل السلطات، الذى اعتقد مونتسكيو أنه عثر عليه فى الدستور الإنجليزى ومع ذلك فإنه فى «رسائل فارسية» كان يظن أن أفضل حكومة هى تلك التى «تقود الناس فى أفضل طريق مناسب لتصرفاتهم»، وأظهرت مناقشة لأسباب تناقص السكان نزعة نحو التأمل السوسيولوجى[٩].

ولقد استغرق تأليف «روح القوانين» أكثر من سبعة عشر عامًا على الأقل، وأدرك الجميع أن أجزاءه متباينة فالإشارات العارضة إلى إنجلترا فى الكتاب الأول حتى العاشر، لا توحى بأى حال من الأحوال، بالوصف المقدم عن الدستور الإنجليزى فى الكتاب الحادى عشر[١٠]، كما أن معالجة الدستور الرومانى فى نهاية ذلك الكتاب، بعد أن كشف النقاب عن فصل السلطات، يخالف ملاحظاته الأولى عن الجمهورية القديمة[١١] . ولا يبدو ثمة شك فى أن رحلات مونتسكيو فى أوربا فيما بين عامى ١٧٢٨ و ١٧٣١، وخاصة إقامته فى إنجلترا، قد شكلت التجربة الحاسمة فى تاريخه العقلى. وكان حبه للحرية فى مظهره المبكر يغلب عليه الطابع الأخلاقى، متولدًا عن دراسته للأدب الكلاسيكى، وعاكسًا إعجابًا بالجمهورية القديمة يشبه إعجاب ميكافيللى وميلتون وهارنجتون ويظل هذا الجانب من فكره، فى «روح القوانين» فى النظرية القائلة بأن الفضيلة أو الروح العامة هى شرط سابق لهذا الشكل من الحكومة ولكن ملاحظة مونتسكيو عن الجمهوريات القائمة فى إيطاليا وفى هولندا، ولا تحمل بأى حال من الأحوال، هذا المفهوم السابق تصوره؛ إذ أن إقامته فى إنجلترا أوحت بفكرة جديدة ـ وهى أن الحرية قد تكون النتيجة، ليس لأخلاقية مدنية سامية، بل لتنظيم صحيح للدولة أما كتابه الحادى عشر المشهور، عن تكوين الدساتير وفقًا لفصل السلطات فإنه يعدالسجل لهذا الكشف.

صراحة تبدأ القواعد العامة لفلسفة مونتسكيو الاجتماعية بقانون الطبيعة، ففى الجملة الافتتاحية فى «روح القوانين» يقول: إن القانون يعنى «العلاقات الضرورية الناشئة من طبيعة الأشياء» وهذه الصيغة الغامضة تخفى عادة التباساً لم يفعل مونتسكيو شيئًا لتوضيحه، وهما: حرية الإرادة، وذكاء الناس القاصر الذى يمنعهم عن حياة الكمال الظاهرة فى باقى أجزاء الطبيعة ولكنه عبر بأسلوب تأكيدى، فى تقديمه الحجج ضد هوبز، بأن الطبيعة. توفر فعلا مستوى من العدالة المطلقة من زمن أسبق على القانون الوضعى، وإنكار ذلك سخف كالقول: «قبل رسم الدائرة، كانت كل أنصاف القطر غير متساوية». ومن الجلى أنه لم يدرس أبدًا فكرة القانون الطبيعى بأية عناية فقد تضمن سرده، عوامل متباينة مثل معرفة الله، والشهوات الجسمية، وأحوال المجتمع الأساسية وكان هذا مجرد طريقة تقليدية للاستهلال. إن ما أثار اهتمامه كان الفكرة التى تذهب إلى أن هذا القانون الطبيعى الأساسى فى المجتمع، والذى جعله بالطريقة المعتادة متماثلا مع العقل، لابد أن يحدث أثره فى بيئات مختلفة فالمناخ، والتربة، والمهنة، وشكل الحكم، والتجارة، والدين والعادات، كلها ظروف مهمة فى تحديد ما يقيمه العقل (أو القانون) فى حالة معينة وهذه الملاءمة، أو علاقات الظروف الطبيعية والعقلية والتنظيمية، تشكل «روح القوانين» والواضح أن ما كان مونتسكيو يوحى به هو دراسة سوسيولوجية بمنهج مقارن، للأنظمة ولدى تأثرها بالأنظمة الأخرى وبالظروف الفيزيقية غير التنظيمية إن الافتراض بأنها جميعا متغيرات «لطبيعة» واحدة لا يكاد يزيد على كونه خرافة.

ليس من السهل أن نقدر بالتأكيد أصالة أو أهمية مشروع مونتسكيو غير أن ما ينسب إليه على وجه التحديد، هو المستوى العظيم الذى بموجبه أعتزم تنفيذه من المحتمل أن تكون الفكرة نفسها قد جاء بها فى أول الأمر من أرسطو، وبخاصة من مجموعة كتب «السياسة»(١٢)، التى حللت فيها فروق دقيقة لا حصر لها للديمقراطية والأوليجاركية فى دولة المدينة. فلقد قرر أرسطو تماماً وبمثل ما قرره بشأن علاقة الخلق القومى بالمناخ، أن القوانين لابد وأن تكيف وفق مجموعة

منوعة من الظروف الطبيعية والتنظيمية، وأن الحكم الصالح يجب أن يكون صالحًا وفقًا لهذا المعنى النسبى. ومن بين الكتاب المحدثين، أوحى بودان بنفس الأفكار، ولكن كلا من أرسطو وبودان لم يخطط استقصاء لما قد يسمى بالخطوات الكونية. لقد خدعت مونتسكو تلك المجموعة الكبيرة من أدب الرحلات الذى نما فى القرن السابع عشر، ويتناول موضوع السكان الأصليين فى الأمريكتين وفى أفريقية، وكذا الحضارات الغربية فى آسيا كان شاردان قد شدد فى «المفكرة» (١٧١١) على آثار المناخ، ومن هذا استمد مونتسكيو أغلب المعلومات التى استخدمت فى «رسائل فارسية» إن ما اعتزم القيام به كان إظهار إمكانية تغيير الأنواع الرئيسية للحكم، فى كل ذلك الحشد من الظروف التى ترغم هذه الأنواع على أن تكيف نفسها معها.

ولقد كانت نماذج أو أصناف الحكم ثابتة فى نظر مونتسكيو وأرسطو على السواء فلا يبدو لها سوى تأثير بيئتها. ونظرًا لأن أرسطو اقتصر على المدن الإغريقية، فإن هذا الفرض كان صحيحًا بدرجة كبيرة ولكنه كان أشدخطورة فى بحث مخطط على مستوى مونتسكيو ولو أخذت أهمية مشروعه بعين الاعتبار لوجدنا أنه كرس مجهودًا قليلا بشكل يدعو إلى الدهشة، لتحديد أشكال الحكم التى يمكن استخدامها مقارنة بمثل هذا القدر من الاتساع فهو لم يشرح الأسباب التى من أجلها أخذ جزئيًا بالتصنيف الثلاثى التقليدى، أو التى من أجلها تخلى عنه لقد أكد فحسب، أن الحكومات من ثلاثة أنواع: جمهورية (نوع من إدماج الديمقراطية بالأرستقراطية)، وملكية، واستبدادية. ويختلف الحكم الاستبدادى عن الحكم الملكى فى كونه تحكميًا ويميل مع الهوى، فى حين أن الأخير يكون نوعًا من حكومة دستورية تبعًا لأشكال القانون، ويتطلب استمرار «القوى المتوسطة»، كطبقة النبلاء والكوميونات، بين الملك والشعب وقد ربط مونتسكيو بكل شكل من أشكال الحكم هذه، «مبدأ» أو قوة محركة تتمثل فى سمة الرعايا، التى منها يستمد شكل الحكم قوته، وتعد ضرورية لاستمراره وقيامه بعمله وهكذا يعتمد الحكم الشعبى على الفضيلة المدنية أو على روح الشعب العامة، ويعتمد الحكم الملكى على الإحساس بالشرف لدى طبقة عسكرية، ويعتمد الحكم الاستبدادى على خوف رعاياه وخنوعهم.

من المستحيل أن نرى أن تصنيف مونتسكيو اتبع أى مبدأ على الإطلاق فبالنسبة إلى عدد الحكام تقع الحكومة الملكية والحكومة الاستبدادية فى قسم واحد، وبالنسبة إلى الدستورية، يمكن لحكومة جمهورية أن تكون بلا قانون كالحكومة الاستبدادية. وفضلا عن ذلك فإن الفكرة القائلة بأن الحكومات الاستبدادية وفضلا عن ذلك فإن الفكرة القائلة بأن الحكومات الاستبدادية لا يسودها القانون، فكرة خيالية. كما كانت أيضًا الفكرة بأن أنواعه الثلاثة للحكومات تطابق بالترتيب الدول الصغيرة، والدول المتوسطة، والدول الكبيرة الحجم. وليس فى الإمكان الافتراض بأن هذا التقسيم لشكل الحكومات كان، بأى معنى، ناتجًا عن الملاحظة أو المقارنة وكاجتراء على الواقعية السياسية، لا يعتبر التقسيم قابلا للمقارنة مع نظرية هارنجتون فى أن الحكومات يمكن تقسيمها تبعًا لأشكال خاصة من ملكية الأرض ويبدو أن مونتسكيو اتبع فقط مصلحة ذاتية بعثها رد فعله الأخلاقى إزاء مشكلات فرنسا السياسية فجمهوريته القائمة على الفضيلة المدنية الثابتة لمواطنيها، هى الجمهورية الرومانية (أو تمجيده لها) دون أن يكون لها أية صلة بالجمهوريات الحديثة وحكومته الاستبدادية هى ما خشى أن فرنسا قد صارت إليه فى ظل سياسة ريشيليو ولويس الرابع عشر، بعد أن حرمت الحكومة المحلية والبرلمانات وطبقة النبلاء من امتيازاتها. أما الحكومة الملكية فكانت الشكل الذى رغب فى أن تبقى عليه فرنسا، أو الشكل الذى اعتقد فيما بعد، أنه كان قائمًا فى إنجلترا فالمجمل الرئيسى، إذن ، لنظرية مونتسكيو، لم يتحدد بموجب اعتبارات تجريبية، وإنما تحدد بمفاهيمة السابقة عما كان مستحبًا فى فرنسا.

ويتضمن «روح القوانين»، بقدر ما فيه من ترتيب، متابعة التعديلات فى القانون والأنظمة، المناسبة لكل شكل من أشكال الحكم، والاختلافات التى تتطلبها الظروف الطبيعية والتنظيمية فى كل منها ولكن ليس هناك، فى الحقيقة تسلسل كثير لموضوع البحث، فى حين أن ماليس له علاقة به يفوق الحد المألوف فالكتب من الرابع حتى العاشر، تتناول الأنظمة التعليمية، والقانون الجنائى، وقوانين الفخامة والإسراف، ومركز المرأة، والمفاسد الأخلاقية المميزة لكل نوع، ونموذج

التنظيم العسكرى لكل منها ويتضمن الكتابان الحادى عشر والثانى عشر، المجادلة الشهيرة فى الحرية السياسية والمدنية، والكتاب الثالث عشر سياسات فى النظام الضرائبى. أما الكتب من الرابع عشر حتى السابع عشر، فذات علاقة بآثار المناخ فى الحكم والصناعة، وعلاقته بالعبودية والحرية السياسية، ويتناول الكتاب الثامن عشر، بشكل أكثر إيجازًا، آثار التربة وفيما يتعلق بالكتاب التاسع عشر الذى يرتد بتناقض إلى تأثير العرف نجد أنه حتى هذا الموجز الهزيل يأخذ فى التفكك أما الكتب من العشرين حتى الثانى والعشرين فعبارة عن ملاحظات عملية حرة عن التجارة والنقود، والكتاب الثالث والعشرين عن السكان، والكتابان الرابع والعشرين والخامس والعشرين عن الدين وينتهى البحث متثاقلا، فى الكتب من السادس والعشرين حتى الحادى والثلاثين بملاحظات عن تاريخ القانون الرومانى والإقطاعى.

من المستحيل تمامًا تلخيص النتائج التى وصل إليها مونتسكيو فهى فى الغالب عرضية، وتعتمد كقاعدة عامة، اعتمادًا يسيرًا على ما يزعم أنه الدليل. فبالنسبة إلى غرضه الرئيسى يمكن القول بأنه يتأرجح بين اتجاهين كامنين بالفطرة فى المبادئ المشوشة التى بدأ منها. فمن ناحية، كان يميل إلى افتراض أن القانون البشرى يتمشى مع العقل، وبناء على ذلك يكون ثمة سبب طيب يبرر، فى ظل الظروف المحيطة، أى عرف قد يكون استقر على نطاق واسع وبصفة دائمة وقد اتفق مثل هذا الموقف مع نزعته المحافظة بوجه عام، ومع النظرية القائلة بأن الأسباب الطبيعية كالمناخ تحدث تأثيرًا مباشرًا فى القدرات العقلية والأخلاقية ومع ذلك فلو سرنا بهذا الرأى إلى نتيجته المنطقية لكان معناه نسبية أخلاقية تامة، وهذا بالتأكيد لم يكن أبدًا موقف مونتسكيو ومن جهة أخرى ربما تراءى لمونتسكيو فى العادة، أن المناخ وبعض الأنظمة (كالرق وتعدد الزوجات) هى ظروف مضادة ينبغى تعويضها عن طريق التشريع لإحداث نتيجة أخلاقية طيبة وهذه الطريقة فى تفسير التطور السياسى تنطوى على أن الأفكار الأخلاقية، للمشرعين على الأقل، مستقلة عن السببية الاجتماعية، وأن التأثير السببى للمناخ وأمثاله يكون فعالا على الأخص إذا ما أخذ فى حسبانهم ومثل هذه

النظرية، تبخس من قيمة نظرية اجتماعية للسياسة، وتكرر الأفكار المبالغ فيها التى روجها ميكافلى حول تأثير الحكام ونفوذهم ومع ذلك، كان مونتسكيو فى الحقيقة أقل وزرًا فى هذا الصدد من معاصريه.

ولذلك يكون من المستحيل إضفاء أى معنى دقيق جدًا على عبارة مونتسكيو المأثورة عن أن القوانين يجب أن تتكيف وفق الظروف التى تعيش فيها أمة ما. ما من شك أنها أوحت بوسيلة تصحيح لمعالجة مجردة بحتة أو بدهية للعدل السياسى. وما من وشك أيضًا أنها أوحت بدراسة مقارنة للقانون على نطاق واسع، ولكنها تركت خطة هذه الدراسة غامضة تمامًا. أما إيحاء مونتسكيو الأكثر إيجابية - وهو أن القوى الطبيعية كالمناخ تحدث تأثيرًا مباشرًا فى الجسم وبالتالى فى العقل - فقد شارك مصير نفس الافتراض فى علم الأحياء، وهو الافتراض الذى بدا فى نظر لامارك ذا مستقبل مرموق. والقول بأن مونتسكيو واجه واستخدم فعلا، طريقة استقرائية ومقارنة لدراسة الأنظمة الاجتماعية، يجب أن يؤخذ بتحفظ مفرط فى معناه فبما كانت قلة من واضعى النظرية السياسية المهمين، أكثر إدمانًا على التعميمات المتسرعة أو أقل ميلا للتمييز بين الاستدلال الصحيح وبين الاندفاع الناتج عن الاقتناعات السابقة فيقينًا كان مونتسكيو رجلا واسع الاطلاع، ولكن معرفته كانت غير دقيقة، لا فى ضوء المستويات الثقافية فى زمن لاحق، بل فى حدود أبعاد المصادر التى كانت تحت تصرفه. إن سعة علمه الفذة، استخدمت على مدى واسع، لتوضيح معتقدات ربما كانت هى بعينها بالضبط، لو لم يسمع أبدًا عن بلاد فارس وحتى فى الأمور السياسية فى أوربا، والتى كانت واضحة أمام عينيه، لم يكن مونتسكيو مراقبًا كميكافيللى أو بودان، أو حتى هارنجتون، الذين لم يقدموا مثل هذه المزاعم لمجموعة المعارف العامة إن ما أنقذه من تهمة كونه مدعيا كيسًا للعلم، لم تكن منجزاته العلمية، بل حماسته الصادقة للحرية لقد كان رجلا فاضلا، بدأت الحقائق الخالدة تأخذ فى الذبول أمامه، ولكنه افتقر إلى القوة البناء لمواصلة السير بدونها.

وعلى العموم، لم يخطئ معاصرو مونتسكيو، فى تقديرهم بأن أهميته تكمن فى نشر ودعم الاعتقاد بأن الأنظمة البريطانية هى الوسيلة إلى الحرية السياسية فقد حررته إقامته فى إنجلترا من مفاهيمه السابقة بأن الحرية السياسية تتوقف على فضيلة عليا لم تكن معروفة إلا لدى الرومان، ولم تتحقق إلا فى دولة المدينة كما أعطت هذه الإقامة قوة لكراهيته العميقة للاستبداد، وأوحت إليه بطريق قد يكون فيه علاج لأثر الاستبداد الخبيث فى فرنسا ولعل من غير الصحيح أن مونتسكيو نفسه اعتقد فى إمكان محاكاة الحكم الإنجليزى فى فرنسا ولكن المؤكد هو أن الكتاب الحادى عشر المشهور من «روح القوانين» الذى نسب فيه الحرية بإنجلترا إلى فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، إلى توازن هذه السلطات كل ضد الأخريات، قد أقام من هذه المذاهب عقائد جوهرية فى إنشاء الدساتير الحرة ليس ثمة جدل فى مدى تأثير مونتسكيو فى هذا الصدد، ويمكن الاستدلال عليه، بمطلق الحرية، فى وثيقة الحقوق للدستورين الأمريكى والفرنسى(١٢).

كانت هذه الفكرة، بلا ريب، إحدى أقدم الأفكار فى النظرية السياسية فنظرية الدولة المختلطة كانت قديمة قدم قوانين أفلاطون، وانتفع بها بوليبيوس فى تفسير الثبات المفترض للحكومة الرومانية، وكانت فكرة الحكومة الملكية المخففة أو المختلطة مفهوما شائعا على مدى العصور الوسطى، كما كانت دستورية العصور الوسطى تعتمد فى الواقع على نوع من تقسيم السلطات، تمييزًا لها عن السلطة السامية التى ادعتها الملكية الجديدة ولقد أضفت المجادلات فى إنجلترا، بين التاج ومحاكم القانون العام، وكذا بين التاج والبرلمان، أهمية محسوسة على فكرة فصل السلطات فاعتبرها هارنجتون شيئًا أساسيًا بالنسبة إلى الحكم الحر، وجعلها لوك مركزًا مساعدًا فى نظريته فى أولوية البرلمان ولكن فى الحقيقة، لم يكن لفكرة الحكم المختلط، على الإطلاق، أى معنى محدد تماما فقد تضمنت جزئيًا، نوعًا من المشاركة والموازنة بين مصالح وطبقات اقتصادية واجتماعية، وإلى حد ما المشاركة فى السلطة بالجمعيات كالكوميونات والبلديات، وبدرجة

بسيطة فقط، تنظيمًا دستوريًا للسلطات القانونية ولعل فائدتها الكبرى كانت بمثابة نوع من الثقل الموازن ضد المركزية المتطرفة، وبمثابة تنبيه بأن أى تنظيم سياسى لن يتحقق له النجاح إلا إذا استطاع أن يأخذ على عاتقه الكياسة والمعاملة العادلة بين أجزائه المختلفة.

ويقدر ما قام به مونتسكيو فى تعديل النظرية القديمة، فإن هذا التعديل كان تحوير فصل السلطات إلى نظام من مراجعة وموازنة قانونية بين أجزاء أى دستور والواقع أنه لم يكن على درجة كبيرة فى الدقة، فالكثير مما تضمنه كتابه الحادى عشر كالمزايا العامة للمنظمات النيابية مثلا أو المزايا الخاصة لنظام المحلفين أو لطبقة النبلاء الوراثية، لم يكن له علاقة بفكرة فصل السلطات. وبرغم أن الشكل المحدد لنظريته اعتمد على الافتراض بأن كل الوظائف السياسية يجب بالضرورة أن تكون قابلة للتقسيم إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية، فإنه مع ذلك لم يكرس أية مناقشة على الإطلاق لهذه النقطة الحاسمة. كما أن إمكان إجراء فصل جذرى بين التشريع والأعمال القضائية، أو بين رسم السياسة والرقابة على تنفيذها، كان يصعب أن يلقى القبول من أحد فلاسفة السياسة الواقعيين فى أى عصر. إن مونتسكيو، ككل من استخدموا هذه النظرية، لم يفكر حقًا، فى فصل مطلق للسلطات الثلاث: فالسلطة التشريعية ينبغى أن تستجيب لدعوة الحل من السلطة التنفيذية، السلطة التنفيذية تستبقى حق الاعتراض على التشريع، السلطة التشريعية ينبغى أن تمارس سلطات قضائية استثنائية ففكرة فصل السلطات كما وصفها مونتسكيو، وكما بقيت دائمًا، اعترضها مبدأ نقيض ـ هو القوة الأكبر للسلطة التشريعية ـ جعلها فى الواقع عقيدة يكملها بحق امتياز غير محدود فى عمل الاستثناءات.

والواقع اللافت للنظر بالنسبة إلى الصيغة المعدلة التى وضعها منتسكيو فى فصل السلطات أنه اعترف بكشفها عن طريق دراسة الدستور الإنجليزى. والحقيقة أن الحروب الأهلية قد دمرت آثار عقائد القرون الوسطى، مما جعل من المناسب تسمية إنجلترا بالحكومة المختلطة، وأن ثورة ١٦٨٨ قد وطدت سيادة البرلمان وتفوقة والمؤكد أنه عندما زار مونتسكيو إنجلترا لم يكن وضع الوزارة

محددًا بشكل واضح جدًا، بيد أنه ما كان أحد يعتمد على الملاحظة الحرة لينتقى فصل السلطات واعتباره المظهر البارز للدستور ولكن مونتسكيو لم يعتمد على الملاحظة. إنه تعلم من لوك وهارنجتون ماذا يتوقع، وفيما عدا ذلك فإنه تبنى الأسطورة التى كانت منتشرة بين الإنجليز أنفسهم. وهكذا لعله قد تعلم من صديقه بولنجبروك.

«بموجب هذا الخليط من السلطة الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، الممزوجة معًا فى نظام واحد، وبموجب هذه القوى السياسية الثلاث التى توازن بعضها بعضًا، أمكن الحفاظ على دستور حكومتنا الحرة مدة طويلة دون انتهاك»(١٤).

ويرجع الفضل فى صيانة نظرية الدستور هذه ـ تحت تأثير مونتسكيو إلى حد ما ـ إلى بلاكستون، إذ أنه حتى بيرك، برغم كونه آخر من يأخذ فكرة الفصل الجامد للسلطات القانونية مأخذ الجد، اعتقد أن الثورة قد تمخضت عن توازن للمصالح والطبقات ولم تتعرض فكرة فصل السلطات للهجوم الفعال إلا بعد قيام بنتام بتوجيه النقد إلى بلاكستون، فى مؤلفه «نبذة عن الحكم» (١٧٧٦).

فولتير والحرية المدنية

بخلاف تحليل «روح القوانين» للدستور الإنجليزى فإنه لم يكن من حيث المعانى التى تضمنها عملا مميزًا للفكر السياسى، فى القرن الثامن عشر. فقد أوحى الكتاب على الأقل، بأن الأنظمة السياسية تتوقف على أسباب طبيعية واجتماعية، وما يترتب على ذلك من نسبية القيم السياسية، وهو ما كان يتعارض مع الفكرة السائدة فبوجه عام كان الكتاب الفرنسيون فى القرن الثامن عشر يعتقدون اعتقادًا راسخًا شأنهم شأن كتاب القرن السابع عشر أن العقل يوفر مستوى مطلقًا يمكن به تبرير أو شجب السلوك الإنسانى والأنظمة الاجتماعية مرة واحدة وإلى الأبد وفضلا عن ذلك، فإن انتصارى الفكر الحديث العظيمين ـ فيزياء نيوتن وسيكولوجية لوك ـ ظهر مؤقتًا أنهما يستجيب ان لمثل هذا التفسير. فقد أعطى نجاح نيوتن فى صياغة القوانين الطبيعية الميكانيكية، والصحيحة دون

قيد يفرضه الزمان أو المكان، لونًا للافتراض القائل بأن الأحداث السياسية والاقتصادية يمكن معالجتها بنفس الأسلوب ذى الطابع العام إلى حد كبير، فى حين أن اقتراح لوك بشأن تاريخ طبيعى عام للعقل، والذى يجرى تصوره وفق خطوط شبيهة فى جوهرها بالخطوط التى اتبعها علم الطبيعة عند نيوتن، هذا الاقتراح تضمن التفسير السيكولوجى للعمليات الاجتماعية دون الإشارة إلى قيود يفرضها التاريخ أو تطور الأنظمة كان نيوتن ولوك الكاتبين اللذين ارتفع سلطانهما إلى أعلى الدرجات خلال القرن الثامن عشر وكان جعل فيزياء نيوتن وفلسفة لوك فى متناول مدارك الجمهور، المشروعين اللذين جاء بهما فولتير من إنجلترا عند ما عاد إلى فرنسا فى سنة ١٧٢٩(١٥).

كان إعجاب فولتير بإنجلترا موجهًا نحو حكومتها التمثيلية، بدرجة أقل مما كان موجهًا نحو حرية المناقشة والنشر التى سمحت بها ومن ثم، فإن الأثر الأول لفلسفة لوك فرنسا لم يكن سياسيا إلا بطريق غير مباشر ولقد جاء من «رسائل عن التسامح» بمثل ما جاء من «رسالات فى الحكم»، وتطابق مع كل من تقليد الدستورية الفرنسية التى انتهك لويس الرابع عشر حرمتها بإلغاء قانون نانت وآثار مذهب بييربيل فى التشكك الخفيف وهو المذهب الذى جادل ـ حتى قبل نشر لوك لجدله المشابه ـ بأنه لا وجود لعقيدة دينية لا تقبل الشك، أو لا غنى عنها للأخلاق إن الرقابة الجائرة على كل من الرأى الدينى والسياسى جعلت حرية النشر مشكلة حيوية فى فرنسا وفى مجال هذه القضية، لم يكدح أى كاتب وبغير كلل أو ملل، مثلما كدح فولتير. ولعل هجومه على اضطهاد المسيحية كان أعظم إسهام قدم أبدًا لحرية الرأى ولكنه فصل هذه الحملة إلى حد كبير عن قضية الحكم الشعبى، وهى سياسة لم تكن بعيدة النظر جدًا، إذ أن الحرية المدنية كانت بعيدة المنال مالم تأت معهما الحرية السياسية لقد كان قليل الاهتمام بالسياسة لذاتها، وعديم الاهتمام مطلقًا بجماهير الشعب التى كانت فى نظره تمثل الغلطة والغباء. ولكن اهتمامه بحرية العلماء كان شديدا، وكان على قدر كاف من النزعة الإنسانية بحيث أثاره ما تضمنه القانون الجنائى الفرنسى من مظاهر الغباء والوحشية. وخير من هذا كله، أنه كان مشاكسا باستمرار وملك

موهبة النكتة المليحة التى تستطيع أن تجعل أعداءه موضع السخرية. وبما أن الجدل مع أنظمته عديمة التفكير شيء مستحيل، كانت السخرية أكثر أسلحته فعالية ولكن بسبب الرقابة على النشر فإن هذا الأسلوب فى الهجوم على الكنيسة وأيضًا على الدولة، كان يقتضى استخدامه أساسا بالتلميح والمواربة. وقد أوضح ديدرو فى «الموسوعة»، الخطة التى بموجبها كانت تحرر هذه الأداة العظيمة الناطقة بلسان مذهب الحرية:

فى جميع الحالات قد يبدو فيها تحيز وطنى يستأهل التبجيل، فإن المقال المختص، ينبغى أن ينشره بكل احترام، مع كل ما فى موكبه من مفاتن واحتمالات. ولكن صرح الوحل ينبغى أن يهدم، وأن تنثر فى الهواء كومة من الغبار عديمة الجدوى، بالتلميح إلى المقالات التى بها مبادئ صلدة تصلح كأساس للحقائق المضادة. وهذه الطريقة لرجال غير مخادعين، تؤثر فى الحال فى عقول من الطراز الصحيح، كما تؤثر بنجاح وبدون أية نتائج مزعجة سرا ودون جلبة، فى عقول من كل وصف(١٦).

ولا يتضمن ماهو جديد من أفكار فولتير فى الدين والتسامح، أية خاصية ذاتية لها فهى لا تختلف عن أفكار لوك إلا اختلافًا طفيفًا يتمثل فى إنكار أكمل للوحى الإلهى، ولا تختلف على الإطلاق عن أفكار الكثيرين من الإنجليز. ولكنها اتخذت فى فرنسا نغمة راديكالية كانت تفتقر إليها فى إنجلترا، وكان هذا صحيحًا أيضًا بالنسبة لفلسفة لوك السياسية ويرجع هذا إلى البيئة التى وجدت فيها أكثر مما يرجع إلى الأفكار نفسها. فنظرًا لما كانت عليه الحكومة الفرنسية والكنيسة الفرنسية، فإن أية أفكار حرة وحتى المعتدلة منها، كانت تعتبر هدامة ونفس الفلسفة، لو نظرنا إليها بصورة مجردة، والتى كانت ذات نغمة محافظة فى إنجلترا، كانت هى بعينها تماما ذات نغمة راديكالية فى فرنسا وكما أوضح جون مورلى، كان جميع الإنجليز الذين وضعوا أنماطًا من الفكر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر فى جانب «الوضع القائم»، فى حين أن أية مجموعة مماثلة من الكتاب الفرنسيين، كانت تشمل الكثيرين ممن كانوا أهدافًا لاضطهاد نشط فعال.

هلفشيوس: مذهب المنفعة الفرنسى

حدث التوسع النظرى فى فلسفة لوك الاجتماعية وفق خطوط متشابهة فى كل من فرنسا وإنجلترا. فكتاب «رسائل عن الحكم»، وهى تعتمد بشكل كبير على بدهية الحقوق الفردية، وكذلك نظرية المعرفة بالكتاب الرابع من «مقال»، هذه جميعًا لم تكن لها علاقة بما كان معترفًا به لأول وهلة، على أنه أكثر أجزاء مصنفه إيعازًا - تاريخ طبيعى للإدراك العقلى فى حدود أفكار مستمدة فى النهاية من الحواس، وهو ما قد حاوله فى الكتاب الثانى ولذلك فإن التطور التأملى لفلسفة لوك، كان معنيا بتوسيع نطاق أطلق عليه اسم «الطريق الجديد للأفكار»، وبالتخلص من الديكارتية التى كانت لاتزال تميز على الأخص، نظريته فى المعرفة العلمية. ولعل الكتاب الذى حول كفة الميزان كان المقال الصغير الناجح بصورة براقة والذى وضعه باركلى عن «نظرية جديدة فى الرؤيا»، والمنشور سنة ١٧٠٩ والقائم جزئيًا على أفكار ملبرانش*، والذى أوضح كيف يمكن استخدام القانون السيكولوجى عن الترابط استخدامًا فعالا فى تحليل وتفسير عملية عقلية (الإدراك الحسى الظاهر للأعماق) كانت تبدو موحدة وفطرية وفضلا عن ذلك، كانت هذه الطريقة فى تطوير فكر لوك تبدو متمشية مع إعجابه الشخصى بفيزيقية نيوتن. وفى «رسالة» (١٧٣٩) قام هيوم بمقارنة فكرة ترابط الأفكار كقاعدة تفسيرية فى علم النفس، مع ظاهرة جذب الجاذبية الأرضية فى العالم الطبيعى ومنذ ذاك الحين وما تلاه كانت تفسيرات العمليات العقلية تعنى ردها إلى عناصر الإحساس وإظهار نشوئها، من خلال قانون الترابط وقبل منتصف القرن، كان كونديلاك قد جعل هذا النوع من علم النفس مألوفًا فى فرنسا.

والآن احتاجت أفكار لوك الأخلاقية والسياسية إلى التنقيح، لأنها كانت تعتمد على قوة العمل الحدسية، فى إدراك حقائق جلية. كان يرفض الأفكار الفطرية، ولكن فى الحقيقة لم تكن الحقوق البديهية للأفراد، شيئًا مختلفًا عنها، وفضلا عن ذلك لم تكن ثمة صعوبة كبيرة فى تكوين نظرية للسلوك الإنسانى، قد تجعلها قابلة للتفسير أيضًا بفكرة ترابط الأفكار فالافتراض فى أبسط صوره، كان انتحال قوتين فطريتين للبواعث، الرغبة فى اللذة والنفور من الألم، وتفسير كل

البواعث الأكثر تعقيدًا باعتبارها مشتقات، بواسطة ترابط اللذة أو الألم مع أسباب آكثر أو آقل بعدًا عنها، أى انعكاسات صور مشروطة فى جوهرها والغاية من السلوك الإنسانى هى مجرد التمتع بأقصى ما يمكن من اللذة، وتكبد أقل ما يمكن من الألم وهذه النظرية كانت قد نشأت فى إنجلترا[١٧] خلال السنوات الثلاثين والسنوات الأربعين من القرن الثامن عشر، ثم برزت فى صورة متقنة فى فرنسا، فى كتاب هليفشيوس «عن العقل . De Pesprit» سنة ١٧٥٨ ومرة أخرى كان هناك اختلاف مثير للدهشة، بين النغمة التى كانت فى إنجلترا لهذه الأخلاقيات المبنية على مذهب المنفعة، وبين النغمة التى اكتسبها فى فرنسا. ففى إنجلترا كانت النظرية فى الأصل نظرية لا هوتية بل وكنسية، مفضلة لدى السنيين أو ذوى العقائد التقليدية المتعصبة، بسبب الأهمية التى علقوها على لذات وآلام الحياة الآخرة أما فى فرنسا، فجعلها هلفيشيوس برنامجًا للمشرع المصلح الذى يستطيع الاستفادة من آلية البواعث الإنسانية لتحقيق التوافق الأكمل بين سعادة الفرد ورفاهية المجموع أى باختصار، جعل مبدأ القدر الأكبر من السعادة أداة للإصلاح، ونقلها من بعده إلى خلفيه بيكاريا* وبنتام. وهكذا كان الثانى قد تعلم فى فرنسا، ومن هلفيشيوس فى بادئ الأمر، فلسفة إنجليزية كان يستطيع إعادتها إلى إنجلترا والانتفاع بها كوسيلة لإصلاح راديكالى، ولو أن مبادئها الفلسفية كانت بمثابة حصون للسنة الإنجليزية لمدة نصف قرن من الزمان.

يقول هلفيشيوس فى مقدمة كتابه «عن العقل» إنه حاول معالجة علم الأخلاق كأى علم آخر، وجعله تجريبيًا كعلم الطبيعة فقد مال علماء الأخلاق إلى أن يكونوا إما مرشدين واعظين، وإما منذرين متوعدين، وكلاهما لا طائل تحته على السواء، إذ لابد أن تبدأ الفضائل الخلقية من إدراك للقوى المسببة لتصرفات البشر وأعمالهم والقاعدة الأولى للسلوك، هى حقيقة أن الناس يجب بالضرورة أن يسعوا وراء مصالحهم هم، ومن ثم فالمصلحة الشخصية فى علوم الأخلاق، تحتل نفس مركز الحركة فى علوم الطبيعة وأن ما يحكم عليه أى إنسان بأنه خير، هو ما يفترضه مؤديا إلى تحقيق مصالحه وكذلك فإن ما تعتبره آيه جماعة من الناس، أو آية أمة من الأمم، فضيلة خلقية، هو ما تعتقد أنه يؤدى إلى تحقيق مصلحة عامة.

«يندد علماء الأخلاق دائما، بشرور الناس، غير أن هذا يوضح قلة ما يفهمونه فى الموضوع فالناس ليسوا أشرارًا، بل هم خاضعون فحسب لسلطان مصالحهم الشخصية ولن يغير نواح علماء الأخلاق بالتأكيد، هذه القوة الدافعة للطبيعة البشرية إن ما يستحق أن يكون موضع التذمر، ليس شرور الناس، بل هو جهل المشرعين، الذين وضعوا دائمًا مصلحة الأفراد فى مركز المتعارض مع المصلحة العامة[١٨].

فالمعيار العقلى الوحيد للسلوك عموما، يجب إذن أن يكون أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من الناس، وكل ما يتعارض مع ذلك، يكون خيرًا خاصا بطبقة أو جماعة معينة ولعل جماعة من الناس تكون لديها فكرة خاطئة عن أسباب سعادتها، وبالتالى فإنها تضع مستوى خاطئا، ولعل فئة قليلة من الناس، قد تستغل فئة أكبر، من أجل مصلحتها الشخصية والعلاج فى كلتا الحالتين يكون إدراكًا بعقل أكثر استنارة للمصلحة الحقيقية، أو استنارة عقلية أوسع انتشارًا وبهذا تصبح المبادئ الخلقية مشكلة «المشرع» الذى يجب عليه أن يجعل المصلحة الخاصة منسجمة مع مصلحة المجموع كما يجب عليه، قبل كل شىء، أن ينشر المعرفة التى بها يستطيع الناس أن يرتأوا كيف تتضمن الرفاهية العامة رفاهيتهم الشخصية ونظرًا لأن تعليم المبادئ الخلقية قد أودع على مدى واسع، فى أيدى المتعصبين من الناحية الدينية، ولأن الطغاة من الحكام كانوا دائمًا غير راغبين حقًا فى الخير العام، ولأن الناس كانوا كسالى وجهلة ويؤمنون بالخرافات، لهذا ظل علم الأخلاق متأخرًا بالنسبة إلى العلوم الأخرى من العبث مطالبة الناس باحترام الفضيلة، وتركهم تحت رحمة أنظمة تشجع على الرذيلة إن إدراكًا صائبًا للدوافع الإنسانية، يضع قوة غير محدودة فى أيدى الحكام العقلاء، ويكشف عن إمكانيات نية لا حدود لها للتقدم فى سبيل السعادة البشرية وعلم الأخلاق الذى يفهم على هذا الإدراك يصبح المفتاح للسياسة العامة...

«إن الوسيلة الوحيدة لجعل الناس فضلاء، هى القوانين الصالحة ففى سن الشرائع برمته، ينطوى على إجبار الناس، بعاطفة حب الذات، على أن يكونوا دائمًا منصفين فى تصرفاتهم مع غيرهم. ومن الضرورى لسن مثل هذه القوانين، معرفة أعماق النفس البشرية، وعلى وجه

الخصوص معرفة أن الناس، رغم اهتمامهم بأنفسهم وعدم اهتمامهم بغيرهم، لم يولدوا صالحين ولا طالحين، ولكنهم قابلون لأن يكونوا صالحين أو طالحين حسبما توحدهم أو تفرقهم مصلحة مشتركة فالتفضيل الذى يشعر به كل إنسان لنفسه ـ وهو شعور يتوقف عليه استمرار الجنس البشرى ـ تطبعة الطبيعة فى ذهنه بشكل لا يمحى، وأن الإحساس» العضوى يولد فينا حب اللذة وكراهية الألم، وأن اللذة والألم بذرا بذور حب الذات فى قلوب كل الناس، وهذا ينمو بدوره إلى عواطف تنبثق منها كل فضائلنا ورذائلنا»[١٩].

وقد أيد هلفيشيوس استنتاجه بتطوير الحجة السيكولوجية الموعز بها فى هذه العبارة فالرغبة فى اللذة والعزوف عن الألم هما فقط الدوافع الفطرية، ووصفهما بصيغة استعارها بنتام من بعده بأنهما «الحارسان الواقيان» اللذان زودت بهما الطبيعة الإنسان. أما الدوافع الأخرى، فكلها تعتبر «مقلدات زائفة» (Factices) تنشأ من ترابط اللذة والألم مع تصرفات تعتبر أسبابا أكثر أو أقل بعداً عنها. وعلى هذا الأساس أقام ما قد يسمى بالنظرية السيكولوجية فى ثقافة العقل، متعارضة مع نظرية مونتسكيو القائلة بأنها متأثرة مباشرة بالمناخ وما شابهه، ومتضمنة إنكاراً لتأثير الجنس وبما أن كل العمليات العقلية ترد إلى ترابطات فإنه استنتج عدم وجود فروق فطرية للملكة العقلية، فتشكيل الترابطات يتوقف على الانتباه، والانتباه يتوقف على القوة الدافعة التى توفرها اللذة أو الألم ليس هناك، على وجه الخصوص، ملكات فطرية خلقية، فأفكار الخير والشر التى يكونها الإنسان، تتوقف تماماً على الظرف، أو بمعنى أوسع التعليم، الذى يجعلها مرضية أو غير مرضية ومن ثم فإن سمو أو انحطاط أخلاق أمة ما، ينتج أساساً من التشريع فالاستبدادية تجعلها متوحشة، فى حين أن القوانين الصالحة تسبب نوعاً من الانسجام الطبيعى بين المصالح الفردية والمصالح العامة وعلى العموم، فإن الناس ذوى الأخلاق الصالحة والسامية يظهرون أينما تنشئ حنكة المشرعين الجزاء السديد للنبوغ والفضيلة وتلك المهمة، رغم صعوبتها، ليست مستحيلة وتطوير أخلاق أى شعب إلى أى مستوى، يكون بسيطاً على الأقل، من ناحية المبدأ، إنه ينطوى على خلق الدوافع الضرورية إلى الفضائل المرغوب فيها، عن طريق توفير زيادات فى مقدار اللذة أو الألم عند النقط الاستراتيجية.

ولقد بدت فلسفة السيكولوجية الترابطية والأخلاق المبنية على مذهب المنفعة، الحقوق البديهية، بمعيار واحد للقيمة، هو أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس والواقع أنها كانت أكبر من تبسيط إلى حد بعيد؛ ذلك أنها بتطبيقها الواسع النطاق، هدمت الحق الطبيعى، ونظرية العقد فى نشوء الحكم، ونظام القانون الطبيعى برمته، الذى كان مفروضًا أنه يضمن انسجام المصالح الفردية فى المجتمع وليس من كاتب فى القرن الثامن عشر، كان واضحًا تمامًا فى هذه النقطة، سوى هيوم، إذ أنه حتى بنتام الذى اتبعه فى وضع المنفعة فى مركز متعارض مع الحقوق الطبيعية، كان بعيدًا عن إدراك كل التورطات الناتجة عن هذا العمل. فالأخلاق والأنظمة الاجتماعية، لو كانت مبررة فقط بمنفعتها، فإن الحقوق يجب أن تكون أيضا كذلك، وبالتالى يكون أى ادعاء بحق طبيعى، إما هراء وإما مجرد سبيل مشوش للقول بأن الحق يؤدى فعلا إلى أوفر سعادة ويبدو أن هلفيشيوس كان غافلا تماما عن هذا التناقض.

وعندما أخذت فلسفة الأخلاق المبنية على مذهب المنفعة تحدث أثرها فعلا، فإنها تضمنت افتراضات لم تكن بأى حالٍ من الأحوال، مبررة بمبدأ المنفعة، بل كانت مقبولة كحقيقة بديهية وعلى هذا، فإن الافتراض بأن سعادة كل فرد يمكن أن ترتفع فى الحال إلى أقصى درجة، لم يكن سوى الاعتقاد القديم فى انسجام الطبيعة، والذى كان مفروضًا أن يبرهن على أن تحقيق كل الحقوق الفردية سوف يوجد المجتمع الأكثر انسجاما وفضلا عن ذلك، فإن الافتراض بأن سعادة فرد واحد ينبغى أن تحسب على أساس أن قيمتها هى نفس قيمة سعادة أى شخص آخر، كان مطابقًا للاعتقاد فى المساواة الطبيعية. كان من الممكن تمامًا، أن كلا المبدأين: المنفعة والحق الطبيعى، سوف يؤديان إلى نتائج عملية متعارضة، وهذا ما حدث فعلا إلى حد ما فالنتيجة التى استخلصها هلفيشيوس من مبدأ المنفعة، وهى أن مشرعًا عاقلا سوف - يستخدم الألم والعقوبات لتحقيق توافق بين مصالح الناس، هذه النتيجة لم يكن من الضرورى أن تعنى أية درجة كبيرة من الحرية. وعلى عكس ذلك، تضمن القانون الطبيعى أن مصالح الناس تكون منسجمة طبيعيًا إذا ما تركوا أحرارًا وهذه الحجة استخدمها الاقتصاديون لإثبات

أن المشرع ينبغى أن يرفع يديه عن التجارة. إن ما يربط الجدلين بعضهما ببعض، لم يكن المنطق، بل كان الواقع بأن الذين استخدموهما كانوا متفقين تماما على النتائج التى يبغون الوصول إليها وكان الدفاع باسم المنفعة أو باسم القانون الطبيعى عن نفس الإصلاحات السياسية واحدًا.

الفزيو قراط

إن مذهب المنفعة الذى طوره هلفيشيوس كنظرية للأخلاق والتشريع، امتد فى آن واحد إلى علم الاقتصاد ففى السنة نفسها التى نشر فيها كتاب «عن العقل»، نشر كيناى كتابه «الجدول الاقتصادى» والفزيوقراط، شأنهم شأن هلفيشيوس، اعتبروا اللذة والألم المصدرين للتصرف الإنسانى، وأبرزوا المصلحة الشخصية كقاعدة أساسية لأى مجتمع جيد التنظيم، ولكنهم لم يسمحوا للمشرع بأى دور، ومهمته كانت سهلة، وهى تجنب التدخل فى السير الطبيعى للقوانين الاقتصادية فنظرًا لأن كل إنسان يعتبر أحسن حكم فيما يخص مصلحته الشخصية، فإن أضمن سبيل إلى جعل الناس سعداء، هو تقليل القيود على مجهود الفرد وإبداعه، ومن ثم، ينبغى أن تقلل الحكومات من التشريع إلى الحد الأدنى الذى لا يمكن الاستغناء عنه لمنع الجور على الحرية الفردية وهذا الجدل يفترض وجود قوانين اقتصادية طبيعية - وهى ما سماها آدك سميث فيما بعد: «النظام الواضح والبسيط للحرية الطبيعية» - تحقق القدر الأكبر من الرفاهية والانسجام عندما تترك بلا تدخل لقد كان بمثابة تشويش عجيب لمعنيين مختلفين تماما للقانون الطبيعى، المعنى الأقدم وهو وضع مستوى للعدالة والعقل الراجح والمعنى الأحدث وهو مجرد إعطاء تعميم تجريبى ومن وجهة النظر المجردة للمنفعة، لم يكن هناك مبرر لافتراض أن سياسة إبعاد الحكومة عن الأعمال التجارية، تؤدى حتما إلى أوفر خير لأكبر عدد فالحرية الاقتصادية لم يفترض أنها تتضمن الحقوق السياسية، أى إن الفزيوقراط كانوا راضين عن الحكومة الملكية المطلقة إذا اتبعت سياسة اقتصادية مستنيرة. وعلى العموم، كان كل الفلاسفة الفرنسيين - باستثناء روسو - يهتمون بالحريات المدنية كالمساواة أمام القانون وحرية العمل، أكثر من اهتمامهم بالحكم الشعبى.

إن القوة الجدلية التامة لصيغة الحقوق الطبيعية، وهى الصيغة المستمدة من مذهب المنفعة. هذه القوة لم تكن موضع الشعور بها فى فرنسا حتى السنوات السبعين من القرن الثامن عشر عندما نشر هولباخ كتابه «إنجيل الملحدين»، وسفره الشهير «نظام الطبيعة»، وكذا مؤلفاته فى السياسة[٢٠] ففى مكان مذهب التأليه الغامض عند فولتير وضع هولباخ مذهبًا كاملا فى الإلحاد أو المادية، يفترض أنه يعتمد على العلم الطبيعى وجعله الأساس لهجوم عنيف على الدين كان «نظام الطبيعة» الأول من سلسلة كتب توضح على فترات خلال جيل تقريبًا من الزمان، فلسفة حظيت بشعبية هائلة لدى أولئك الذين اعتقدوا أن الدين «أفيون الناس» وعلى غرار كتب هولباخ الأخرى تضمن كتابه هذا نوعًا من دين الحلول* لم يكن له اعتماد منطقى على العلوم ومن المؤكد أن مناجاة الطبيعة التى ختم بها، لم تكن مستمدة أبدًا، بأية عملية عقلية، من التأمل فى نظام آلى.

وثمة ناحية أخرى خلف هولباخ فيها فولتير وراءه؛ فإلى جانب هجومه على الدين. وجه هجومًا صريحًا كذلك إلى الحكم؛ فقد كانت الحكومات بصفة عامة، وحكومة فرنسا بصفة خاصة، جاهلة، قاصرة، غير عادلة، جشعة، مكرسة نفسها لاستغلال رعاياها بدلا من العمل على رفاهيتهم، ولا تأبه بالتجارة، ولا بالزراعة، ولا بالتعليم والفنون، ولكنها مهتمة أساسًا بالحرب والغزو، وهى سبب المجاعة وإقفار البلاد من السكان بدلا من أن تكون أدوات للخير العام. وفى هذا الاتهام كله تسرى نغمة قوية بالوعى الطبقى، وهو وعى الطبقة المتوسطة المستبعدة، الواعية تمامًا بفضائلها الخاصة بها، والمعادية بمرارة لحكومة استغلتها لصالح طبقة من الطفيليات الاجتماعية. والواثقة برصانة بأن مصالحها كانت متطابقة مع الخير العام. ففى نظر هولباخ وأنصار مذهب المنفعة الإنجليز، يعتبر الاعتقاد بأن الطبقة المتوسطة هى من بعض النواحى الخاصة الممثلة للرفاهية العامة، سببا فى إظهار أن الصراع الطبقى ماهو إلا مجرد شر يجب استئصاله بالتوسع

فى الحقوق السياسية. وهذا المفهوم عن الصراع الطبقى وعن الحكومة كأداة للاستغلال نقل إلى إنجلترا مع مذهب المنفعة حيث مكث مهيأ لأن يتناوله كارل ماركس.

ليس بين فلسفة هولباخ من حيث مبادئها العامة وفلسفة هلفيشيوس سوى فرق بسيط ولكن هولباخ كان أقل اهتمامًا بعلم النفس، وأكثر اهتمامًا بالحكم فالناس فى نظره لم يولدوا أشرارًا، ولكنهم صاروا كذلك بفعل حكم سيئ، وجوهر الحكم السيئ هو أنه لم يجعل السعادة العامة هدفه الرئيسى، والسبب فى قيام حكم سيئ هو أنه كان فى أيدى الطغاة ورجال الدين الذين لم يهتموا بشئون الحكم، بل كانوا مهتمين بالاستغلال، والعلاج هو توفير مجال حر أمام «الإرادة العامة»[٢١] التى تتضمن انسجامًا بين المصلحة الشخصية والخير الطبيعى. فالحاكم وكيل يمارس سلطة المجتمع فى قمع السلوك الضار، ولكن المجتمع لا يكون صالحًا إلا إذا منح الناس حرية تمكنهم من البحث عن سعادتهم، والحرية «حق لا يمكن التصرف فيه»، إذا بدونها يكون الرخاء مستحيلا والشعوب جميعًا لو أخذت معًا، تؤلف مجتمعًا دوليا تكون فيه الحرب بمثابة النظير للقتل والسرقة داخل حدود دولة منفردة والاستبدادية انحراف للسيادة وفيها تغتصب مصالح طبقة حاكمة المكان الخاص بالمصلحة العامة، وتقسيم المصالح بين الطبقات هو المصدر الرئيسى للضعف. والعلاج باختصار هو التعليم الذى منه وحده توقع هولباخ أن «يصنع معجزة» الإصلاح؛ إذ الناس عقلاء ولا يحتاجون إلا إلى تبصيرهم بمصلحتهم الحقيقية حتى يعملوا على تحقيقها أنيروا عقولهم، أزيلوا العوائق الناجمة عن الخرافات والطغيان، اتركوهم أحرارًا ليهتدوا بنور العقل، أقنعوا الحكام بأن مصلحتهم هى فى الحقيقة مطابقة لمصالح رعاياهم، وسيتبع ذلك آليًا حالة سعيدة للمجتمع لو عرف الأفراد مصلحتهم الشخصية الحقيقة فسيقتفون آثرها وإذا ما اقتفوا أثر مصلحتهم الشخصية الحقيقية، فإن الخير العام يكون فى الأعقاب. ليس ثمة شىء أكثر مدعاة للعجب من الأسلوب الذى استطاع به هولباخ أن يوجه اتهامًا ضد حماقة التاريخ كله، وأن يقترح فى نفس الوقت تغييره بمجرد الإشارة إلى أن الحماقة لا تفيد.

وعلى نقيض عنف هجوم هولباخ ضد الحكم، هناك الاعتدال المتطرف نوعًا، بالنسبة لضروب العلاج الليبرالى التى كان عليه أن يقترحها لم يكن ثوريًا بأى حال، على الأقل فى نواياه فهو يقول مرارًا وتكرارًا إن العقل لا يريق الدماء وإن الناس ذوى العقول المستنيرة نزاعون إلى السلام، وإن الذكاء بطيء ولكنه أكيد وفضلا عن ذلك لم يكن ديمقراطيًا، وفى رأيه أن ممثلى الشعب يجب أن يكونوا من الملاك «تربطهم بالدولة ممتلكاتهم ويهتمون بالمحافظة عليها قدر اهتمامهم بالمحافظة على الحرية».

«لا أعنى بكلمة الشعب، الجماهير الغبية، التى قد تصبح بسبب حرمانها من نور العقل والإحساس الطيب، الأداة والشريك لديماجوجية هائجة راغبة فى تعكير صفو المجتمع. فكل مواطن يمكنه أن يعيش بكيفية محترمة من دخل ممتلكاته، وكل رب أسرة يملك أرضًا، ينبغى أن يعتبر مواطنًا والصانع والتاجر والعامل الأجير، ينبغى أن يكونوا موضع حماية الدولة التى يقدمون لها الخدمات المفيدة فى حدود طاقاتهم، ولكنهم لا يعتبرون أعضاء حقيقيين إلى أن يحين الوقت الذى يمتلكون فيه أرضًا بمقتضى عملهم وصناعاتهم»[٢٢].

وهكذا كان الحاكم هو المصلح الحقيقى فى نظر هولباخ وكل ما يقتضيه الأمر هو إقناعه بأن «الحق السخيف فى اقتراف الخطأ» سياسة فاسدة. أما الاعتقاد فى القدرة الكلية لنور العقل، فإنها لم تكن عقيدة ديمقراطية؛ ذلك أن التعليم العام كان يبدو شيئًا مستحيلا كان الديمقراطى العظيم فى القرن الثامن عشر هو روسو، ولم تعلق أفكاره فى التعليم سوى أدنى أهمية على الاستنارة العقلية.

التقدم: تيرجو وكوندورسيه

تمتد فكرة التقدم البشرى على طوال هذا المؤلف من هلفيشيوس حتى هولباخ كانت مفهومة ضمنًا، فى فكرة النظام الاجتماعى الطبيعى وفى تخيل علم عام للطبيعة البشرية، وكذا فى الاعتقاد بأن الرفاهية الاجتماعية نتاج للمعرفة، وبشكل أكثر توكيدًا فى مدرك لوك العقلى، بأن المعرفة تنتج عن تراكم الخبرة ففكرة التقدم لم تكن أبدًا موضع الإغفال كلية فى التجريبية الفلسفية منذ ذلك

الوقت الذى أكد فيه بيكون، عند مقارنته المعرفة القديمة بالحديثة، إن العصر الحديث «هو عصر أكثر تقدمًا للعالم، وأنه ملىء ومزدحم بمالا حصر له من التجارب والمشاهدات»، أو منذ ذلك الوقت الذى أوحى فيه سكال بأن تاريخ الجنس البشرى، شأنه شأن تاريخ الأفراد، قد يدرك على أنه عملية مستمرة من المعرفة. وأسهم فولتير فى تواريخه، فى نفس وجهة النظر، بتأكيده فكرة أن تطور الفنون والعلوم يعتبر المفتاح للتطور الاجتماعى وقد حول تيرجو وكوندورسيه فكرة التقدم إلى فلسفة للتاريخ، وذلك بتعديد مراحل التطور التى مر المجتمع بها(٢٣) ومن بين الاثنين، كان مقال تيرجو المختصر أكثر أهمية من الناحية الفلسفية، ولو أن كوندورسيه يظهر بشكل أوضح الأمانى والآمال التى ألهمت الاعتقاد فى التقدم لقد أوضح تيرجو بتبصير عميق، الفرق الرئيسى بين هذه العلوم، كعلوم الطبيعة التى تسعى إلى الحصول على قوانين لظواهر متواترة، والتاريخ الذى يقتفى أثر التراكم المتزايد باستمرار من التجربة التى أقامت صرح الحضارة المدنية وفى السعى إلى الحصول على نموذج لهذا التنوع المتزايد بلا نهاية، أوحى بشىء لا يختلف كثيرًا عن قانون المراحل الثلاث للفيلسوف كومت: مرحلة حيوية، ومرحلة تأملية، ومرحلة علمية. فبعد أن قام كوندورسيه بتعيين ثلاث مراحل افتراضية لعصور ما قبل التاريخ، جاهد من أجل تقسيم التاريخ الأوربى إلى ست مراحل، اثنتان منها للعصر القديم، واثنتان للعصر الوسيط، واثنتان للعصر الحديث وارتأى أن الثورة الفرنسية تميز بداية عصر جديد أكثر مجدًا. إن الكوارث التى ورطته فيها الثورة الفرنسية، والتى دمرت حياته قبل المراجعة الأخيرة لكتابه، لم تحطم إيمانه فى مصير الإنسان.

ويعد بيان كوندورسيه عن العصر الجديد، أكثر دلالة من تقسيمه للتاريخ. على المعنى الذى كان لديه عن فكرة التقدم فهذه اليوتوبيا ستنبثق من انتشار المعرفة. ومن القوة التى تمنحها المعرفة للإنسان للتغلب على العوائق الطبيعية والعقلية التى تعترض طريق سعادته؛ وأساسها تجريبية لوك، مفسرة وفقًا لنمط هلفيشيوس لقد اعتقد كوندورسيه أن التقدم ربما سيتبع اتجاهات ثلاثة: مساواة متزايدة بين الأمم، إزالة الفروق الطبقية، وتقدمًا عقليًا وأخلاقيًا عامًا ناتجًا عن

الاتجاهين الأولين وفى وسع جميع الأمم والأجناس أن تصبح على درجة من الاستنارة تماثل ما أوضحت الثورات أن الأمريكيين والفرنسيين كانوا عليها. فالديمقراطية ستتخلص من استغلال الشعوب المتأخرة وتجعل الأوربيين بمثابة إخوة أكبر سنا للرجل الأسود بدلا من أن يكونوا سادته ومن الممكن، داخل نطاق كل أمة، إزالة المساوئ التى فرضها التفاوت بين الطبقات الاجتماعية على الطبقة الأقل حظًا من التعليم والفرص والثروة فحرية التجارة، والتأمين ضد المرض والشيخوخة والحقوق المتساوية للمرأة، والتعليم فوق كل اعتبار، يمكنها أن تمنح فرصة متساوية فعلا للجميع وفى النهاية توقع كوندورسيه أن يكون التقدم تصاعديًا، إذ أن السير بالتدابير الاجتماعية نحو الكمال، سيؤدى إلى تحسين القوى العقلية والخلقية والطبيعية للجنس البشرى نفسه.

«سيأتى ذلك الوقت الذى ستسطع فيه الشمس على عالم من الأحرار الذين لا يميزون سيدًا إلا بعقولهم، عندما لا يكون طغاة وعبيد، ولا رجال دين بما لديهم من عدة حمقاء أو ريائية، إلا فى التاريخ أو على خشبة المسرح[٢٤]».

«سعادة منتهاها العيش فى ذلك الفجر لكنه الفردوس للأحداث فى العمر».

عند استعراض الوصف المختصر للفلسفة فى هذا الفصل، لم يكن من المستطاع تجنب الاستنتاج بأنها كانت هامة بالنسبة لنطاق الجمهور الذى أثرت فيه، أكثر من أهميتها بالنسبة لجدة أو عمق الأفكار التى نشرتها إنها انتمت إلى «مهنة» الترويج أكثر من انتمائها إلى مهنة الكشف فالقرن الثامن عشر كان يطلق عليه بحق، اسم عصر الموسوعات، وهو عصر وحدت فيه أوربا المكاسب التى حققتها عبقرية القرن السابق عليه والأكثر أصالة، وكان هذا صحيحًا حتى بالنسبة لأية شخصية أخاذة كشخصية مونتسكيو. لقد ظلت فلسفته السياسية (القرن ١٨) فى جوهرها، فلسفة حقوق طبيعية، ملازمة لشخصيات فردية، وواضعة المقاييس لما يمكن للقانون والحكم أن يفعلاه بحق، والحدود التى لا يمكن لهما تخطيها شرعًا وبطبيعة الحال يجب أن تقوم مثل هذه الحقوق كبديهيات، أى منتجات للحدس العقلى، عاجزة عن البرهان، وتقل أيضًا إمكان الدفاع عنها بالتعميمى التجريبى. وعلى أسوأ الأحوال، كان هذا نوعًا من مذهب اليقين أفضل

من مذهب الخضوع للسلطة التى أعتقت القرن السابع عشر منه، ولكن الاحتكام إلى ماهو واضح بذاته، كان مع ذلك مذهبًا لليقين ولم يكن من المستطاع، لا بالعلوم ولا بالدراسات الاجتماعية، أن تثبت أمام تطبيق متسع وثابت من المناهج التجريبية.

وفى هذا الصدد، كان هناك تغير ثابت، وإن لم يكن محسوسًا تماما، على مدى القرن الثامن عشر: فلسفة اجتماعية تجريبية لم تكن على غرار ما كان عليه هوبز أولوك. لقد واصلت دراسة التاريخ الاجتماعى بشكل لم يفعله القرن السابع عشر على الإطلاق، واستكشفت العادات والسلوك لشعوب بعيدة عن الحضارة لم يكن يراها المعتقلون ذات قيمة، وتابعت عمليات الصناعة والفنون الآلية، وعمليات التجارة والمالية والضرائب؛ بشكل أذهل فطاحل العلماء. ومع ذلك فإن هذا المذهب التجريبى كان له ـ إذا جاز التعبير ـ كل نزعات المذهب العقلى، أى كانت له نقطة ضعف العلم بكل شىء، والتلهف إلى البساطة لقد احتكم إلى الواقع، ولكنه أصر على أن تكون الحقائق ناطقة بنزعات مفروضة سلفًا وحتى أخلاقيات المنفعة الجديدة والاقتصاديات الجديدة، والتى كانت أهم إضافات إلى النظرية الاجتماعية، كانت لهذا السبب تماما، غير متماسكة من الناحية المنطقية. فقد ادعت أنها تستند إلى نظرية تجريبية للنزعات الإنسانية، ولكنها افترضت انسجامًا للطبيعة لم يكن من المستطاع إعطاؤه تأييدًا علميًا على الإطلاق. وهكذا فإن الفكر الشائع فى القرن الثامن عشر، كرر ذكر فلسفة لم يؤمن بها فى الواقع سوى نصف إيمان، وأعلن إيمانه بمنهج لم يجربه سوى نصف تجربة. وكانت الأهمية العلمية لهذه الفلسفة الشائعة، عظيمة جدًا، فقد نشرت على طول أوربا وعرضها، الإيمان بالعلوم وعززت الأمل فى أن الذكاء العقلى قد يجعل الناس، بصورة يمكن قياسها، هم سادة مصيرهم الاجتماعى والسياسى، ودافعت بحماسة عن مثل عليا من الحرية وتكافؤ الفرص والمعيشة الكريمة، وذلك رغم أنها غالبًا ما فعلت هذا لمصلحة طبقة اجتماعية واحدة إنها لم تؤله تحيزاتها ولكنها كانت سطحية من الناحية العقلية، ولهذا السبب إلى حد ما، وقعت فريسة فى يد احتكام إلى العاطفة ـ بدأها روسو ـ كان يفتقر بوجه عام إلى فضائلها الراسخة.

هوامش الفصل السابع والعشرون

(١) الكاتب الوحيد ذو الأثر الهام، كان كلود جولى ـ انظر: J. B. Brissaud, Un Liberal au XVII Sicle: Claude Zaly, (1607 _ 1700), Paris, 1898.

(٢) Politique tiree des propres de IEcriture Sainte, III, ii,1.

(كتب حوالى سنة ١٦٧٠ ونشر سنة ١٧٠٩).

(٣) Vauban. Projet d'une dixme royale, 1707 Boisguillebert, Le detail de La France, 1695.

(٤) انظر رسالته إلى لويس الرابع عشر(١٦٩٤) فى: Oeuras (Paris, 1870), Vol, III, p. 425.

(٥) Boulainvilliers, Histoires de Iancun gowenement de La France, 1727.

(٦) Moniteur umidersel, May 15, 1793.

(*) الإخضاع لسلطان القيم الأخلاقية (المترجم).

(٧) من تبسيط ماكلورين لفلسفة نيوتن، مقتبس بواسطة:
Carl L. Becker: The Heorenly City of the Eightemth Cerdury Philosophers (1932) p. 62.

(٨) أنظر الرسائل ٢٤، ٣٧، ٩٢، ٩٨ (إعداد لابولاى).

(٩) رسائل: ٨٠ : ص ١١٢ ـ ١٢٢.

(١٠) قارن الكتاب الثانى، الفصل الرابع.

(١١) بالنسبة لتواريخ الكتب المتعددة، انظر: J. Dedieu, Mantesquieu (1913) p. 82

(١٢) الكتب من ٤ ـ ٦ بالترتيب التقليدى.

(١٣) وعلى سبيل المثال: إعلان فرجينيا لحقوق (١٧٧٦) الجزء ٥ ـ مقدمة دستور مساشوستس لسنة ١٧٨٠، الجزء ٣٠ ـ الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطنين (١٧٩١) الجزء ١٦ وليس ثمة شك فى أن الأمريكيين لم يعتمدوا على مونتسكيو وحده بالنسبة لفصل السلطات.

(١٤) Dissertation upon Parties, Letter 13, From the "Croftsman", Written in 1733 _34 34.

(١٥) نشرت «رسائله عن الإنجليز» باللغة الإنجليزية سنة ١٧٣٢، والفرنسية ١٧٣٤.

(١٦) «الموسوعة» ترجمة جون مورلى.

(*) نقولا ملبرانش، فيلسوف أوغسطينى النزعة (المترجم).

(١٧) الباكورة الأول للبيان الواضح لملخص النظرية، كان فى:

1. _ John Gay's Conerning the Fundamental Principle of Virtue or Morarality, 1731
_ L.A. Selby Bigge's British Moralists, Vol. II p. 267.

انظر : E. Albee, English Utilitarianism (1902) Chs. 1 - 9

(*) بيكاريا فيلسوف إيطالى استخرج من النظرية، مثل هلفيشيوس تطبيقات عملية فى التشريع (المترجم).

(١٨) _ De l'esprit II, 5, Oeuvres (Paris, 1795), Vol, 1, p. 208 n

(١٩) المرجعان السابقان: الأول بالجزء الثانى صفحة ٣٤ والثانى بالجزء الأول صفحة ٣٩٤ وما بعدها.

(٢٠) _ Systerme social, 1773.

La Politique naturelle.

(*) عقيدة بأن الله والطبيعة حقيقة واحدة (المترجم).

(٢١) إن تعبير الإرادة العامة (Volonte generale) استعمل بمعرفة ديدرو فى مقاله عن القانون الطبيعى، وأيضًا بمعرفة روسو فى مقال عن الاقتصاد السياسى نشر بالموسوعة سنة ١٧٥٥ وغير معروف بالتأكيد أيهما خلق التعبير، ولكن روسو أعطاه معنى خاصا به شخصيا. انظر الفصل التالى.

(٢٢) Systerne Social (1773), Vol. II, p. 52.

(٢٣) _ Turgot, Discours sur les Progres successifs de l'esprit humain, 1750.

_ Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain, 1794.

- وفى انجلترا قدم جودوين فى مؤلفه «العدالة السياسية»، فلسفة تشابه فلسفة كوندورسيه.

(٢٤) Esquisse (ed. by O.H. Prior)p. 210.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

The Heauenly City of the Eighteenth -Century Philosophers, By Carl L. Becker. New Haven, Conn, 1932.

The Idea of Progres ; An Inquiry into its Origin and Growth, By J. B. Bury With an Introduction by Charles A, Beard New York, 1932.

The Philosophy of the Enlightenment By Enst Cassirer. Eng. trans. by Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove Princeton, N. J. 1951.

Montesquieu and English Politics (1750 _ 1800) By F. T. H. Fletcher London, 1939.

The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlighenment. By Charles Frankel New York, 1948.

Condorcet on the Progress of the Human Mind. BySir James Grorge Frazer Oxford, 1933.

Voltaire;s Politics: The Poet as Realist. By Peter Gay Princeton, N. J. 1959.

Turgot By C. J. Gignoux, Paris, 1945.

The Social and Political Ideas of some Great French Thinkers of the Age og Reason Ed. by F. J.C. Hearnshaw. London, 1930. Chs. 5, 6, 8.

"The Age of Reason" "Diderot'. By Harold J. Laski In Studies in Lou and Politics. London, 1932.

" The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation By Harold J. Laski London, 1936. Ch.3.

The Political Doctrine of Montesquieu's Esprit des Lais By Lawrence M. Levin New York, 1936.

French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas From Bayle to Condorcet. By Kingsley Martin. 2d ed rew London, 1954.

Voltaore: Man Of Futstice By Adolph Meyer. London, 1952.

Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions. By David G.

Ritchie London, 1895.

The Pianeers of The French Reuolution By Marius Roustan. Eng trans. by Frederic Whyte, Boston, 1926.

Voltaire and the State. By Constance Rowe New York, 1955.

Progress in the Age of Reason By R. V. Sampson Carrbridge, Mass, 1956.

Condorcet and the Rise of Liberalism By. J. Salwyn Schapiro. New York, 1934.

Montesquieu in America, 1760 _ 1801 By Paul M. Spurlin I'niversity, Louisiana, 1940.

Baron d' Holbach: A Prelude to French Reuobution By W. H. Wickwar. London, 1935.

الفصل الثامن والعشرون
إعادة كشف المجتمع: روسو

هناك فجوة واسعة بين الكتاب الأكثر تمييزًا لحركة الاستنارة الفرنسية وبين روسو. كان وجودها مفتوحًا يدرسها كل من يعنيه الأمر، وإن كانت طبيعتها الحقة لم يستقر الرأى بشأنها نهائيًا وقد وصفها ديدرو بأنها «الهوة الشاسعة بين الجنة والجحيم». وقال إن نفس فكرة روسو كانت تشوش أعماله «كما لو كانت بجانبى روح ملعونة» وقال روسو بدوره: إن أى رجل كان يستطيع الشك فى أمانته «كان يستحق المشنقة» ورددت أوربا كلها صدى النزاع، وإن المرارة التى أحس بها كلا الجانبين تتجاوز التصديق. وحتى تلك المسألة الأولية المتعلقة بالأمانة الشخصية لا تزال موضع الجدل، برغم الاحتمال بأن قلة الآن هى التى تعتقد أن ديدرو كان رجلا مستقيمًا، أو أن روسو كان منافقًا فى الحقيقة. لقد قال توماس كارليل ذات مرة: إنه لم يختلف عن سترلنج إلا فى «آرائه»، وكان روسو يختلف عن معاصريه فى كل شىء إلا فى آرائه، وحتى عندما استخدم نفس الكلمات، فإنه كان يعنى شيئًا مختلفًا إن خلقه، ونظرته للحياة، ومقياسه للقيم، وردود فعله الغريزية هذه كلها اختلفت فى جوهرها عما اعتبره عصر الاستنارة شيئًا باهرًا لقد كانت السنوات الاثنتا عشرة من ١٧٤٤ إلى ١٧٥٦، التى قضاها فى باريس سببًا فى جعله على صلة وثيقة بالدائرة التى كتبت الموسوعة، ولكنها لم تسفر فى كلا الجانبين إلا عن الاعتقاد بأن روسو لم يكن منتميًا إليها.

وهذا التعارض بل وحقًا كل ما كتبه روسو فى الفلسفة والسياسة نشأ بطريقة ملتوية نوعًا ما من شخصيته المعقدة والتعسة. فقد أعطى كتابه «اعترافات»

صورة واضحة عن شخصية تنقسم انقسامًا عميقًا، لعبت فيها أمراض كل من الجنس والدين دورًا كبيرًا. فهو يقول: «إن أذواقى وأفكارى بدت دائمًا متأرجحة بين النبل والوضاعة» وتوضح علاقاته النسائية، الحقيقة منها والخيالية، انغماسًا عنيفًا فى الشهوات، قاصرا عن بلوغ الإشباع الحيوانى أو التسامى الحقيقى على حد سواء، أسفر عن هياج للنزعة العاطفية والتصنع الاستبطانى فضبط النفس، العقلى والأخلاقى، المميز للكلفنية، فى أشكالها الأكثر حيوية، لم يكن موجودًا لديه على الإطلاق، ولكنه استمر مفتونًا بضمير بيوريتانى وشعور بالخطيئة، وخوف من اللعنة الإلهية. ولعل هذا لم يؤثر إلا قليلا فيما فعله، ولكن نتج عنه، على سبيل التعويض، محصول طيب من العواطف الخلقية، فيقول: «إننى أنسى مصائبى بسهولة، ولكنى لا أستطيع نسيان أخطائى، وأقل من هذا لا أنسى عواطفى الفاضلة»، فاعتقاد روسو الحماسى، بأن الناس طيبون بطبيعتهم والذى قال عنه ذات مرة إنه القاعدة الأساسية لكتاباته الأخلاقية، لم يكن اقتناعًا عقليًا، بقدر ما كان انعكاسًا لخوفه المتأصل من أنه كان فاسد الأخلاق ومن ثم استطاع بإلقائه العيب على المجتمع، أن يشيع حاجته إلى اللوم، وأن يحمى نفسه بأسطورة مريحة.

وهذا الصراع فى شخصية روسو بين النبل والوضاعة، وبين المثالى والحقيقى سلبه من كل رضا عن أعماله أو ثقة بقيمتها. كان استهلال فكرة ما، بمثابة نور من السماء يبدد «كل المتناقضات فى نظامنا الاجتماعى» ولكن تلك القدرة لم تنقل أكثر من ربع الرؤية الغامضة وإن تكن متألقة، فعالج العلاقات الاجتماعية تحت ضغط إحساس مؤلم بالقصور والغباء وعدم الثقة بالنفس. ويبدو وأنه لم يشعر أبدًا بالارتياح إلا مع النساء، وفى العلاقات الخالية تمامًا من أى مضمون عقلى كان طفيلى النزعة، وعاش خلال فترات هامة، فى حالة نصف تبعية، ولكنه لم يستطع أبدًا أن يتقبل التبعية عن طيب خاطر وبدلا من ذلك، بنى حول نفسه أسطورة شبه رواقية واكتفاء ذاتيًا كاذبًا، عبر عن نفسه بشكل حاسم، فى الشك فى هؤلاء الذين حاولوا إنشاء صداقة معه وفى كشف مؤامرات محكمة، لعلها خيالية، لتدميره والإيقاع به وقد أصبحت هذه الشكوك، قبل نهاية حياته، أوهامًا

محددة المعالم من الاضطهاد. وعلى الرغم من سنوات تشرده الذى لم يكن يخلو من الملاءمة لطبيعته، كان يمثل، من حيث النزعة والقيم الأخلاقية، عاطفية الفئة الدنيا من الطبقة الوسطى وفى الجوهر، كان يهتم بالأشياء البسيطة، ويرتجف فزعًا من العلوم والفنون، ويشك فى الأخلاق المهذبة، وتأثر بالفضائل المألوفة، وجعل الإحساس فوق الذكاء.

الثورة على العقل

أبرز روسو، بشكل أكثر من معظم الكتاب، تناقضات وانحرافات طبيعته هو على المجتمع المحيط به، وسعى إلى عقار مسكن لحساسيته الشخصية المؤلمة ولهذا الغرض تبنى التباين المألوف بين التيار الطبيعى والواقعى فى كل الاحتكامات إلى العقل. ولكن روسو لم يحتكم إلى العقل، بل على العكس حول التباين إلى هجوم على العقل، ووضع ضد الذكاء ونمو المعرفة وتقدم العلوم، مشاعر ودودة وخيرة تتمثل فى الإرادة الطيبة والتوقير فما يعطى قيمة للحياة هو الانفعالات المشتركة، ولعلها تسمى غرائز، التى يصعب أن يختلف الناس بالنسبة لها على الإطلاق، والتى اعتقد أنها كائنة لدى الرجل البسيط غير المثقف؛ فى شكل أكثر نقاء وأقل انحرافًا، مما لدى الرجل المستنير السفسطائى «فالرجل المفكر حيوان فاسق»، وكل تقييماته الخلقية تهاجم القيمة الأخلاقية لهذه المشاعر العامة: عواطف الحياة العائلية، ابتهاج وجمال الأمومة، الرضا بأداة الفنون البسيطة كفلاحة الأرض، الشعور العام بالتوقير الدينى، وأهم من كل أولئك، الشعور بالقدر المشترك، والإسهام فى حياة مشتركة ـ كل ما تعلمه الإنسان منه يسترجع «الحقائق» فى الحياة اليومية وبالتباين، تكون العلوم ثمره حب استطلاع عقيم، والفلسفة مجرد مباهاة عقلية، ومباهج الحياة المهذبة بهرجة تافهة.

لم تكن الشخصية الرئيسية فى الحياة البدائية كما تصورها روسو، ذلك المتوحش النبيل بل كانت ذلك البورجوازى الثائر والحائر، المنعزل عن مجتمع احتقره ونظر إليه بازدراء، الشاعر بنقاء قلبه وعظمة ماهو أهل له، والذى أحس بصدمة عميقة من جراء فساد الفلاسفة الذين لم يكن ثمة شىء مقدس عندهم.

وعلى ذلك، أبدى ـ بنوع من منطق غريب للانفعالات ـ الاستنكار لكل من النظام الاجتماعى الذى اضطهده والفلسفة التى كانت قد هاجمت أسس ذلك المجتمع. وأقام ضد كليهما عقائد التدين والفضيلة النابعة من قلب ساذج والحقيقة، كان روسو أول من جاهر علنًا بخطر أوقظ حديثًا، وهو الخطر من أن النقد العاقل ـ وقد هدم العقائد التدينية غير الملائمة بدرجة كبيرة مثل معتقدات ونظام الكنيسة ـ قد لا يوقف عند حد مواجهة العقائد التدينية التى كان لايزال يبدو من الحكمة الاحتفاظ بها.

«هؤلاء الفصحاء التوافه والمختالون (الفلاسفة) يواصلون الانطلاق فى شتى الأرجاء، مسلحين بتناقضاتهم المهلكة، لتقويض أسس إيماننا، وإبطال الفضيلة إنهم يسخرون من المسميات القديمة كالوطنية والدين، ويكرسون مواهبهم وفلسفتهم لهدم وتشويه سمعة كل المقدسات التى يتمسك بها الناس(١)».

وبالاختصار، الذكاء خطر لأنه يقوض أسس التبجيل، والعلوم مخربة لأنها تسلب الإيمان، والعقل فاسد لأنه يضع الحصافة ضد الحدس الأخلاقى وبدون التبجيل والإيمان والحدس الأخلاقى، لا يكون هناك خلق ولا مجتمع وكان هذ تعليقًا لم تستطع حركة الاستنارة أن تفهمه بسهولة ـ إلا إذا كان دفاعا مقنعًا عن الوحى والكنيسة، وكان الواقع خلاف ذلك ـ ذلك أن حركة الاستنارة تعودت أن تركز إيمانها وآمالها فى العقل والعلوم وتكمن الأهمية العظيمة لروسو، فى حقيقة أنه ساق معه، بوجه عام، فلسفة ضد تقاليدها نفسها. واعترف الفيلسوف كانت أن روسو أول من كان أوحى إليه بالقيمة الفائقة للإرادة الخلقية إذا ما قورنت بالاستقصاء العلمى وفلسفة كانت إذا لم تكن بداية عصر جديد من الإيمان فإنها، على الأقل، استهلت تقسيمًا جديدًا بين العلم من ناحية والدين والأخلاق من الناحية الأخرى وفى هذا التخطيط الجديد، كانت الفلسفة حليفة للعلوم بدرجة أقل من كونها حامية للدين. فالعلوم يجب أن تقصر نفسها بدقة على عالم الظواهر حيث لا نستطيع أن تؤذى حقائق القلب والدين وقانون الخلود والقول بأن العلوم لا تعرف سوى المظاهر، توحى على الأقل، بأن هناك وسائل أخرى لإدراك الحقائق والفلسفة بمجرد أن انفصلت عن العلوم، لم تسر دائمًا برزانة مع

القانون الأخلاقى ففى بعض الأحيان كانت تسعى وراء الحقيقة العليا بطرق لا عقلية ولا منطقية، وبالإيمان ونور العبقرية والحدس الميتافيزيقى، أو كانت تبحث عنها فى الإرادة فالارتياب فى الذكاء كتب بخط عريض على طول فلسفة القرن التاسع عشر.

إن فلسفة سياسية بدأت، كفلسفة روسو، بتضخيم المشاعر الأخلاقية ضد نور العقل، قد تنفذ بطرائق متنوعة، لكن كان حتمًا عليها أن تتعارض مع الليبرالية التقليدية، إما من ناحية الحقوق الطبيعية، أو من ناحية المنفعة. لقد أنكر كل من روسو وكانت أن المصلحة الشخصية العقلية دافع أخلاقى شريف، واستبعد الحصافة من قائمة الفضائل الخلقية وكان من الجائز أن تكون النتيجة مذهبًا راديكاليًا للمساواة، أكثر من إمكان الدفاع عنها على أسس العقل والحقوق الفردية، نظرًا لأن روسو افترض أن الفضائل الخلقية موجودة بأعظم صفاء بين عامة الشعب وكما قال فى كتابه «إميل»:

«عامة الشعب هم الذين يؤلفون الجنس البشرى، وما ليس بالشعب يستأهل بشق الأنفس أن يؤخذ فى الاعتبار والإنسان هو الإنسان فى شتى الدرجات، وإذا كان الأمر كذلك فإن الدرجات الأوفر عددا، هى التى تستحق أقصى ما يمكن من الاحترام»(٢).

ومع ذلك، فإن ديمقراطية من هذا النوع، يجب أن تعنى حرية شخصية قليلة، لأنها لا تعلق سوى أهمية طفيفة على تفوق الفرد ففلسفة الأخلاق التى تجعل الأخلاقية مماثلة للمصلحة الذاتية العاقلة، تفترض على الأقل حرية الفرد فى الحكم على الأمور، ولكن فلسفة الأخلاق العاطفية لا تحتاج إلى هذا الافتراض، وخاصة إذا كانت تشدد على عواطف موجودة بالفطرة لدى الناس جميعًا على حد سواء، وفى النهاية يكون الأكثر تأكيداً لأن يغرس فى الذهن، هو احترام سلطة التقاليد والعادات، فأخلاقية الرجل البسيط، برغم كثرة ما قد تتضمنه من الإرادة الطيبة، تكون حتما، أخلاقية زمانه ومكانه، ومستوياتها تكون بالأحرى مستويات المجموعة، بدلا من أن تكون مستويات الفرد. ومثل هذه الأخلاقية تلقن دائمًا الخضوع للمجموعة والتكيف مع واجباتها العرفية وإذا كان الأمر كذلك

فليس هناك تأكيد بأنها فى النهاية ستصبح ديمقراطية بالمرة، لقد كان من قبيل المصادفة عمومًا أن روسو وضع تقديرًا عاليًا على مجتمع بسيط بلا فروق مميزة للدرجات وفضائل الولاء والوطنية، التى كانت فى المقام الأول موضع إعجابه، وتمجيد العثور على السعادة فى رفاهية الجماعة، لا تحتاج إلى أن تكون لها صلة خاصة بالديمقراطية ويصعب القول بما إذا كان روسو ينتمى بشكل أصدق إلى مذهب الجمهورية اليعقوبية، أم إلى الرجعية المحافظة.

الإنسان كمواطن

من الملائم أن نميز بين فترتين لكتابات روسو السياسية، فترة تشكيلية يرجع تاريخها إلى سنة ١٧٥٤ ـ ١٧٥٥.وفيها أعطى لأفكاره الخاصة شكلا متعارضًا مع ديدرو[٢] والفترة الثانية التى أعد فيها الصورة الأخيرة من كتاب «العقد الاجتماعى» للنشر فى سنة ١٧٦٢. وقد شعر الكثير من النقاد بتناقض منطقى أساسى بين مؤلفات هاتين الفترتين، وصفه فوجان بأنه «الفردية المتحدية» لكتاب «بحث فى التفاوت» والنزعة الجماعية المتحدية بالمثل التى يتسم بها «العقد الاجتماعى». من المؤكد أن روسو نفسه لم يشعر بمثل هذا التناقض فهو يقول فى «اعترافات» إن كل فكرة قوية فى كتاب «العقد الاجتماعى»، سبق نشرها فى كتاب «بحث فى التفاوت» وبوجه عام، كان رأى روسو صحيحًا ولو أنه صحيح أيضًا أن ثمة أفكار متضاربة تغزر على طول كتاباته وعرضها. فالكثير مما يبدو على شاكلة «الفردية المتحدية» لاتزال تلقاه فى «العقد الاجتماعى» وليس فى كتاباته كلها على الإطلاق، أية كتابة يمكن ردها إلى مذهب متسق والفرق بين كتاباته المبكرة والعقد الاجتماعى يتمثل فقط فى أنه فى الأولى كان يكتب عن نفسه متحررًا من أية فلسفة اجتماعية غير ملائمة لطبيعته، وفى الثانى كان يعبر، بوضوح قدر استطاعته، عن فلسفة مضادة لفلسفته الخاصة.

والفلسفة الاجتماعية التى كان على روسو أن يخلص نفسه من شراكها، هى الفردية النمطية التى كانت، إلى حين كتابته، تعزى إلى لوك، وتؤمن بأن قيمة أية جماعة اجتماعية تنطوى على السعادة أو الرضا النفسى الذى تنتجه لأعضائها،

ولا سيما فى مجال حماية حقوقهم المتأصلة فى الملكية الخاصة والتمتع بها فالبشر منساقون للتعاون بموجب مصلحة شخصية مستنيرة، وحساب دقيق لما يعود على الفرد من منفعة. فأى مجتمع لابد وأن يكون أساسًا محققًا للمنفعة، أى إنه فى حد ذاته لا قيمة له برغم حمايته للقيم، وأن الدافع الذى يقيمه هو حب الذات العام، وأنه فى المقام الأول، يسهم فى رفاهية أعضائه وأمنهم. ولقد عزا روسو هذه الفلسفة، وبحق تمامًا، إلى هوبز بقدر ما نسبها إلى لوك فقبالة هوبز أورد الاعتراض الوثيق الصلة بالموضوع بأن حالة الحرب المنسوبة إلى رجال فرادى فى حالة الطبيعة تنتمى فى الواقع إلى أشخاص عموميين «أو كائنات معنوية تسمى حكامًا(٤)» إذ أن الناس لا يقاتلون كأفراد كل منهم منعزل عن الآخرين، بل يقاتلون كمواطنين أو رعايا.

وكان أفلاطون الكاتب صاحب الفضل الأكبر فى تخليص روسو من الفلسفة الفردية. فمع روسو، بدأ فى الواقع، عصر جديد من التأثير الكلاسيكى فى الفلسفة السياسية، الذى امتد على طول الفلسفة الهيجيلية، والذى كانت أصالته إغريقية أكثر من كلاسيكية القرن الثامن عشر الكاذبة إن ما أخذه روسو من أفلاطون كان نظرة عامة وتضمن أولا الاقتناع بأن الخضوع السياسى يكون فى جوهره أخلاقيًا قبل أن يكون مسألة قانون وسلطة وثانيا وهو الأهم، أخذ من أفلاطون الافتراض الكامن فى كل فلسفة دولة ـ المدينة، بأن المجتمع يعتبر هو نفسه الواسطة الرئيسية للتهذيب الأخلاقى، ومن ثم يمثل القيمة الأخلاقية العليا أما الفلسفة التى اتخذ منها روسو موقفًا معارضًا فإنها بدأت بأفراد قد تكونوا تماما وإليهم عزيت مجموعة مكملة من المصالح، وقدرة على الحساب ـ رغبة فى السعادة، فكرة التملك، والقدرة على الاتصال بالآخرين والمساومة معهم وعقد الاتفاق، وأخيرًا إقامة حكومة تعطى ذلك الاتفاق قوة التنفيذ وكان أفلاطون هو الذى حفز روسو إلى أن يطرح السؤال: من أين يأتى الأفراد بكل هذه القدرات سوى من المجتمع؟ ففى داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصلحة شخصية واحترام للمواثيق، أما خارجه فليس هناك شىء أخلاقى ومن ثم يكتسب الأفراد ملكاتهم العقلية الأخلاقية من المجتمع، وبه يصبحون بشرًا، أى إن المقولة الأخلاقية الرئيسية، ليست هى الإنسان، بل المواطن.

وقد اهتدى روسو أيضًا، فى التوصل إلى هذا الاستنتاج، بمواطنتة الشخصية فى دولة مدينة جنيف. من الصعب أن نميز فى حياته الأولى أن هذه المواطنة كان لها أبدًا أى تأثير ملموس عليه حينما كان خاضعًا لها. ولكنه بررها ومجدها بعد ذلك وهذا يمكن تبينه فى الإهداء الذى استهل به كتاب «بحث فى التفاوت»، المكتوب على حدة حينما اعتزم أن يتخذ جنيف موطنًا له. هذا التمجيد لدولة المدينة كان أحد الأسباب التى تفسر لماذا لم تترابط فلسفته السياسية أبدا عن كثب، مع السياسة المعاصرة لها إنه لم يتصور أبدًا، فى صياغته لنظرية ما، دولة على مستوى قومى كما أنه فى كتابته عن المسائل المحسوسة، لم تكن لآرائه سوى صلة ضئيلة بنظرياته. فروسو نفسه لم يكن قوميًا من أية ناحية رغم أن فلسفته أسهمت فى القومية. إنه عن طريق إحياء تآلف الشعور والتبجيل الذى تدل عليه المواطنة فى دولة ـ المدينة، جعلها متاحة لأن تكون مظهرًا على الأقل، للمواطنة فى الدولة القومية. أما المواطنة العالمية التى تضمنها القانون الطبيعى، فقد ارتأى اعتبارها مجرد ادعاء للتملص من الواجبات المفروضة على مواطن ما.

وخلال السنتين اللتين كانتا تتشكل فيهما أفكار روسو السياسية، اهتم إلى حد بعيد بمعانى العبارات التقليدية، مثل حالة الطبيعة والإنسان الطبيعى، والتى كانت تتعارض بشكل واضح مع رأيه الشخصى فى أن الناس ليس لهم صفات أخلاقية خارج المجتمع. وكان اختلاف الرأى مع ديدرو حول هذا الموضوع بمثابة بداية النزاع الطويل الأمد بين الرجلين، فلقد تضمن مجلد الموسوعة المنشور فى سنة ١٧٥٥، مقالا لديدرو عن القانون الطبيعى، ومقالا آخر لروسو فى الاقتصاد السياسى؛ وفى حوالى نفس الوقت، كتب من أجل كتاب العقد الاجتماعى، نقدا لمقال ديدرو، ولكنه استبعده من المسودة الأخيرة فيما بعد.

كان مقال ديدرو تأنقا بلاغيًا فى أفكار تقليدية: الإنسان كائن عاقل، ومعقوليته تخضعه لقانون العدالة الطبيعية، ومعيار الأخلاق والحكم هو إرادة الجنس العامة، المتضمنة فى قانون الشعوب المتحضرة وأساليبها. وكان تمسك المقال الشديد بالتقاليد سببًا فى أن يصبح هدفًا لهجوم روسو؛ إذ أنه خرج على كل مقال فى العقائد المسلم بها فأولا: إن مجتمع الجنس البشرى كله «وهم

حقيقى» إذ أن أى جنس لا يعتبر مجتمعًا لأن مجرد حب النوع لا يولد ارتباطا حقيقيا، فى حين أن أى مجتمع، هو عبارة عن شخص معنوى ينشأ عن ارتباط حقيقى يضم أعضاءه وأى مجتمع لابد وأن تكون له ممتلكات مشتركة، لغة مشتركة، ومصلحة وسعادة مشتركة، وهذه كلها ليست مجموع طيبات خاصة ولكنها مصدرها والجنس البشرى ككل، لا يشترك فى شىء من هذا القبيل. وثانيًا، فالقول بأن العقل ذاته قد يجمع بين الناس إذا لم يهتموا بغير سعادتهم الفردية، كما تفترض النظرية التقليدية، قول باطل تمامًا إن الحجة كلها وهمية لأن جميع أفكارنا، حتى بالنسبة للمصلحة الشخصية، تنبثق من المجتمعات التى نعيش فيها والمصلحة الشخصية ليست طبيعية، ولا فطرية، بأكثر مما تكون كذلك الحاجات الاجتماعية التى تجذب الناس بعضهم إلى بعض لتكوين مجتمعات وأخيرًا، إذا كان ثمة فكرة عن أسرة بشرية عامة، فإنها تنشأ من المجتمعات الصغيرة التى يعيش الناس فيها بالغريزة؛ أى إن المجتمع الدولى يعتبر النهاية لا البداية.

«إننا نتصور مجتمعا عاما وفقا لمجتمعاتنا الخاصة، فنشأة الدول الصغرى تجعلنا نفكر فى الكبيرة؛ إننا لا نبدأ تماما فى أن نصبح رجالا إلا بعد أن نكون قد أصبحنا مواطنين. وهذا يوضح أنه ينبغى علينا أن نفكر فى هؤلاء المواطنين العالميين المزعومين، الذين، فى سبيل تبرير حبهم لأوطانهم بحبهم، للجنس البشرى، يعملون من حبهم للعالم أجمع، مفخرة من أجل التمتع بميزة عدم حب أى أحد»(٥).

الطبيعة والحياة البسيطة

إن حجة كتاب «بحث فى التفاوت» الذى نشر فى نفس الوقت تقريبًا، طمسها بشكل خطير، الهجوم المثير على الملكية الخاصة، الذى عرف به الكتاب بوجه خاص. فالواضح أنه إذا لم تكن هناك حقوق للإنسان، فإن الملكية ليست واحدًا منها بل وقال روسو فى كتابه مشروع دستور لكورسيكا إن الدولة ينبغى أن تكون المالك الوحيد ولكن من المؤكد أن روسو لم يكن شيوعيًا ففى مقاله فى الاقتصاد السياسى، أشار إلى الملكية بأنها أقدس حقوق المواطنين جميعًا، وحتى فى كتاب

بحث....، عالجها كحق اجتماعى لا يمكن الاستغناء عنه تمامًا حقيقة إن نصف القرن السابق على الثورة الفرنسية، أنتج فى فرنسا مشروعات لشيوعية خيالية، صلتها براديكالية الطبقة الوسطى شبيهة نوعًا بصلة شيوعية وينستانلى بمذهب أنصار المساواة السياسى فمليه Meslier قبل روسو، ومابلى وموريللى من بعده، قاموا بتخطيط مشروعات طبيعية للمجتمع، تكون فيه الخيرات، وخاصة الأرض، ملكية مشتركة، كما تجرى المشاركة فى المنتج. وفى العهد الثورى ذاته. واصل بيان النظراء لماريشال Marechal وفتة بابيف Babeuf الشيوعية فى سنة ١٧٩٦، الفكرة القائلة بأن الحرية السياسية بدون المساواة الاقتصادية تعتبر علاجًا سطحيًا، ويجوز القول بصورة مبهمة إن هجوم روسو على الملكية الخاصة فى كتابه بحث....، ينتمى إلى هذه المجموعة من الأفكار الشيوعية ولكن لم يكن لديه فكرة جادة عن إلغاء الملكية، ولا فكرة محددة تمامًا عن مكانها فى المجتمع إن ما أسهم به روسو فى الاشتراكية، الخيالية أو غيرها، كان الفكرة الأعم عن أن جميع الحقوق، بما فيها حقوق الملكية، حقوق فى داخل المجتمع وليست ضده.

كان المقصود من كتاب بحث....، معالجة نفس موضوع ذلك الفصل الذى انتقد فيه مقال ديدرو عن القانون الطبيعى. وكان هذا هو الذى ضمنه روسو فى المقدمة واعتبره المشكلة التى يتناولها الكتاب: ما الطبيعى وما الزائف حقًا فى الطبيعة البشرية؟ ويجيب فى تعبيرات عامة، بأن فى الناس علاوة على المصلحة الذاتية، نفورًا فطريا ضد تكبد الآخرين للألم، ومن ثم فالأساس المشترك الذى يقوم عليه الميل إلى الاجتماع، ليس العقل ولكنه الشعور والوجدان وذلك باستثناء الرجل المنحرف، فالمعاناة بالنسبة له فى أى مكان، تعتبر مؤلمة بشكل مباشر وفى ضوء هذا المعنى، يكون الناس خيرين «بصورة طبيعية» والشخص الأنانى الماكر، الذى تتحدث عنه النظريات، لا وجود له فى الطبيعة، بل يوجد فقط فى مجتمع منحرف والفلاسفة يعرفون جيدًا ماهو المواطن فى لندن أو باريس، ولكنهم لا يعرفون ماهو الإنسان[٦] إذن ما الإنسان الطبيعى حقًا؟ لا يمكن استخلاص الجواب من التاريخ، لأن الناس الطبيعيين، إن وجدوا على الإطلاق لا وجود لهم الآن بالتأكيد. وإذا حاول أحد أن يرسم صورة فرضية، فالجواب مؤكد: كان

الإنسان الطبيعى حيوانًا سلوكه غريزى بحت، وأية فكرة كانت تعتبر فاسدة كان يفتقر تمامًا إلى اللغة، إلا فى شكل صرخات غريزية. وبدون اللغة تكون أية فكرة عامة شيئًا مستحيلا وبناء على ذلك، لم يكن الإنسان الطبيعى شخصًا أخلاقيًا، ولا شخصًا شريرًا لم يكن تعيسًا، ولكنه لم يكن سعيدًا أيضًا. وواضح أنه لم تكن لديه ملكية، إذ أن الملكية نتجت عن أفكار وحاجات متوقعة، ومعرفة، ومثابرة وهذه لم تكن طبيعية فى ذاتها، بل انطوت على لغة وفكر ومجتمع فالأنانية والتذوق، واحترام رأى الغير، والفنون، والحرب، والرق، والرذيلة، والمحبة الزوجية والأبوية، كلها لا وجود لها، فى الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الاجتماع يعيشون بعضهم مع بعض فى مجموعات صغيرة أو كبيرة.

لم تكن هذه الحجة عامة: لقد برهنت فحسب على أن الأنانى الطبيعى خرافة، وأن نوعًا ما من المجتمع شىء محتوم، وأنه ما من مجتمع هو غريزى بحت. ومع ذلك ربط روسو بها حجة أخرى كانت غير ذات صلة بها من الناحية المنطقية. فكتاباته المبكرة كانت، بشكل أبعد بكثير من «العقد الاجتماعى» مليئة بنوع من التشاؤم، لعله نتيجة الانفعال الناجم من إقامته فى باريس، والذى جعله يعتقد أن المجتمع الفرنسى القائم لم يكن سوى أداة للاستغلال فالفقر الساحق فى إحدى الطبقات يسهم فقط فى رخاء طفيلى فى طبقة أخرى، والفنون تقذف «باقات من الأزهار فوق الأغلال التى تكبل الناس» لأنها بعيدة عن متناول الجماهير التى يعتبر عملها سندا لها. والاستقلال الاقتصادى يتولد عنه بطريقة طبيعية استبداد سياسى، ومقابل هذا المجتمع الفاسد ارتأى روسو إقامة مجتمع مثالى بسيط، يعد بالضبط وسطًا بين التراخى البدائى والأنانية المتحضرة والواضح أن الاستنتاج بأن المجتمعات القائمة فاسدة وينبغى تبسيطها، لا علاقة له بالاستنتاج السابق بأن نوعًا من المجتمع يعتبر القوة التهذيبية الوحيدة للأخلاق فى حياة الإنسان فلو أن مجتمعًا كهذا فاسدًا، فقد تكون النتيجة وجوب إلغائه؛ ومن ثم اتهم روسو بالجبن لأنه لم يرسمه والواقع أن هذا لم يكن استنتاجه فالمجتمع البسيط الذى ارتأى الإعجاب به، كان بعيدًا جدًا ـ كما حاول جاهدًا أن يوضح ـ عن الغريزة الطبيعية ولهذا السبب، ليس واضحًا تمامًا، ماهى النتائج

العملية بالضبط ـ إن وجدت ـ التى تنساب فعلا من نقده لحالة الطبيعة فالأمر فى كليته يتوقف على طبيعة المجتمع الذى يتعين على الفرد أن يصبح جزءًا منه ومن ثم فإن دولة قومية، أو طبقة عاملة مناضلة، أو كاثوليكية مغالية فى تأييد سيادة البابا المطلقة، كان يمكنها جميعًا أن تدعى، بسهولة كما تدعى «دولة ـ المدينة ـ» التى اصطنعها روسو، تمثيل القيمة النهائية التى ينبغى للناس أن يمنحوها ولاءهم ويمكن أن تكون المعانى محافظة بنفس السهولة تمامًا التى تكون بها راديكالية.

ومن الكتابات المبكرة التى بينت نظرية روسو السياسية بأكبر قدر من الوضوح، ذلك المقال فى الاقتصاد السياسى الذى نشر فى المجلد الخامس من «الموسوعة» واضح أنه كان بمعنى ما، جزءًا متممًا لمقال ديدرو عن القانون الطبيعى والمنشور فى المجلد نفسه وفى كلا المقالين ظهرت فكرة روسو السياسية الأكثر تمييزا، وهى «الإرادة العامة». ليس من المحقق ما إذا كان روسو أو ديدرو هو أول من اخترع التعبير، ولكن روسو بالتأكيد جعله تعبيرًا خاصًا به لقد تناول مقاله بإيجاز معظم الأفكار التى تطورت بعد ذلك فى كتاب «العقد الاجتماعى» النظرية القائلة بأن للمجتمع شخصية متحدة أو (Moi Commun)، والتشابه العضوى لأية جماعة اجتماعية والمذهب القائل بأن الإرادة العامة للشخصية المتحدة تضع المستويات الأخلاقية الملائمة لأعضائها، ورد الحكم إلى مجرد وسيط للإرادة العامة إن المبدأ العام الكامن وراء الحجة هو ما لف ذكره، وهو أن مجرد تشابه النوع لا يؤلف مجتمعا من الناس، وإنما يخلق فقط رباطًا سيكولوجيًا أو روحيا «الشعور المتبادل والتماثل الداخلى لكل الأجزاء» ـ مشابهًا للمبدأ الحيوى لأى كائن حى.

«فالشخصية السياسية، إذن، هى أيضا كائن معنوى يمتلك الإرادة، وهذه الإرادة العامة، التى تمثل دائما إلى وقاية ورفاهية المجموع وكل جزء منه، وتكون مصدر القوانين، تشكل لكل أعضاء الدولة، فى علاقاتهم بعضهم ببعض وفى علاقاتهم معها، القاعدة لما يكون عدلا أو غير عدل»(٧).

والميل لتكوين مجتمعات، سمة عامة؛ فأينما يكن للأفراد مصلحة مشتركة فإنهم يكونون مجتمعًا، دائمًا أو مؤقتًا، وكل مجتمع له إرادة عامة تنظم سلوك

أعضائه. والمجتمعات الكبيرة لا تتكون من أفراد مباشرة، بل من مجتمعات صغيرة وكل مجتمع شامل لغيره، يضع واجبات المجتمعات الأصغر التى تكونه. وهكذا مازال روسو يترك قائمًا «المجتمع الكبير»، أو الجنس البشرى الذى يعتبر قانونه الطبيعى بمثابة الإرادة العامة، ولكن على اعتبار أنه مجتمع لا على اعتبار أنه جنس ومع ذلك، فالواضح أن روابط هذا المجتمع ضعيفة والواقع أن روسو، يقدم الوطنية على أنها الفضيلة العليا ومنبع جميع الفضائل الأخرى.

«من المؤكد أن أعظم معجزات الفضيلة نتجت عن الوطنية؛ فهذا الشعور الرقيق الحى الذى يضفى على قوة حب الذات كل محاسن الفضيلة، منحها حيوية جعلتها - دون أن تشوهها - أعظم جميع العواطف نبلا»[٨].

فالبشر يجب جعلهم مواطنين قبل أن يكون فى الإمكان جعلهم أناسًا ولكن لكى يكونوا مواطنين، يجب على الحكومات أن تمنح الحرية فى حدود القانون، وأن تعمل على توفير الرفاهية المادية، وأن تزيل التفاوت الشديد فى توزيع الثروة، وأن تخلق نظامًا للتعليم العام يجعل الأطفال معتادين النظر إلى فرديتهم فى ضوء علاقتها فقط بشخصية الدولة إن المشكلة العامة لأية فلسفة سياسية، صاغها روسو فى الأسلوب المتناقض الذى صدر به كتابه العقد الاجتماعى:

بأى فن مفهوم، وجدت الوسيلة التى جعلت الناس أحرارا عن طريق إخضاعهم؟[٩].

الإرادة العامة

نشر كتاب «العقد الاجتماعى» فى سنة ١٧٦٢، وكان حسب رواية روسو جزءًا من مؤلف أكبر خططه، ولكن لم يستطع إتمامه. وخطة مؤلفه الأكبر غير معروفة، ولكن من المحتمل، فى ضوء ترتيب مادة الموضوع فى «العقد الاجتماعى» نفسه، أنه بدأ بعرض مجرد لنظريته فى الإرادة العامة، ثم واصل إبداء ملاحظات حرة عن التاريخ والسياسة. والجزء الأخير من الكتاب كما نشر، استبقى آثارًا تدل على مطالعات من مونتسكيو، مثلما كان أيضا فى مشروع دستور لكورسيكا الذى نشره روسو، وفى كتاب «نظرات فى حكومة بولندا» ولقد كان الجزء النظرى فى

كتاب «العقد الاجتماعى» مجردًا بإسهاب، ذلك أنه عندما يكتب روسو فى مسائل جارية، يصعب تبين ما للنظرية من علاقة بمقترحاته، وما لمقترحاته من علاقة بالنظرية. وإذن فمن المأمون القول بأن شيئًا لم يضع عندما تخلى عن كتابه الأكثر اتساعًا. فالإرادة العامة والنقد الموجه إلى الحق الطبيعى، تضمنا كل شىء هام كان عليه أن يذكره كانت الاستعمالات العملية التى كان يمكن تطبيق النظرية فيها متعددة، غير أن روسو لم يملك المعرفة ولا الصبر لاكتشافها وكان اعتقاده بأن المجتمعات الصغيرة مثل دولة المدينة، هى أحسن مثل للإرادة العامة، سببا فى أن يصبح من المستحيل عليه مناقشة السياسة المعاصرة بفاعلية كبيرة.

ولقد تطورت نظرية الإرادة العامة فى تطورها بكتاب «العقد الاجتماعى» فى تناقضات، بسبب غموض أفكار روسو من ناحية، ولكن يبدو من ناحية أخرى بسبب ما كان لديه من شغف الكاتب البليغ بالتناقض. ومن الجلى، فى ضوء انتقاده للإنسان الطبيعى، أنه كان ينبغى له تجنب فكرة العقد تماما، باعتبارها فكرة خالية من المعنى ومضللة لقد استبقى التعبير على ما يبدو لأن جاذبيته الشعبية استهوته كما أنه لكى لا يجعل التناقض سافرا جدا، حذف نقد حالة الطبيعة الذى كان قد كتبه ضد ديدرو وإزاء عدم ارتياحه لهذا التعقيد، حاول بعد تقديمه العقد، تعديل التفسير وذلك بقر ما يتعلق الأمر بأى معنى تعاقدى محدود ففى المقام الأول، لم يكن لعقده علاقة بحقوق وسلطات الحكم، نظرًا لأن الأخير ماهو إلا مجرد وسيط للشعب ومن ثم فهو خال من السلطة المستقلة بحيث لايمكن أن يكون موضع تعاقد وفى المقام الثانى، لم يكن العمل الخيالى الذى بموجبه تكون المجتمع شبيهًا بأى عقد حتى من بعيد، لأن حقوق الأفراد وحرياتهم لم يكن لها وجود مطلقًا إلا باعتبارهم أعضاء فى الجماعة فحجة روسو برمتها اعتمدت على حقيقة أن مجتمعًا من المواطنين، هو مجتمع فريد من نوعه وقائم فى نفس الوقت مع أعضائه؛ أى إنهم لا يصنعونه ولا حقوق لهم عليه إنه ترابط Association وليس «تجمع» Aggregation، أى شخصية معنوية وجماعية. لقد كانت كلمة عقد مظللة من نواح عدة شأنها شأن أية كلمة أخرى كان فى استطاعة روسو اختيارها.

«النظام الاجتماعى حق مقدس يعتبر القاعدة لكل الحقوق الأخرى[١٠] والمشكلة هى إيجاد شكل من الترابط الذى سيحمى ويدافع بكل القوة المشتركة، عن ذات ومصالح كل من ارتبط به، والذى قد يظل فيه كل منهم، رغم توحيد نفسه مع الكل، مطيعا لذاته وحدها، ومحتفظًا بحريته كما كان من قبل.

وكل واحد منا يضع ذاته وكل وقوته مشاعا تحت إمرة الإرادة العامة العليا، وبصفتنا المتحدة نقبل كل عضو، كجزء لا يتجزأ من الكل»[١١].

وثمة تناقض آخر تكمن فى حقيقة أن روسو لم يستطع إقناع نفسه بالتخلى عن محاولة إثبات أن الناس بصفتهم الفردية، يجنون بكونهم أعضاء المجتمع، فائدة أكبر مما قد يجنون ببقائهم منعزلين وهذا ما تضمنته العبارة الشهيرة التى استهل بها كتاب العقد الاجتماعى والتى حاول فيها شرح ما يمكن أن يجعل عبودية المجتمع مشروعة وهذه الطريقة فى طرح السؤال، انطوت بداهة على أن روسو كان يعتزم، كما كان يجب على هولباخ وهلڤيشياس، توضيح أن كون الفرد عضوًا فى مجتمع ما، هو على العموم صفقة رابحة ولكنه بدون ريب، لم يكن يعتزم شيئًا من ذلك، إذا كانت حالة الطبيعة معتبرة وهما وخيالا، وكانت كل القيم التى بموجبها قد يحكم على الصفقة، غير موجودة إلا فى مجتمع وكذلك فإن التأكيد بأن الإنسان مكبل بالقيود فى كل مكان ينطوى على معنى أن المجتمع عبء يتطلب أن يعوض الأفراد من أجله، فى حين أن روسو كان يعتزم إثبات أنهم ليسوا بشرًا مطلقًا إلا كأعضاء للمجتمع فرب مجتمع فاسد كان يفرض قيودًا على أعضائه، ولكن روسو كان ملزمًا من الناحية المنطقية بالتمسك بأنه فعل ذلك لأنه كان فاسدًا وليس لأنه كانَ مجتمعًا. ومن ثم كان يجب على السؤال عما يبرر وجود المجتمعات، أن يعالج بمعرفتة على أنه غير معقول ويكون السؤال المشروع بالطبع هو، ما الذى يجعل مجتمعًا أفضل من غيره، لأنه يتضمن مقارنة للمجتمعات فى ضوء المصالح الاجتماعية والشخصية التى يصونها كل منها ولكنه لا يتضمن مقارنة بين وجود مجتمع وعدم وجوده ومن ناحية أخرى، قد يكون فرد فى حال أفضل فى مجتمع ما عن غيره، ولكن السؤال عما إذا كان فى حال أفضل أو أسوأ فى غير مجتمع، كان ينبغى أن يستبعد باعتباره سؤالا لا معنى له، لأن المجتمع،

كما قال، هو الذى استبدل الغريزة بالعدالة، وأعطى أفعال الناس الصفة الأخلاقية التى كانت تفتقر إليها من قبل. وأنه جعل من الحيوان الغبى الذى لا يمكن تصوره، إنسانًا وكائنًا ذا إدراك عاقل وفيما خلا المجتمع، فلن يكون هناك ميزان للقيم يمكن فى ضوئه الحكم على الرفاهية.

فالإرادة العامة، إذن، تمثل حقيقة فريدة من نوعها عن مجتمع ما، وهى أن له خيرًا جماعيًا ليس هو مصالح أعضائه الشخصية وأنه بمعنى ما، يعيش حياته الخاصة، ويحقق مصيره هو، ويعانى ما قدر له من مال، ويمكن القول، وفقًا للمشابهة بأى كائن حى والتى طورها روسو ببعض الإسهاب فى مقاله عن الاقتصاد السياسى، أن له إرادة خاصة به، هى الإرادة العامة.

«إذا كانت الدولة تعتبر شخصية معنوية وحياتها هى اتحاد أعضائها، وإذا كان الأهم فيما تحرص عليه هو الحرص على حفظ كيان ذاتها، وجب أن تكون لها قوة عامة ومجبرة، لكى تحرك وتدبر كل جزء بشكل يكون محققا لأقصى فائدة المجموع»(١٢).

وحقوق الأفراد كالحرية والمساواة والتملك، التى ينسبها القانون الطبيعى فى حد ذاتها إلى الإنسان، هى فى الواقع حقوق المواطنين فالناس كما يقول روسو، يصبحون متساوين، بفعل العرف والحق القانونى، وليس، كما قال هوبز، لأن قوتهم الجسمانية متساوية فى جوهرها.

الحق الذى لدى كل فرد فى ممتلكاته الخاصة، هو دائما تابع الحق الذى لدى المجتمع على الجميع(١٣).

ففى المجتمع، يحصل الناس أولا على الحرية المدنية التى هى حق أخلاقى، وليست الحرية الطبيعية فحسب التى يمكن بطريق المجاز عزوها إلى حيوان منعزل.

تناقض الحرية

حتى الآن يعتبر ما سبق ذكره، صحيحا تماما وردًا عادلا على المغالاة فى التأمل المعاصر فى حالة الطبيعة. ومع ذلك، فإن ما يستتبعه بالضبط من نتائج

فيما يتعلق بحقوق الناس فى المجتمع، يعتبر بعيدًا عن الوضوح، وبيان روسو للموضوع يناقض نفسه أحيانا فى نطاق الصفحة الواحدة، مثلا:

«التماسك الاجتماعى يعطى الشخصية السياسية سيطرة مطلقة على كل أعضائها.

وأعترف، أن كل إنسان لا ينقل بموجب التماسك الاجتماعى، إلا ذلك الجزء فقط من قدرته «خيراته، الذى يعتبرُ هاما من أجل سيطرة المجتمع. ولكن يلزم أن نسلم أيضا أن الحاكم يعتبر الحكم الوحيد فى تقدير ماهو هام ولكن الحاكم، من ناحية، لا يمكنه أن يفرض على رعاياه أية قيود تكون عديمة الفائدة للمجتمع.

ومن هذا نرى أن سلطة الحاكم، وهى فى الحقيقة مطلقة ومقدسة وغير منتهكة حرمتها، لا تتخطى ولا يمكنها أن تتخطى حدود التقاليد العامة، وأن كل إنسان قد يتنازل كيفما يريد عن تلك الخيرات وتلك الحرية بقدر ما تسمح له هذه التقاليد»(١٤).

والواقع أن روسو تنقل طَوع إرادته جيئة وذهابًا بين نظريته فى الإرادة العامة وبين الحقوق الفردية غير القابلة للإلغاء، وهى النظرية التى كان قد هجرها ظاهريًا غير أن الحقيقة المجردة القائلة بأن حقوقًا من أى نوع تتطلب اعترافا اجتماعيًا ويمكن الدفاع عنها فقط فى ضوء الصالح العام، لا تعنى فى حد ذاتها، شيئا بالنسبة للحقوق الشخصية التى يمنحها لأفراده مجتمع جيد التنظيم ونظرًا لأن روسو اعتقد كنتيجة منطقية، أن السعادة الاجتماعية نفسها تفرض قدرًا من حرية الاختيار والعمل للأفراد، فإنه أينما كان يقابل حالة من هذا النوع، كان يعتبرها قيدًا على الإرادة العامة وهو ماليس كذلك من الناحية المنطقية إذا كانت الحرية نفسها تعتبر إحدى متطلبات الإرادة العامة ومن ناحية أخرى، فإن روسو كان قادرًا على المجادلة بأنه لا توجد حرية شخصية قط، بسبب عدم وجود حريات غير قابلة لأن تمس على الرغم من الإرادة العامة وكان هذا أيضًا خلطًا من الناحية المنطقية، إلا إذا كان الجدل، كما لم يعتزم روسو قطعًا القيام به، هو أن كل حرية تكون متعارضة مع الخير الاجتماعى والحقيقة، أن الإرادة العامة شىء مجرد تمامًا يؤكد فحسب أن الحقوق اجتماعية بحيث لا تبرر أى استدلال

مطلقًا عن المدى الذى عنده قد يترك الأفراد بحكمة لإرادتهم الخاصة داخل المجتمع وفى الوقت نفسه كان الوضع العام صالحًا بالطبع، ضد نظرية فى الحقوق الطبيعية لم تأخذ السعادة الاجتماعية فى الحسبان تمامًا.

وقد أدى هذا الخلط فى حجة روسو، إلى نشوء تناقض آخر، يعتبر على وجه الخصوص هامًا ومثيرًا، ألا وهو التناقض المظهرى للحرية فقد بدأ بافتراض عبء كان ملقى على عاتق نظريات الأنانية ولكنه غير ملقى على عاتقه، شريطة أنه كان يعنى حقًا رفض الأنانية، أى إثبات أن الإنسان فى المجتمع «قد يظل مطيعًا لنفسه فقط» ومن ثم، لم يتكفل بما لا يقل عن أن يبين أن القمع الحقيقى لا يحدث أبدًا فى المجتمع، وأن ما يؤخذ على أنه قمع لا يكون كذلك إلا فى الظاهر، وهذا تناقض من أسوأ نوع حتى المجرم يريد العقاب الذى يوقع عليه!

«إذن حتى لا يكون التماسك الاجتماعى، صيغة جوفاء، فإنه يشتمل ضمنًا على التعهد... بأن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة، سيجبر على ذلك بواسطة الشخصية الكلية وهذا لا يعنى شيئًا أقل من أنه سيجبر على أن يكون حرا... هذا وحده يضفى الشرعية على التدابير المدنية التى بدونها تصبح سخيفة ومستبدة وعرضة لأشبع أنواع إساءة الاستعمال»(١٥).

وبعبارة أخرى، إن القمع ليس كذلك فى الحقيقة، لأنه عندما يريد إنسان بصفته الفردية شيئًا يخالف ما يعطيه إياه النظام الاجتماعى، فإنه يكون شخصًا هوائيًا فحسب، ولا يعرف بحق خيره الشخصى ولا رغباته هو.

هذا النوع من الجدل، فى كتابات روسو، وفى كتابات هيجل من بعده، كان تجربة خطرة فى التلاعب بالتعابير الغامضة فالحرية أصبحت ما دعاه ثورشتاين فيلن Thorstein Veblen كلمة «مشرفة»، أى اسم عاطفة أرادت حتى الهجمات على الحرية أن يطلق عليها وكان من المشروع تمامًا، بيان أن بعض الحريات ليست صالحة، وأن الحرية فى اتجاه ما، قد تؤدى إلى فقدان الحرية فى سواه، أو أن هناك قيما سياسية أخرى تعتبر فى بعض الظروف موضع تقدير أسمى بكثير من الحرية فاللغة المطاطة التى تستخدم فى توضيح أن تقييد الحرية هو فى الواقع تزايد لها، وأن القمع ليس كذلك فى الواقع، جعل لغة السياسة الغامضة أشد

غموضًا ولكن هذا لم يكن آسوأ ما فى الأمر؛ إذ أن ما كان متضمنًا بشكل يكاد يتعذر تجنبه، هو أن الإنسان الذى تكون معتقداته الأخلاقية مضادة لما يشترك المجتمع فى التمسك به، يعتبر إنسانًا هوائيًا وينبغى إخضاعه. ولعل هذا لم يكن استدلالا صحيحًا من نظرية الإرادة العامة المجردة لأن حرية الضمير هى فى الواقع خير اجتماعى وليست مجرد خير شخصى، ولكن كان على الإرادة العامة فى كل موقف مجرد أن تتطابق مع مجموعة من الآراء الواقعية، والحدسية الأخلاقية تعنى عادة أن الأخلاقية مطابقة لمستويات مقبولة بوجه عام فإجبار شخص على أن يكون حرًا تعبير لطيف لجعله مطيعًا طاعة عمياء للمجموع أو للحزب الأقوى وقد قام روبسبير بالتطبيق المحتوم عندما قال عن اليعاقبة، «إن إرادتنا هى الإرادة العامة».

«يقولون إن الإرهاب هو سبيل الحكومة المستبدة، فهل حكومتنا، إذن، تشبه الاستبداد؟ أجل، إنها تشبهه مثلما يشبه السيف الذى يلمع فى يد بطل الحرية ذلك السيف الذى تتسلح به أذيال الطغيان.. إن حكومة الثورة هى استبداد الحرية ضد الطغيان»(١٦).

والإرادة العامة، كما ذكر روسو مرارًا وتكرارًا، تكون دائمًا على حق وهذه مجرد حقيقة بديهية، لأن الإرادة العامة تمثل الخير الاجتماعى الذى هو نفسه معيار الصواب وما ليس بصواب، يكون مجرد شىء آخر غير الإرادة العامة ولكن ما علاقة هذا الصواب المطلق بالأحكام العديدة وربما المتعارضة بشأنه؟ ومن الذى له الحق فى تقرير ماهو صواب؟ لقد أنتجت محاولات روسو فى الإجابة عن هذه الأسئلة، تناقضات ومراوغات متنوعة. فأحيانًا قال إن الإرادة العامة تتناول مسائل عامة فقط ولا تتناول أشخاصا ولا أعمالا خاصة، وبهذا ترك التطبيق للحكم الشخصى ولكن هذا يتناقض مع تأكيده أن الإرادة العامة نفسها تحدد مجال الحكم الشخصى وحاول فى بعض الأحيان، أن يجعل الإرادة العامة معادلة لقرار تتخذه الأغلبية، لكن هذا قد يتضمن أن الغلبية دائمًا على صواب، وهو أمر لم يؤمن به قطعا. وأحيانا أخرى، تحدث كما لو كانت الإرادة العامة تثبت نفسها بطريقة آلية بأن جعلت اختلاف الآراء يلغى بعضها بعضًا. هذا الرأى لا يمكن

تنفيذه ولكن لا يمكن أيضًا إثباته. إنه تبلور إلى حد القول أن للمجتمعات ـ الدول أو الأمم ـ خاصية غامضة لتمييز سعادتها ومصيرها المقدر الصحيح. لقد أنشأ روسو العبادة الرومانسية للجماعة، وكان هذا هو الفرق الرئيسى بين فلسفته الاجتماعية وبين مذهب الفردية الذى ثار عليه، فالمفكر العقلى ركز مخططه للقيم، فى تربية الفرد وفى الاستثارة العقلية والاستقلال فى الحكم، على الأمور وفى الأعمال وأكدت فلسفة روسو احترام الجماعة والارتياح للمشاركة الجماعية وتهذيب اللاعقلى.

ونظرية الإرادة العامة فيما رمى إليه روسو هونت كثيرًا من أهمية الحكومة إذ أن السيادة تخص الشعب باعتباره شخصية مشتركة، فى حين أن الحكومة ماهى إلا مجرد وسيط له سلطات مفوضة يمكن سحبها أو تعديلها وفقًا لما تمليه إرادة الشعب فالحكومة ليس لها حق مخول ثابت أينما كان، مثل ذلك الحق الذى تركته لها نظرية العقد عند لوك، ولكنها ذات وضع شرعى فقط باعتبارها لجنة. وقد ارتأى روسو ذلك حتى يستبعد أى شكل من الحكم التمثيلى، نظرًا لأنه لا يمكن تمثيل سيادة الشعب، ومن ثم، يكون الحكم الحر الوحيد ديمقراطية مباشرة يستطيع فيها المواطنون أن يوجدوا فعلا فى اجتماع المدينة، وبصرف النظر عن إعجاب روسو بدولة المدينة فليس واضحًا تماما السبب الذى من أجله يقصر الإرادة العامة على هذا النوع من أسلوب التعبير، فاعتقاده كان بغير شك أن نظرية سيادة الشعب، من هيمنة السلطة التنفيذية، ولكن هذا وهمًا؛ إذ برغم أن «الشعب» له كل السلطة وكل الحق الأخلاقى والحكمة والأخلاقية فإن الشخصية المشتركة لا يمكنها بصفتها هذه، أن تعبر عن إرادتها أو تنفذها وكلما زاد تعظيم المجتمع، زادت سلطة الناطقين بلسانه، سواء أطلق عليهم اسم ممثلين أم لا وحتى الأحزاب والشيع، التى كرهها روسو تمامًا، كانت تميل على الأرجح إلى أن تقوى أكثر من أن تضعف بفكرة السيادة الجماعية ولقد أثبتت أقلية حسنة التنظيم، زعماؤها على اقتناع بإلهامهم الخاص، وأعضاؤها «يفكرون بدمائهم» إنها أداة كاملة تقريبًا للتعبير عن الإرادة العامة.

كانت فلسفة روسو السياسية غامضة إلى درجة يصعب معها القول بأنها تدل على اتجاه محدد. ولعل روبسبير واليعاقبة فى عهد الثورة الفرنسية، كانوا مدينين له إلى حد كبير، إذ أن نظريته فى السيادة الشعبية وإنكاره لأى حق ثابت مخول للحكومة، صنعا كما قال جيركه، نوعًا من مذهب الثورة الدائمة كان مناسبًا جدًا لأغراض حزب ديمقراطى راديكالى: وفضلا عن ذلك، لم يكن فى فكرة الإرادة العامة شىء يتطلب أن يشترك فيها الناس كافة عن وعى أو أن يعبر عنها فقط فى اجتماع شعبى. لقد كان حماس روسو لدولة المدينة الديمقراطية، مفارقة تاريخية إذ أن المجتمعات الصغيرة بما كان يسودها من اقتصاد زراعى المرتبطة بصورة غير وثيقة مع مجتمعات أخرى مشابهة، لعلها كانت أكثر مما يمثل تخيلاته بالمعنى الحرفى لم يكن لها أهمية فى أوربا، ولم يكن لها سوى أهمية آخذة فى الزوال فى أمريكا وبرغم اعتقاد روسو أن المواطنة الحرة مستحيلة فى أى شكل أكبر حجمًا من أشكال الدولة الكبيرة إلا أنه كان من المحتم فى ظل هذه الظروف، أن تسفر العاطفة التى آثارها عن تجميد الوطنية القومية وهكذا كان من الجائز أن ينصح فى مقال عن بولندا بسياسة لا مركزية، ولكن الأثر الوحيد للمقال، يجب أن يكمن فى احتكامه إلى القومية البولندية ومن ناحية أخرى، فإنه قذف بإصرار فى حق المثل العليا لحركة التنوير الخاصة بأنصار المذهب الإنسانى وأنصار المذهب العالمى، واعتبرها مجرد افتقار إلى مبدأ أخلاقى.

لم يعد هناك اليوم فرنسيون ولا ألمان ولا إسبان بل ولا حتى إنجليز: هناك أوربيون فقط.. إنهم فى وطنهم أينما توجد الأموال لسلبها أو النساء لإغرائهن(١٧).

لقد كان الأثر الخالص تكييفًا غير ناقد جدًا، للمثل الأعلى للمواطنة؟ كما كانت فى دولة المدينة، مع الدولة القومية الحديثة، التى تعتبر نوعًا مختلفًا تمامًا تقريبًا، من الوحدات الاجتماعية والسياسية وهكذا مجدت الدولة باعتبارها متضمنة كل القيم الخاصة بحضارة قومية، مثلما كانت المدينة الإغريقية تنطوى على تشابك كافة مظاهر الحياة الإغريقية، برغم أن أية دولة حديثة فى الواقع،

لم تعمل شيئًا من هذا القبيل وبذلك ساعد روسو، دون أن يكون هو نفسه وطنيًا، على إعادة صياغة المثل الأعلى القديم للمواطنة، فى شكل يمكن الشعور القومى من أن ينتحله.

ومع ذلك لم تكن القومية قوة مطلقة مؤثرة فى اتجاه واحد أو بدافع واحد: وكانت تعنى ديمقراطية وحقوقًا للإنسان، كما فعلت بصفة عامة فى عهد الثورة الفرنسية ولكنها قد تعنى أيضًا تحالفًا بين الطبقة العليا من ملاك الأراضى، وبين أرستقراطية الطبقة الوسطى الحديثة العهد بالثراء، وقد تزيل بقايا الأنظمة الإقطاعية لتبنى محلها فقط أنظمة جديدة قد تعتمد بشكل لا يقل ثقلا، على الولاءات التقليدية وإخضاع الطبقات فالقومية فى فرنسا وإنجلترا، حيث لا يوجد شك فى وحدتهما، كانت حتما تختلف تمامًا عن القومية فى ألمانيا حيث التطلع إلى حكومة قومية تستوى مع وحدة الثقافة الألمانية، سرعان ما يغلب على كل المسائل الأخرى ومن ثم ، وجد تمجيد روسو لمشاعر الإنسان الساذج الأخلاقية، صدى مباشرا فى فلسفة كانت الأخلاقية كما أن أهميته الكاملة، وخصوصا تمجيده الإرادة الجماعية والمشاركة فى الحياة العامة، ظهرت فى الفلسفة الألمانية بظهور مذهب هيجل المثالى ومع ذلك تطلب جماعية روسو إعادة تقييم جذرى للعادات والتقاليد والميراث المتراكم من الحضارة القومية، والتى بدونها لا تكون الإرادة العامة شيئًا سوى صيغة فارغة. وهذا بدوره بلغ حد ثورة متطرفة فى القيم الفلسفية فمنذ زمن ديكارت وضعت العادات بإجماع الآراء، فى مركز متعارض مع العقل وكانت مهمة العقل الحقة هى العمل على عتق الناس من عبودية السلطة والتقاليد حتى يصبحوا أحرارًا فى اتباع نور الطبيعة، وكان هذا هو المعنى المهيب لمذهب القانون الطبيعى، وهو ما أهملته عاطفية روسو ضمنًا وحاولت مثالية هيجل أن تنسج العقل والتقاليد فى وحدة واحدة ـ الحضارة الآخذة فى الاتساع لروح قومية أو وعى قومى ولكن العقل فى الواقع كان عليه أن يخضع لخدمة العادات والتقاليد والسلطة، مع وضع توكيد مماثل على قيم الاستقرار والوحدة القومية واستمرار التطور.

وقد تصورت فلسفة هيجل الإرادة العامة على أنها روح الأمة الآخذة فى تنمية وتضمين نفسها فى حضارة قومية، وخلق الأجهزة الناطقة بلسانها فى دستور تاريخى. وبخلاف عدم تماسك عرض روسو لها كان العيب الواضح للإرادة العامة كما تركها، هو التجرد المتطرف للتصور العقلى كانت هى الفكرة المجردة أو الشكل المجرد لمجتمع ما، مثلما كانت الأحكام التصنيفية للفيلسوف كانت مجرد شكل للإرادة الأخلاقية وإذا جاز التعبير، لم يكن ثمة ما يربطها بالشعور بالعضوية فى أمة من الأمم، وتمجيد المواطنة القومية، سوى المصادفة السياسية فمركز روسو كشخص أجنبى فى القومية الفرنسية، وعجزه الأخلاقى عن الالتزام بأية قضية، وحالة السياسة الفرنسية عندما كتب مؤلفه، كلها تعاونت لمنعه من إعطاء أى مضمون محسوس للإرادة العامة. ومع ذلك فإن هذا النقص عرضه إدموند بيرك، إذ أن تقاليد الدستور، والحقوق والواجبات التقليدية للإنجليز، والوجود الحى لثقافة قومية زاهرة نمت من جيل لآخر لم تكن فى نظر بيرك تجريدات، بل موجودات فعلية، مغمورة بحرارة الوطنية المتقدة وتوهج الشعور الأخلاقى، وفى السنوات الأخيرة من حياته أرغمته صدمة الثورة الفرنسية ورعبها، على أن يقلع عن العادة التى لازمته طوال حياته وأن يعرض فى صياغات عامة الفلسفة التى كان يستند إليها دائمًا فى أعماله. وفى الحال كانت النتيجة مضادة ومكملة لروسو، ففى نظرية بيرك أصبحت الحياة المشتركة فى إنجلترا حقيقة ملموسة، وحررت الإرادة العامة من استرقاق اليعقوبية المؤقت، وأقامت عاملا وسيطًا فى القومية المحافظة.

وعلى طوال القرن الثامن عشر كان تقليد المذهب العقلى الفلسفى، ونظام القانون الطبيعى الذى كان أخص ما ابتدعه، فى حالة من الانهيار التدريجى وكان إنكار روسو لهذا التقليد مسألة شعور إلى حد كبير؛ إذا افتقر إلى التعمق العقلى وثبات التطبيق المنطقى فى نقد النظام الذى أقام فى مكانه استقلال العاطفة ولكن هذا النقد كان قائما من قبل، ممثلا فى كتابات هيوم فمنذ زمن لوك، كان نمو الفلسفة التجريبية والأسلوب التجريبى الذى استخدمته الدراسات الاجتماعية بصورة متزايدة، سببًا فى تسلل مطرد لأفكار متضاربة، إلى داخل

نظام القانون الطبيعى. ولعله من الأصح القول بأن نظام القانون الطبيعى نفسه تضمن منذ البداية، وتحت اسم العقل، مجموعة عوامل متنوعة تطلبت من أجل الوضوح أن تكون مميزة، وأصبحت باطراد أكثر تضاربًا كلما تقدمت الدراسات الاجتماعية ويرجع الفضل الأساسى فى شطر النظام القديم إلى عبقرية هيوم التحليلية لقد كان تحديده السلبى للعقل، شرطًا مسبقًا منطقيا لكل من القيمة التى نسبها روسو إلى العاطفة الأخلاقية، والقيمة التى نسبها بيرك إلى تقليد وطنى آخذ فى النمو.

هوامش الفصل الثامن والعشرون

(١) The Arts and Sciences, Eng trans by G.D.H. Cole, The Social Contract & Discourses (Everyman's Library), p. 142.

(٢) مقتبس من: Morley, Rousseau (1886), Vol. II, pp. 226 F.

(٣) أهم مؤلفات كانت:

ـ بحث فى التفاوت (١٧٥٤).

ـ مقال فى «الاقتصاد السياسى» نشر بالموسوعة سنة ١٧٥٥.

ـ فصل حظر نشره، بعنوان «المجتمع العام للجنس البشرى»، بالمسودة الأولى من كتاب العقد الاجتماعى.

= وأحسن المؤلفات عن أعمال رسو، هو: Vaughan: Political Writings of Jean Jacques Rousseau, 2 vols Cambridge, 1915.

وقد ترجمت الكتابات المنشورة لروسو بمعرفة كول فى:

G.D. H. Cole : The Social Contrat and Discourses. (Everyman's Library)

(٤) The Fragment on "L'etat de Guerre", Vaughan, Vol. I. p. 293.

(٥) Vaughan, Vol. I, p. 453.

(٦) L'etat de guerre, Vaughan, Vol. I, p. 307.

(٧) Vaughan, Vol,I, pp. 241 F. Eng. trans trans by G.D.H. Cole, P. 253.

(٨) Vaughan, Vol. I, p.251, Eng. trans. by G.D.H. Cole, p. 263.

(٩) Vaughan, Vol. I, p. 245, Eng. trans. by G.D.H. Cole, p. 256.

(١٠) Social Contract, I, 1.

(١١) المرجع السابق جـ ١ ف ٦.

(١٢) المرجع السابق، جـ ٢، ف ٤.

(١٣) المرجع السابق: جـ١، فـ٩.

(١٤) المرجع السابق: جـ ٢، ف ٤.

(١٥) المرجع السابق: جـ١، ف ٧.

(١٦) من الخطاب فى المؤتمر الوطنى، ٥ فبراير سنة ١٧٩٤:
Moniteur Universel, 19 Pluviose, l'an 2, p. 562.

(١٧) Considerations sur le gouvernement de pologne, ch. 3,Vaughan, Vol.II, p. 432.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Rousseau and Romanticism. By Irving Babbitt. Boston, 1919

The Question of Jean_Jacques Rousseau. By Ernst Cassirer. Eng trans and ed. by Peter Gay. New York, 1954.

Rousseau - Totalitarian or Liberal? By John W. Chapman. New York, 1956.

Rousseau and the Modern state By Alfred Cobban London, 1934.

Rousseau and the Idea of Progress By Frederick C. Green Oxford, 1950.

Jean - Jacques Rousseau: A Critical Study of His Life and Writings By F.C. Green Cambridge, 1955. ch. 7.

Jean - Jacques Rousseau: Discours sur les sciences et les arts. Ed. by George R. Havens New York, 1946. Introduction.

The Social and Rolitical Idras of Some Great French Thinkers of the Age of Reason Ed by F.J.C. Hearnshaw. London, 1930. Ch.7.

Jean - Jacques Rousseau, Moralist, By Charles W.Hendel. 2 vols. London, 1934.

The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background By Hans Kohn. New York, 1944. ch. 5.

Rausseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eigheenth Century Political Thought By Annie M. Osborn New York, 1940.

La Pensee de Fean- Jacques Rousseau: essai d'interpretation nouvelle. By Aibert Schinz. Paris, 1929.

The Rise of Totalitarian Democracy By J.L. Talmon Boston, 1952.

The Political Writings of Jean - Jacques Rousseau Ed by C. E. Vaughan 2 vols. Cambridge, 1915. Introduction.

The Political Tradition of the West: A Study in the Deuelopment of Modern Liberalism. By Frederick M. Watkins Cambridge, Mass, 1948 Ch. 4.

The Meaning of Rousseau By Ernest H. Wright. London, 1929. ch.3.

الفصل التاسع والعشرون
العرف والتقليد: هيوم وبيرك

لم تهاجم فلسفة روسو سوى جزء واحد محدود من مذهب القانون الطبيعى، ذلك هو الجانب المصطنع الذى يرى فى المجتمع أداة فحسب للحصول على الطيبات الفردية، وفى الطبيعة البشرية مجرد قدرة على حساب المزايا ومقابل هذا وضع قضية مضادة واحدة هى أن جوهر الشخصية السليمة يتألف من مشاعر جسيمة قلائل ذات علاقة يسيرة بالقدرة العقلية ولكنها من نوع يربط الناس بعضهم ببعض فى مجتمعات، بحيث تشكل رفاهة المجتمع الجزء الأهم حتى من الخير الخاص لا يمكن القول بأنه استطاع الدفاع عن هذه القضية؛ بل الأحرى أنه أعلنها كوجدان أخلاقى، أى التبصر المباشر فى طبيعة لم يصبها الفساد، وعزا الأنانية والافتقار إلى الروح العامة مما شاهده فى مجتمع أوربى؛ إل نقيصة لدى الفلاسفة، وإلى استعمالهم غير المتناسب للنقد العقلى ولو كان روسو وقف وحيداً، لصعب أن ينهار مذهب قانون الطبيعة المهيب، المحكم الإنشاء، خلال قرن ونصف قرن من تطور فلسفى، أمام هجوم سيئ التوجيه، ومؤد فى تطبيقاته إلى نتيجة غير مؤكدة كالإرادة العامة ولكن روسو لم يقف وحيدا فقد أوضح الاستحسان الذى ناله بمجموعة من أفكار لم تكن عديدة ولا مهضومة جيداً، وأعلنها بعاطفية مبهرجة فى الغالب مثلما كانت مثيرة للمشاعر، أن جمهوره كان معداً الآن، على الأقل من الناحية العاطفية ـ لأن يستجيب لنوع جديد من الدعوة الأخلاقية وفضلا عن ذلك فإن مذهب القانون الطبيعى أصبح فى ذلك الوقت غير مناسب من الناحية الفكرية، بمعنى أنه لم يوفر جهازاً عقليا

مناسبا للدراسات الاجتماعية التى كانت تحت التخطيط، وأن ادعاءه الدجماطيقى بأنه بدهى لم يزد إلا قليلا عن كونه نوعًا من المباهاة كان هذا المذهب يعيش فى فرنسا وخاصة على أساس منفعته كحل ثورى لنظام سياسى واجتماعى عفى عليه الزمن.

ولم تكن هذه الدرع الواقية موجودة فى إنجلترا، فدفاع الثورة انتهى بلوك، إلى أن أنتجت الثورة الفرنسية ذاتها أصداء للحقوق الطبيعية، وكان الكتاب الإنجليز، طوال القرن الثامن عشر، ذوى نزعة محافظة بشكل واضح بالنسبة لكل من السياسة والدين ففى بلد كانت فيه كل من الكنيسة والحكومة - برغم التسليم بتعرضهما لمساوئ خطيرة - تحسنان خدمة مصالح الطبقات التى كان صوتها مسموعًا من الناحية السياسية، نقول إن مذهب القانون الطبيعى كان قد فقد منفعته العملية العاجلة وفضلا عن ذلك، فإن الفلسفة الإنجليزية خلال نصف القرن التالى لنشر «مقال» لوك تطورت بصورة خالصة تقريبًا وفق خطوط تجريبية، مشددة على تاريخ الأفكار الطبيعى واشتقاقهم من الحواس، على نحو ما سبق أن أوحى به لوك نفسه وسارت الكتابات الأخلاقية الإنجليزية على نفس الدرب وسرعان ما عفى الزمن على فكرة علم أخلاق مشتق يبدأ من قوانين أخلاقية بدهية، وهى الفكرة التى كان لوك قد استبقاها وإلى حين مجيء بنتام Bentham كان مذهب المنفعة الإنجليزى يفتقر إلى الأغراض الراديكالية بالإصلاحية التى أضفاها هلفيشيوس على النظرية فى فرنسا ولكنه كان أوضح بصورة متسقة، لأنه حاول عن وعى أن يستبعد أفكارًا متضاربة مثل العدالة الطبيعية والحق الطبيعى وحتى فى علم الاقتصاد الذى ظل معقلا للقانون الطبيعى مدة طويلة استمرت حتى القرن التاسع عشر، كان آدم سميث بوجه عام أقل تحمسًا للطريقة الاستنباطية من الاقتصاديين الكلاسيكيين الذين جاءوا بعده، ولعل ذلك راجع إلى أن هؤلاء كانوا أكثر تأثرًا من آدم سميث بالفيزيوقراط الفرنسيين ومن المحتمل أن اقتصاده ربما كان يظل تجريبيًا بصورة أكثر تنسيقية لو أنه اقتفى عن كثب أكثر، أثر مقالات صديقه هيوم الاقتصادية.

هذا النقد لنظام القانون الطبيعى والتخلص التدريجى منه بلغا الذروة فى كتاب هيوم «رسالة فى الطبيعة البشرية» المنشور فى سنة ١٧٣٩ ـ ١٧٤٠. هذا المصنف يشغل مركزًا حاسمًا فى تاريخ الفلسفة الحديثة، ولا تكمن أهميته حتى فى ميدان الفلسفة السياسية بوجه خاص. وفى والوقت نفسه كان للمركز الفلسفى العام الذى ابتدعه هيوم تأثير عميق فى جميع فروع النظرية الاجتماعية. إن ما قدمه هيوم كان تحليلا منطقيًا نفاذًا، إذا قبلناه هدم كل ما كان يدعيه القانون الطبيعى من الصلاحية العلمية. وفضلا عن ذلك فإنه بسط هذه النتيجة الخطيرة لتشمل تطبيقات محددة للقانون الطبيعى فى مجالات الدين والأخلاق والسياسة. ومن اللازم أن توضح على الأقل المبادئ الرئيسية فى تحليل هيوم لأنها أثرت فى كل المجرى المستقبل الذى سارت فيه النظرية الاجتماعية، مع إمكان إهمال الاصطلاحات الفنية التى صاغ فيها حجته والتى بطل استعمالها الآن.

لقد أخذ هيوم على عاتقه تحليل فكرة العقل؛ لأن العادة جرت باستعمال هذا التعبير فى مذاهب القانون الطبيعى، وبذلك لإظهار أن هذا التعبير كان ينطوى على ثلاثة عوامل أو عمليات متحدة بدون إحكام ومشوشة تعتبر مختلفة تمامًا فى معناها. وهذا التشوش نتج عنه وصف قضايا بأنها حقائق ضرورية أو قوانين طبيعية أو أخلاقية ثابتة لا تتغير، فى حين أنها لا تستطيع أن تدعى مثل هذا التأكيد الحاسم. فأولا تولى هيوم ذكر ما يمكن حقًا أن يسمى العقل بهذا المعنى الضرورى والمحتوم فقد سلم أن هناك «موازنات» معينة «بين الأفكار» تولد حقائق من هذا النوع، وظن أنه لا وجود لها إلا فى أجزاء محدودة من العلوم الرياضية، وأنها ذات خصائص محددة وهذه هى ما قد يطلق عليها الآن معان ضمنية صورية، وتقرر أنه إذا ما أخذت مقدمة منطقية قضية مسلمة، فإنه تترتب عليها نتيجة ما. وهذه المقدمة المنطقية لا تحتاج إلى معرفة شىء عن صحتها، لأن كل ما يستنتج هو أنه إذا كانت قضية ما صحيحة فحينئذ يجب أن تكون قضية أخرى صحيحة أيضًا فالعلاقة كما عبر عنها هيوم بشكل غير دقيق جدًا، هى علاقة

بين أفكار فحسب؛ فالحقائق الفعلية لا أهمية لها وبسبب الاتجاه الذى اتخذته اهتمامات هيوم أضفى على هذا النوع من الحقيقة الرياضية أو الصورية أهمية أقل مما يستحق إن ما اهتم أساسًا بفعله هو أن يميزها عن العمليات المنطقية الأخرى التى اختلطت بها، وأن يبين أيضًا أن هذا كان المعنى الدقيق والصائب للحقيقة المعقولة أو الضرورية.

والواضح أن ما سبق قوله يستتبع أن أيه «موازنة بين أفكار» لا تستطيع أن تثبت حقيقة واقعة، وكذلك أن العلاقات بين الحقائق الفعلية غير ضرورية أبداً بالمعنى المنطقى أو العقلى الدقيق الذى سلفت الإشارة إليه. وكان هذا هو بيت القصيد فى تحليل هيوم المشهور للعلاقة بين العلة والنتيجة من الممكن دائمًا افتراض عكس أية حقيقة واقعة وعندما نجد حقيقتين أو حدثين، مرتبطين كسبب ونتيجة، فكل ما يمكن معرفته عنهما فى الواقع، هو أنهما يحدثان معًا بالفعل، بدرجة معينة من الانتظام. وبخلاف تجربة وجودهما سويًا فى الواقع، فقد يكون من المستحيل استنتاج أحدهما من الآخر ومن ثم فإن ما يسمى بالعلاقة الضرورية بين العلل والنتائج هو فكرة وهمية، شريطة أن يستخدم المصطلح اللازم بالمعنى المنطقى الصحيح الذى له فى العلوم الرياضية: حيث يوجد ارتباط تجريبى فقط بين السبب والنتيجة وينتج عن هذا التحليل للعلاقات السببية والحقائق الواقعة، أن العلوم التجريبية التى تبحث فى الأحداث التى تقع فعلا، والارتباطات التى تقع فعلا بينها، تختلف اختلافًا أساسيًا عن العلوم الرياضية أو عن التعليل الاستنباطى الذى يوضح فحسب أن قضية ما تنتج عن قضية أخرى.

وفى المقام الثالث تطبق كلمة عقل أو معقول على السلوك البشرى. وبوجه خاص كان قانون الطبيعة يعلن دائمًا أنه يبين وجود مبادئ معقولة للحق أو العدالة أو الحرية، يمكن إظهار أنها ضرورية ولا مفر منها. واستنتج هيوم أن هذا كان لايزال خلطًا آخر، ذلك أنه فى هذه الحالات التى يقال فيها أسلوب تصرف هو صائب أو حسن، لا تكون الإشارة إلى العقل، بل إلى بعض ميول أو رغبات أو نزعات بشرية إن العقل فى حد ذاته لا يملى أى أسلوب للتصرف فعن طريق

استخلاص المعرفة بالأسباب والمسببات، قد يظهر أن نتيجة التصرف وفق أسلوب معين، ستكون كذا وكذا؛ وسيظل السؤال باقيًا عما إذا كانت النتيجة ـ عندما ينتهى التعليل ـ يمكن أن تلقى القبول من جانب ميل الإنسان أم لا ليس العقل مرشدًا للسلوك إلا بمعنى أنه يبين أية وسائل سوف توصل إلى غاية مرغوب فيها، أو كيف يمكن تجنب نتيجة غير مستحبة؛ أى إن حسن النتيجة لا يعتبر فى حد ذاته معقولا أو غير معقل وكما عبر هيوم عن الأمر فإن «العقل يكون وينبغى أن يكون عبدًا للعواطف، ولا يمكنه أن ينتحل أى وظيفة أخرى سوى خدمتها وطاعتها»، وهذا التحليل يستتبع أن الأخلاق أو السياسة أو أى نوع من الدراسات الاجتماعية ـ حيث يجب أن تؤخذ الأحكام عن القيم فى الحسبان ـ تختلف عن كل من العلوم الاستنباطية، والعلوم السببية البحتة والتجريبية.

وعلى ذلك، هناك ثلاث عمليات مختلفة اختلافًا أساسيًا، اختلطت كلها تحت اسم العقل، ولكن هيوم ارتأى التمييز بينها؛ فهناك أولا استنباط أو استدلال عقلى بالمعنى الدقيق، وهناك ثانيا، اكتشاف للعلاقات التجريبية أو السببية، وهناك ثالثا، نسبة قيمة ما، كما هو الشأن عندما يتحدث الإنسان عن الحقوق أو العدالة أو المنفعة. وإذا ميزت العمليات الثلاث بعناية، فإن معقولية القانون الطبيعى المزعومة تنهار برمتها إلى حطام ونظرًا لأن العمليتين الأخيرتين غير معقولتين إلى حد ما، فإن كلتيهما تحتوى على عوامل لا يمكن إثباتها وهذه العوامل سماها هيوم «بالتقاليد»، وكرس جزءًا كبيرًا من فلسفته لبيان وجود مثل هذه العوامل فى العلوم التجريبية والاجتماعية وهذه التقاليد حتمية، بمعنى أن كلا من الاستنتاج التجريبى والإدراك العملى السليم، يتطلب شيئا من هذا النوع وهى تبدو صحيحة لأن الناس عادة يستعملونها، كما أنها مفيدة، بمعنى أنه بواسطتها توضع قواعد سلوك ثابتة بوجه عام ولكن لا يمكن أن تبدو ضرورية؛ أى إن العكس يمكن افتراضه دائمًا إنها تنبثق من العقل بأقل من انبثاقها من الخيال أو من نزعة نحو التظاهر، أى بمعنى آخر، افتراض تناسق فى الطبيعة أو المجتمع أكثر مما هو مؤكد. وفى العلوم التجريبية يعتبر قانون العلة والمعلول مثالا على ذلك، فكل البراهين العامة المزعومة عليه دائرية فى حين أن تطبيقاته الخاصة

تؤدى فى أغلب الأحوال فقط، إلى استنتاجات تكون محتملة بشكل أكثر أو أقل ومن الناحية النفسية، يظن هيوم أنها مجرد عادة، ولا يمكنه أن يرى سعيًا يدعو الطبيعة إلى أى سبب للامتثال للعادات الإنسانية، مع أنه بدونها لا توجد قاعدة لربط الحقائق الواقعة، وكذلك، وكما حاول أن يوضح، فإن القيم الاجتماعية كالعدالة أو الحرية، تشمل أيضًا تقاليد يجب أن ترد سلطانها إلى المنفعة، أو ترد فى انهاية إلى علاقتها بدوافع ونزعات إنسانية للسلوك.

تحطيم القانون الطبيعى

وإذ بدأ هيوم من هذا المركز الفلسفى العام استخدم نقده فى تقويض أركان فروع شتى من مذهب القانون الطبيعى إنه لم يعالج الموضوع تمامًا، ومضت فترة طويلة قبل مشاهدة المعانى الكاملة التى انطوت عليها حججه، ولكنه هاجم على الأقل ثلاثة فروع رئيسية من المذهب: الدين الطبيعى أو العقلى، وعلم الأخلاق العقلى، والنظرية التعاقدية والرضائية فى السياسة فجادل بأن نفس فكرة وجود دين عقلى يجب أن تكون وهمًا، لأنه لما كان أى برهان استنباطى على حقيقة واقعة أمرًا مستحيلا، فيجب ألا يكون فى الإمكان إثبات وجرد الله والواقع أن النتيجة المستخلصة أعم: فأية ميتافيزيقيا تدعى إظهار الوجود الضرورى لأى شىء هى مستحيلة غير أن ما يدعى حقائق الدين، تفتقر حتى إلى إمكانية الوثوق العملى بالتعميمات العلمية؛ فهى تنتمى بصورة خالصة إلى مجال الوجدان ومن ثم يكون للدين تاريخ طبيعى، أى تفسير سيكولوجى أو أنثربولوجى لمعتقداته وأساليبه، ولكن لا يمكن أن يكون هناك شك فى صحته وكذلك يستحيل على العقل بذاته أن يخلق أى التزام فى مجال الأخلاق والسياسة، نظرًا لأن القيم تتوقف على نزعات سلوك إنسانية وبناء على ذلك تكون الفضيلة مجرد خاصية أو سلوك للعقل مستحسن بوجه عام ويمكن أن يكون لها تاريخ طبيعى شأنها شأن الدين، ولكن قوة الالتزام الأخلاقى تتوقف على قبول النزعات، والحاجات، والدوافع، للسلوك الذى ينشئها وليس هناك أية صلاحية أخرى ممكنة لها.

ومع ذلك، فإن الكثير من نقد هيوم الأخلاقى كان موجهًا ضد الشكل السائد من مذهب المنفعة الذى حاول أن يرد كل البواعث إلى السعى وراء اللذة وتجنب الألم وكان اعتراضه على ذلك تجريبيًا؛ إذ أعتقد ـ بحق طبعًا ـ أن المذهب أفرط

فى تبسيط البواعث إلى درجة التشويه فالطبيعة البشرية ليست بهذه الدرجة بحيث يكون لها ميل واحد، وارتأى أن الكثير من البواعث البدائية فى ظاهرها، ليست لها علاقة واضحة باللذه فقد تكون أساسًا خيرة، مثلما تكون العاطفة الأبوية كذلك داخل نطاق محدود، أو قد لا تكون فى مظهرها أنانية أو خيرة فالطبيعة البشرية يجب أن تؤخذ على ماهى عليه، ومن ثم فالتحيز السائد بأن الدوافع الأنانية معقولة بطريقة ما، هو جزء من التضليل نفسه الذى جعل أتباع المذهب العقلى يظنون أن العدالة معقولة وقد استبعدت وجهة نظر هيوم فى الطبيعة البشرية، المقدار الزائد من الحساب وبعد النظر اللذان اعتاد فلاسفة الأخلاق المعاصرين من جميع المدارس، أن ينسبوهما إليها، وكان اعتقاده هو أن الناس غير دقيقى الحساب تمامًا فى سعيهم وراء مصالحهم الشخصية أو أى شىء آخر إنهم بعيدو النظر فحسب عندما لا تكون مشاعرهم وبواعثهم متأثرة تأثيرًا مباشرًا، ولكن كثيرًا ما يتدخل الباعث مع المصلحة الشخصية كتداخله مع الميل إلى فعل الخير ونموذج هيوم لمذهب المنفعة لا يضفى أية قيمة خاصة على الأنانية، ولا يطالب الذكاء الإنسانى بأشياء لا موجب لها وفى هذا الصدد يعتبر متشابهًا مع مذهب جون سيتوارت مل أكثر من تشابهه مع مذهب بنتام الذى فضل تلك الصورة الأبسط وإن تكن أقل مناعة، للطبيعة البشرية والتى تبناها أنصار المنفعة الفرنسيون.

ونقد هيوم لنظرية القبول أوالرضا ـ القائلة بأن الالتزام السياسى يكون ملزمًا فقط لأنه مقبول عن طيب خاطر، عقدته بصورة طفيفة حقيقة أنه لم يقدم أى اعتراضات ضدها مبينة على أسس تاريخية إنه على العكس، أضعف النظرية بمعالجتها على أنها ليست سوى تاريخ افتراضى وعلى غرار بيرك فيما بعد، كان على استعداد للتسليم بأنه من المحتمل أن يكون المجتمع البدائى الأول قد تكون فى الماضى البعيد بطريق الاتفاق وحتى لو كان هذا صحيحًا لما كانت له صلة بالمجتمعات الحديثة؛ ذلك أنه لو كان الالتزام بالطاعة المدنية مستمدًا من الالتزام بالوفاء باتفاق ما، يظل من المهم السؤال عن السبب الذى من أجله يكون الأخير ملزمًا كلا الشيئين مختلفان من الناحية التجريبية: فما من حكومة تطلب

فى الواقع من رعاياها الرضا أو تعجز عن التمييز بين الخضوع السياسى والالتزام بالتعاقد إن الشعور بالولاء أو الإخلاص للحكومة، شائع بين الدوافع الإنسانية، شيوع الشعور بأن الاتفاقات ينبغى أن يوفى بها وعلى طول العالم السياسى وعرضه، فإن الحكومات المطلقة التى لا يعترف حتى شفاهة بأسطورة الرضا أوسع انتشارًا من الحكومات الحرة، ومن النادر أن يسأل رعاياها عن حقهم إلا عندما يصبح الطغيان شديد الوطأة جدًا وأخيرًا يبدو الغرض من الشيئين مختلفًا: فالولاء السياسى يحافظ على النظام ويصون السلام والأمن، فى حين تخلق قدسية العقود أساسًا ثقة متبادلة بين الأشخاص أنفسهم ويجادل هيوم بأنه واضح إذًا أن واجب الطاعة المدنية، وواجب الوفاء بالتعاقد، مختلفان؛ فالواحد لا يمكن أن يشتق من الآخر، وحتى لو كان ذلك ممكنًا فإن كليهما لا يعتبر ملزمًا بشكل أوضح من الآخر إذًا لماذا ينبغى أن يكون أى منهما ملزمًا؟ واضح أن السبب هو أنه بدونهما لا يمكن قيام مجتمع مستقر فيه يستتب النظام، وتصان الملكية، وتتبادل السلع أى إن كلا النوعين من الالتزام ينبعان من مصدر واحد ولو طرح السؤال الآخر، لماذا يشعر الناس بالالتزام بحفظ النظام وصيانة الملكية، لكانت الإجابة من جهة، أن هؤلاء يشبعون دوافع مصالح شخصية ملموسة، ومن جهة أخرى لأن الولاء تفرضه التربية، ومن ثم فهو جزء من الطبيعة البشرية شأنه شأن أى دافع آخر وأعضاء أى مجتمع يشعرون - فعلا - بإحساس من مصلحة مشتركة، ويعترفون بالالتزامات التى يرون أن هذه المصلحة تفرضها.

وبالنسبة لطبيعتها، يجادل هيوم بأن هذه المصلحة المشتركة أشبه بلغة منها بوعد أو حقيقة عقلية إنها مجموعة من أعراف أو قواعد عامة نوعا أظهرت التجربة أنها تخدم الحاجات الإنسانية بشكل عام، وإن كانت حالات خاصة من تطبيقها غالبًا ما تسبب مشقة فعلى الناس فى سبيل الاستقرار، أن يعرفوا ما الذى يمكنهم الاعتماد عليه، ومن ثم تكون قواعدمن نوع ما ضرورية وإذا أصبحت هذه القواعد غير ملائمة أكثر من اللازم، فإن الناس يغيرونها حتى ولو بالعنف إذا لم يكن من سبيل آخر، ولكن أية قواعد هى بوجه عام أفضل من لا شىء، وأقصى ما يمكن رجاؤه هو أنها ستحدث أثرها بنجاح معقول الواضح أنها ليست

حقائق خالدة مغروسة فى الطبيعة، بل هى مجرد طرائق للتصرف تبررها تجربة نتائجها وتثبتها العادة إنها على العموم تحافظ على حياة اجتماعية مستقرة، وفقًا لنزعات الناس ومصالحهم وقد فرق هيوم بين مجموعتين رئيسيتين من أمثال هذه الأعراف، تلك التى تنظم الملكية والتى سماها بقواعد العدالة، وتلك التى لها صلة بشرعية السلطة السياسية وتعنى العدالة بوجه عام أن اقتناء الملكية سيكون مستقرًا، وأنها قد تنقل بطريق الرضا، وأن الاتفاقات ستكون ملزمة، أى قواعد تبررها فقط حقيقة أنها تجعل من الملكية نظامًا ثابتًا، ونشيع الحاجات التى تخلق مصالح الملكية والحكومة الشرعية تمييزًا لها عن الاغتصاب، تستند إلى مجموعة متشابهة من القواعد العرفية التى تصلح لتمييز السلطة الشرعية عن القوة المحضة ويعد حق التقادم والقانون الرسمى أهم ما فى هذه المجموعة وقد أوضح هيوم خاصية هذه القواعد غير المنسوبة إلى العقل، وهى الإشارة إلى أن آثارها غالبًا ما تمتد إلى الماضى ربما كان اعتلاء وليم العرش فى سنة ١٦٨٨ مشكوكًا فى شرعتيه، وفقًا لأى مقياس مطبق آنذاك، ولكنه يصبح شرعيًا فى نظر الآراء الحالية، لمجرد أن خلفاءه قد قبلوا على هذا الأساس.

منطق العاطفة

لو سلمنا بالمقدمات المنطقية لحجة هيوم، فإنه يصعب إنكار أنه قام باكتساح نظيف لكل فلسفة الحق الطبيعى المستندة إلى العقل، والحقائق البديهية والقوانين الأخلاقية الخالدة والثابتة التى كان مفروضًا أنها تضمن انسجام الطبيعة ونظام المجتمع البشرى وفى مكان الحقوق التى لا تمس، أو العدالة الطبيعية والحرية، بقيت هناك المنفعة فحسب، مفهومة فى ضوء المصلحة الشخصية أو الاستقرار الاجتماعى، وتنبثق منها مستويات عرفية خاصة من السلوك تخدم بوجه عام أغراضًا إنسانية بالطبع، قد تكون أمثال هذه الأعراف منتشرة بين الناس وثابتة نسبيًا، لأن الدوافع الإنسانية على نمط واحد تقريبًا، وتتغير ببطء فى هياكلها العامة، ولكنها لا يمكن بأى حال أن تسمى عامة إنها دائمًا متوقفة على حالة ما من الحقائق، وعلى علاقات الحقائق السببية بالميول الإنسانية، وعلى تشكيل قواعد عملية تعطى مجالا لهذه الميول قد تفسر أعراف

المجتمع بالتاريخ أو بعلم النفس أو بعلم الأجناس البشرية، ولكن لا يمكنها أن تدعى صلاحية بأى معنى سوى المعنى النسبى من حيث كونها ملائمة بصفة عامة ومطابقة لتقدير الناس للمنفعة وتعتبر كل المحاولات لاكتشاف صلاحية أو صحة أبدية فيها، مجرد طرائق مشوشة للقول بأنها مفيدة؛ فإذ نسلم بمبدأ المنفعة فإن مذهب الحق الطبيعى بأكمله يمكن الاستغناء عنه.

إن النتيجة المباشرة لهذا التحليل القوى الهدام، لم تكن على الإطلاق ما كان على هيوم أن يتوقعه ولو صمد النقد لكان الاستنباط الوحيد الممكن منه هو شكل ما من الوضعية التجريبية، بدون الميتافيزيقيا أو الدين، وبدون علم أخلاق يدعى الصلاحية فيما يتجاوز ظروف المجتمع وإشباع الحاجات البشرية ولقد أثبت ما حدث أن الميتافيزيقيا، والدين، والأخلاق، القائمة على أسس تقليدية بشكل أكثر أو أقل، كانت أقوى من نقد هيوم والواقع أنه لم يكن هناك أى ميل من جانب الفلاسفة المختصين إلى إنكار أن النتائج التى استخلصها كانت لا مفر منها إذا ما سلمنا بالمقدمات المنطقية، كما لم يكن هناك أيضًا أى مجهود خاص لإحياء مذهب القانون الطبيعى بما يصاحبه من حقائق العقل الواضحة بذاتها بل على العكس، كان الأكثر احتمالا أن الفلاسفة بعد الثورة الفرنسية وقيام رد فعل محافظ ضدها، اعتقدوا أن مذهب الحقوق الفردية إنما لاقى مصيره العادل فحسب، لكونه فى آن واحد ـ سخيفًا من الناحية الفكرية وخطرًا من الناحية الاجتماعية، ولكن لم تكن بهم رغبة أيضًا فى الوقوف عند النتائج التى وصل إليها هيوم والتى أصبح من المألوف وصمها بأنها «سلبية فحسب» ونتيجة لذلك لم يكن من سبيل سوى تجاوز مقدمة هيوم المنطقية الرئيسية، وإنكار أنه كان على حق فى إجراء تفرقة شديدة بين العقل والحقيقة والقيمة ولو أن هذه كان فى الإمكان صهرها فى عملية واحدة، وأنه كان فى الإمكان تفسير العقل على أنه يشتمل عليها جميعًا على الفور، لربما نتج منطق جديد، وميتافيزيقا جديدة، ودفاع جديد عن القيم المطلقة، وكان هذا هو الطريق الذى اختارت الفلسفة أن تسير فيه بتوجيه الفيلسوف كانت، وفى مثالية هيجل بشكل أتم ولايزال موضع الجدل ما إذا كانت حققت تأليفًا أم حققت فقط خلطًا جديدًا وعلى أية حال، فإن مذهب

فإن مذهب هيوم الوضعى كان له الأثر التناقضى من حيث إنتاج ميتافيزيقا محكمة، وإحياء دينى، واعتقاد أرسخ فى القيم الأخلاقية المطلقة.

ورغم أن هيجل قدم أكثر بيان اتساقًا لهذه الفلسفة الجديدة، فإنه ربط بين أفكار كانت سائدة فى كل مكان فى نهاية القرن الثامن عشر - فى تقييم أدبى جيد «للعاطفة»، وفى صورة كاذبة رومانسية للعصور الوسطى، وفى إحياء شعر شعبى واهتمام جديد بالجذور التاريخية للثقافة الوطنية، وفى فكرة أن القانون والأنظمة تعبر عن «روح الأمة» الباطنية وبقدر ما يتعلق الأمر بالفلسفة الاجتماعية ويمكن ذكر ثلاثة عوامل كان يرجى أنها قد تتخذ معًا فى تأليف جديد فأولا كان هناك ميل إما إلى التقليل من قيمة المنطق (أو العقل المجرد) بالقياس إلى العاطفة، وإما إلى الأمل فى أن يتحد الاثنان فى منطق أرفع أو أعمق، وكان وصف كارليل الساخر لفلسفة هيوم بأنها: «أرضية آلة دراسة للمنطق، مسطحة ومستمرة الدوران، تدرس وتغربل عليها كل المسائل، من نظرية الريع إلى التاريخ الطبيعى للدين، بنفس عدم التمييز الآلى»، يعتبر نموذجيًا وعلى وجه الخصوص، كان المفروض فى العواطف الأخلاقية ومشاعر تبجيل الدين المهيبة وولاء للمجتمع التى مجدها روسو، أن تتضمن حكمة أعمق من حكمة وضوح منطقى صرف. وثانيًا، فإن هذا الاحترام للعاطفة والمجتمع، حمل معه تقديرًا جديدًا لقيمة العادات والتقاليد فبدلا من اعتبارها نقيض العقل، فضلت الفلسفة الجديدة أن تعتبرها التكشف التدريجى لمنطق مضمر فى وجدان الجنس أو الأمة ومن ثم فإنها ليست عبئًا يجب على الفرد المستنير أن يزيحه عن كاهله، ولكنها تراث ثمين ينبغى المحافظة عليه، ومن حق الفرد أن يجد مكانه فيه وما من أحد عبر عن هذا التقييم الجديد للثقافة الوطنية التقليدية بوضوح أكثر من بيرك وأخيرًا، تضمن التغيير نفسه اتجاهًا جديدًا لمعنى التاريخ، ففى تاريخ المدنية أصبحت العادة المألوفة، رؤية التكشف التدريجى للعقل الإلهى والغرض الإلهى ومن ثم كانت قيم الحياة الاجتماعية - أخلاقياتها، وفنها ودينها، ومنجزاتها الحضارية، مطلقة ونسبية فى آن واحد، مطلقة فى أهميتها النهائية، وإن كانت نسبية بأى معنى تاريخى خاص فالعقل فى الإنسان مظهر لروح كونية أساسية تحقق نفسها بالتدريج فى تاريخ الأمم.

بيرك: الدستور المكتسب بطول المدة

قدم بيرك إسهامًا مهمًا إلى هذا البنيان الفلسفى المهيب ولكنه رومانسى، والذى بلغ منتهاه فى مثالية هيجل، والذى ارتأى القرن التاسع عشر أن يستبدل به مذهب القانون الطبيعى فلقد طرق التقليد السياسى بشعور من التبجيل الدينى بشكل أكثر مما فعل أى مفكر آخر فى القرن الثامن عشر، ورأى فيه العراف الذى يجب على رجل الدولة أن يستشيره، ومستودعًا ناميًا من منجزات الجنس يجب ألا يتغير إلا بالقدر الواجب من الاحترام لمعناه الباطنى هناك حقًا تنافر معين فى الجمع بين هيوم وبيرك معًا فى فصل واحد فالوضوح الهادئ والساخر نوعًا، الذى يتسم به الفيلسوف الأسكتلندى كان على نقيض ما اتسم به رجل الدولة الأيرلندى من خيال متقد وتقوى فطرية ومع ذلك فإن بيرك وافق إلى حد ما على نفى هيوم للعقل وقانون الطبيعة وثمة شىء يكاد يقرب من التحدى فى تسليمه بأن المجتمع مصطنع لا طبيعى، وأنه ليس نتاجًا للعقل وحده، وأن مقاييسه هى الأعراف، وأنه يعتمد على غرائز وميول غامضة ـ بل وحتى على الأحقاد، ولكن «الحيا طبيعة الإنسان» فهذه الميول والمجتمع الذى ينتج عنها «هى » طبيعة بشرية؛ بدونها وبدون الشرائع الأخلاقية والأنظمة الأخلاقية التى تنشأ فيها، قد يكون المخلوق ـ على حد قول أرسطو ـ حيوانًا بهيميًا أو إلهًا، ولكنه لا يكون إنسانًا ومن ثم فإن لتقاليدحياة أمة منفعة لا تقاس بإسهامها فحسب فى الملاءمة الشخصية أو التمتع بالحقوق الفردية إنها مستودع كل المدنية،ومصدر الدين والأخلاق، والفيصل حتى للعقل نفسه وبناء على ذلك، أوضح بيرك بغاية الدقة رد الفعل الذى لابد أن يأتى فى أعقاب تحطيم هيوم للحقائق الخالدة المستندة إلى العقل والقانون الطبيعى فالعاطفة والتقاليد، والتاريخ الذى هو موضع التبجيل، هذه جميعًا تقدمت لتملأ الفراغ الذى خلفه القضاء على الحقوق البديهية، وحلت عبادة المجتمع محل عبادة الفرد.

كان هناك الكثير من النقاش حول تماسك فلسفة بيرك السياسة، وخصوصًا الملاءمة بين مبادئ الهويج التى اعتنقها وبين رد فعله العنيف ضد الثورة الفرنسية لقد هدم رد الفعل هذا روابط وصداقات سياسية معمرة، وبدا لمعاصريه غير

متفق مع ما سبق له من دفاع عن الحريات الأمريكية، ومع هجماته على سيطرة الملك على البرلمان، ومجهوده لاكتساح ما كان لشركة الهند الشرقية من حقوق راسخة، وكان ذلك فى الحقيقة فهمًا خاطئًا فتماسك آراء بيرك السياسية لم يكن أبدًا تماسك مذهب وضع بطريقة منطقية، ولكن نفس المبادئ المحافظة التى حركت هجومه على الثورة كانت تسرى فى كل ما كتب من قبلها حقيقة الأحداث فى فرنسا قد أفزعته، وأخلت بتوازن حكمه على الأمور، وكشفت القناع عن ضروب من الكراهية كانت مخفية بطريقة مهذبة، وأنتجت فيضانًا من بلاغة طنانة غير مسئولة ضاع فيها - إلى حد كبير - عدم تحيزه وحكمه على التاريخ وتمكنه المعتاد من الحوق، ولكن الثورة لم تولد أفكاره ولم تعمل حتى على تغيير جوهرها؛ إنها أجبرته فقط على عزلها عن حالات ملموسة وعلى عرضها كمقترحات عامة كانت معتقداته السياسية الرئيسية واحدة تمامًا فى كل الأوقات: فالأنظمة السياسية تشكل نظامًا متسعًا ومعقدًا من حقوق استقرت بمرور الزمن ومن أساليب معتادة، وهذه الأساليب تنشأ من الماضى وتكيف نفسها مع الحاضر دون انقطاع فى استمرارها، وأن تقاليد الدستور والمجتمع ككل ينبغى أن تكون موضع احترام شبيه باحترام الدين، لأنها تشكل المستودع لذكاء جماعى ومدنية جماعية لقد جعلت الثورة رفضه الاعتراف بالحقوق الطبيعة أكثر عنفًا، ولكنها لم تجعله أكثر كمالا ولتيسير العرض يمكن التفرقة بين آراء بيرك فى بعض مسائل إنجليزية - على وجه التخصيص - كطبيعة الدستور، والتمثيل البرلمانى، وقيمة الأحزاب السياسية - وبين بيانات ذات أحكام عامة تتعلق بالنظريات، وهى بيانات سببتها الثورة الفرنسية إلى حد كبير.

لقد سلم بيرك - وفقًا لما يتطلبه ولاؤه لمبادئ حزب الهويج - بالنظريات المنقولة عن لوك والقائلة بأن الدستور هو توازن بين التاج واللوردات ومجلس العموم إنه لأغراض بلاغية، لم يرتفع فى استحدام قوة إقناع روسو، ولكن فكرته عن توازن الدستور كانت فى الحقيقة ذات علاقة يسيرة بفصل السلطات الذى اعتبره الأحرار حصن الحريات الفردية، فالتوازن - فى نظر بيرك - توازن بين المصالح الكبرى الراسخة للمملكة، وأساسه ببساطة مرور الوقت وليس انتهاك الحقوق

الفردية على الإطلاق كما اتفق فى الجوهر مع هيوم، على أن التدابير التى يتخذها مجتمع سياسى هى تقاليد كرسها الاستعمال والتعود.

«دستورنا دستور مكتسب بطول المدة: إنه دستور ترجع سلطته الوحيدة إلى إنه موجود من زمن لا نذكره... فملككم، ولورداتكم، وقضاتكم، وهيئات محلفيكم الكبرى والصغرى، كلها وليدة مرور الوقت.... والتقادم هو أصلب الحقوق جميعًا لا للملكية فحسب، بل وأيضًا للحكم الذى عليه أن يصون الملكية... إنه قرينة، حال فى صالح أى نظام راسخ للحكم وضد أى مشروع لم تتم تجربته، على أن أية أمة احتفظت بمقتضاه، ببقائها وازدهارها على مر السنين إنه أفضل قرينة حال حتى بالنسبة «للصفوة المختارة» فى أمة ما، أفضل بكثير من أى إجراء مفاجئ ومؤقت يتخذ بالانتخاب الفعلى والسبب فى ذلك، هو أن فكرة الأمة ليست محلية النطاق فقط، وليست تجمعًا فرديًا وقتيًا، بل هو فكرة مستمرة تمتد عبر الزمان كما تمتد عبر الجماعة والمكان وهذا هو اختيار، لا ليوم واحد أو لمجموعة واحدة من الناس، ولا هو اختيار مشوش وطائش، بل هو انتقاء رزين قامت به العصور والأجيال؛ إنه دستور أقيم بما هو أفضل عشرة آلاف مرة من الاختيار، فقد تكون بفعل ظروف خاصة، وأحداث وأمزجة ونزعات وعادات أخلاقية ومدنية واجتماعية للناس، لم تكشف عن نفسها إلا خلال حقبة طويلة من الزمن... إن الفرد أحمق، والجماهير فى هذا الشأن حمقى عندما يتصرفون بلا ترو؛ ولكن الجنس حكيم، وعند ما يعطى فسحة من الزمن، فسوف يتصرف تصرفًا صائبًا دائمًا باعتباره جنسًا[1]».

وفى الحقيقة، كان فى استطاعة هذه النظرة إلى الدستور أن نستند إلى لوك، ولكن ليس إلى تلك الأجزاء من نظرية لوك التى نادت بأن حقوق الأفراد لا تمس، والتى جعلته موضع الثناء من جانب الثوريين إنها بالأخرى ترتبط بالتقليد الذى نقله لوك عن هوكر، والذى يرجع إلى فكرة ما قبل الثورة عن الدستور، بأنه نوع من التآلف بين القوى السياسية، حيث لكل منها سلطة أصلية لأنها تعتبر كلها أجهزة المملكة، ولكن أية واحدة منها لا تعتبر قانونًا ذا سيادة ومع ذلك فالأصح أن نظرية بيرك فى الدستور وتصوره للحكم البرلمانى، كانت قائمة على تسوية عام

١٦٨٨ الفعلية (تمييزًا لها عن نظرية لوك الفلسفية بشأنها) التى بموجبها انتقلت السيطرة السياسية الفعالة إلى أيدى نبلاء حزب الهويج، وكان مجهوده لإعادة الحياة إلى حزب الهويج، يعتبر فى سنة ١٧٧٠ رجعيًا، لأن البرلمان والمجالس الكبرى التى سيطر عليها الهويج لم يعد لها مركز الزعامة التى لا تنازع، والذى تمتعت به بعدالثورة إن ولاء بيرك لهذه الفكرة عن الحكم الإنجليزى هو الذى جعله يعارض كلا من إصلاح البرلمان وازدياد نفوذ جورج الثالث فيه، لأنه كان يخشى، وقد قال صراحة إنه كان يخشى، الرعاية من جانب التاج ومن أموال أثرياء شركة الهند الشرقية، الذين أقاموا معًا نفوذًا أقوى مما كان فى استطاعة حزب الهويج أن يستجمعه وتبعا لذلك، تضمن تصور بيرك للحكم البرلمانى استقلال الوزارة عن البلاط وزعامتها فى البرلمان، ولكنه استبعد إضفاء الطابع الشعبى على مجلس العموم.

التمثيل البرلمانى والأحزاب السياسية

ومن ثم كانت نظريته فى التمثيل ترتد بأبصارها أيضًا إلى القرن السابع عشر فقد نبذ فكرة اعتبار الدائرة الانتخابية وحدة عددية أو إقليمية، والتمثيل على أنه يتضمن معنى امتلاك أى جزء كبير من الشعب الممثل لحق التصويت، وأنكر أن يكون الأفراد المواطنون ممثلين بصفتهم هذه، وأن تكون للأغلبيات العددية أية أهمية حقيقية فى تشكيل الرأى الناضج للبلد وكان فى ظنه أن التمثيل الفعلى، أى التمثيل «الذى يكون فيه اشتراك فى المصالح، وتعاطف فى المشاعر والرغبات» هو ما كان يتضمن معظم مزايا التمثيل والانتخاب الفعلى ويخلو من الكثير من مساوئه وبعبارة موجزة تخيل بيرك أن الحكم البرلمانى تتولاه أقلية متماسكة لكن مفعمة بروح عامة، وتكون البلاد بوجه عام على استعداد للسير خلفها عن طيب خاطر، مع برلمان يكون فى جوهره مكانًا يمكن فيه توجيه النقد إلى زعماء هذه الأقلية ومناقشتهم الحساب بمعرفة حزبهم، ولكن لصالح البلد بأكمله. وفى الوقت نفسه أتاحت وجهات نظره بعض النقد السليم للحكم النيابى كما كان قائمًا آنذاك فقد بين بصورة فعالة الصعاب الناشئة من محاولة التشريع بتفصيل كبير جدًا فى البرلمان وكتب فى خطاب ألقاه على ناخبيه فى دائرة بريستول، دفاعًا

مأثوراً ومشهوراً عن استقلال عضو البرلمان فى التصرف والحكم على الأمور فمبجرد أن ينتخب يكون مسئولا عن المصالح الكلية للشعب والإمبراطورية، ويكون مديناً لناخبيه بأفضل حكم يصدره على الأمور ويعبر عنه بحرية، سواء اتفق مع رأيهم أم لم يتفق إن عضو البرلمان ـ كما قال بيرك ـ لا يتتلمذ على أيدى ناخبيه ليتعلم منهم مبادئ القانون والحكم.

إن الجهد الذى بذله بيرك ليبعث حياة جديدة فى الهويج، جعله يرى قبل أى رجل دولة إنجليزى آخر، المكان الضرورى الذى يحتله الحزب السياسى فى الحكم البرلمانى(٢) وكان هذا متضمناً فى تصور الهويج للوزراة باعتبارها قادة مجلس العموم فقد كانت حجة موجهة ضد التحزب ومواتية على الأخص، لدعاوى «ملك وطنى» مثل چورج الثالث، بأن أى ارتباط لغرض سياسى داخل الأمة هو بمثابة عصبة لا تتبع سوى مزايا حزبية غير وطنية ولقد صاغ التعريف المأثور للحزب السياسى وهو:

«الحزب مجموعة من أناس متحدين، كى يدعموا المصلحة الوطنية عن طريق مساعيهم المشتركة وذلك على أساس مبدأ معين يتفقون جميعاً بشأنه».

وجادل، بشكل قاطع، بأن أى رجل دولة جاد يجب أن تكون لديه أفكار عما تتطلبه سياسة عامة سليمة، وإذا كان شخصاً مسئولا فعليه أن يجاهر بالعزم على تنفيذ سياسته وأن ينشد الوسائل لتحقيقها وعليه أيضاً أن يعمل مع الآخرين من ذوى الأفكار المشابهة، وألا يسمح لأى اعتبارات شخصية أن تقطع ولاءه لهم عليهم جميعاً أن يتماسكوا كوحدة، وأن يرفضوا أية محالفات أو زعامة لا تتفق مع المبادئ التى تكون حزبهم على أساسها كانت هذه، بغير شك، فكرة على جانب كبير من الأهمية لفهم حكم دستورى وإدارته.

الحقوق المجردة والشخصية السياسية

رغم أهمية هذه الأفكار عن الحكم الإنجليزى فإنها بالجهد تخول لبيرك مركزاً عالياً بين الفلاسفة السياسيين كانت الثورة الفرنسية هى التى أجبرته، وضد إرادته إلى حد كبير، على أن يوضح بعبارات عامة المبادئ التى اعتاد أن

يعمل فى هديها وفى كتاباته الأولى كان يتحاشى بتفاخر تقريبًا، أية فلسفة سياسية وفى الحالتين الأكثر شهرة واللتين لعب فيهما دورًا واضحًا، وهما النزاع مع أمريكا والهجوم على امتيازات شركة الهند الشرقية، رفض أن يناقش كلا من السلطات القانونية المجردة للبرلمان، أو الحقوق المجردة للمستعمرات أو للشركة واقترح فى حالة أمريكا، استشارة «الملاك الحارس» للدستور*، بيد أنه كان قد أنكر أن معناه الحرفى يستحق المناقشة وفضلا عن ذلك كان قد اعتاد التحدث باستخفاف عن النظريات المجردة الخاصة بحقوق المواطنين، أى الملاذ الذى وصفه بأنه «أعراض أكيدة لمرضى دولة تساس سياسة سيئة» وأوضح الفرق بين الرأى فى العلوم المجردة حيث من المستحسن النظر فى حالة واحدة فقط فى كل مرة، وبين الرأى السياسى الذى يتطلب معالجة أكبر عدد ممكن من الظروف والأحوال وأنكر اعتبار المسائل الأخلاقية مجردة على الإطلاق، بل أكد أن «الأمور تكون خطأ وصوابًا من الناحية الأخلاقية، فى ضوء علاقتها وارتباطها فقط بأمور أخرى» ووصف الحكمة لدى رجل الدولة، بالتبصر والنفعية ومعرفة الطبيعة البشرية والاعتماد على الرأى كان - باختصار - يتصور السياسة فنًا وهبة فى نفاذ البصيرة، تعالج مادة موضوع «مختلط ومتغير بوضوح» إلى درجة أن الحقوق الإنسانية «تكون فى صنف متوسط، وغير قابلة للتعريف، وإن كان من غير المستحيل تمييزها» كانت نضالية الفلسفة الثورية هى التى أجبرت بيرك قطعًا، لا على توضيح نظريته للحقوق، بل على وضع أفكاره عن الهيكل الاجتماعى الذى توجد الحقوق فيه، فى صيغة عامة.

ويصح القول أنه لم ينكر أبدًا حقيقة الحقوق الطبيعية، بل سلم، مثل هيوم، بأن العقد الاجتماعى قد يكون صحيحًا باعتباره فقط جزءًا من تاريخ افتراضى كما كان أكثر اقتناعًا من هيوم بأن بعض تقاليد المجتمع لا تقبل انتهاكها لم يحاول أبدًا أن يوضح تمامًا ماهية هذه المبادئ الثابتة - ولعل الملكية والدين والهياكل العامة الرئيسية للدستور السياسى، قد يكون من بينها - ولكنه كان يعتقد قطعًا فى واقعها الفعلى ومع ذلك، اعتقد - مثل هيوم أيضًا - أنها كانت تقليدية صرفة، أى إنها تنبع لا من أى أمر ينتمى إلى الطبيعة أو إلى الأجناس البشرية بشكل

مطلق، بل تنبع فقط من التدابير المألوفة، والتى استقرت بمضى الوقت والتى تحول مجموعة معينة من الناس إلى مجتمع مدنى وفرق بيرك تمامًا بين الجنس والمجتمع وهى التفرقة التى رسمها روسو فى نقده لديدرو.

«فى حالة الطبيعة «البدائية»، ليس ثمة ما يعتبر وليس لعدد من الناس حد ذاتهم، صفة جماعية، ففكرة شعب ما، هى الفكرة الخاصة بنوع من الاتحاد، إنها مصطنعة تماما؛ ونشأت بالاتفاق المشترك، شأنها شأن جميع الأساطير القانونية الأخرى وطبيعة هذا الاتفاق المعينة تستمد من القالب الذى صيغ فيه المجتمع المعين»(٣).

وهذا هو السبب الذى من أجله يكون المثل الأعلى الثورى عن المساواة مستحيل التحقيق، وهدامًا من حيث آثاره المترتبة عليه فقاعدة الأغلبية هى ذاتها مجرد عرف اجتماعى، ووسيلة ممارسة استقرت بالاتفاق العام وقويت بالعادة؛ أى إن «الطبيعة» تجهلها تماما وفضلا عن ذلك، تعتبر المساواة الطبيعية أسطورة من وجهة النظر الاجتماعية؛ إذ إن اتحاد الناس فى جماعة سياسية يتطلب اختلافات فى المنزلة الاجتماعية، «ونظامًا اجتماعيًا مألوفًا تكون فيه القيادة للأعقل والأكثر خبرة والأكثر ثراء، وتكون غاية القيادة تثقيف وحماية الأضعف والأقل تزودًا بخيرات الثورة» إن شعبًا ما هو باختصار جماعة مظمة؛ أى له تاريخ وأنظمة، وطرائق عرفية للسلوك، وتدينات وولاءات مألوفة، وسلطات إنه «شخصية سياسية حقيقية».

ومثل هذا الكيان المشترك لا يتوقف إلا بدرجة قليلة، على الروية أو المصلحة الشخصية أو حتى على الإرادة الواعية بل إن بيرك، فى هجومه التهكمى على تمجيد الثوريين للعقل، كان حتى على استعداد للقول بأن المجتمع يتوقف على «تحيز»، أى على مشاعر عميقة التأصل من الحب والولاء، تبدأ بالأسرة والجوار، وتمتد إلى الدولة والأمة وهذه المشاعر غريزية فى أساسها وتشكل الصرح السفلى الضخم الذى تقوم عليه الشخصية الإنسانية التى يصبح كل من العقل والمصلحة الشخصية شيئًا سطحيًا بالقياس إليها ففى أساس المجتمع والأخلاق الحاجة التى يستشعرها كل إنسان كى يكون جزءًا من شىء أكبر وأكثر دوامًا من

وجوده هو السريع الزوال والمجتمعات لا تتماسك بفعل المصلحة الذاتية المحسوبة ببراعة، ولكن بشعور من العضوية والواجب، بالشعور بأن للفرد منزلة فى المجتمع حتى ولو كانت متواضعة، وأن الفرد ملزم أخلاقيًا بتحمل العبء الذى يفرضه مركزه بحكم التقاليد وبدون هذا الشعور يكون أى اتحاد مستقر بين الناس شيئًا مستحيلا؛ إلا أن الذكاء الفردى الذى لا تسانده أنظمة عرفية وواجباتها أداة عاجزة.

إننا نخشى أن تحمل الناس على أن يعيش كل منهم ويتعامل، على أساس ما لديه من رأس مال خاص من العقل؛ ذلك لأننا نميل إلى الاعتقاد بضآلة ما لدى كل إنسان من رأس المال هذا، وأن الأفراد قد يحسنون صنعًا لو أفادوا أنفسهم من البنك ورأس المال العام، الخاص بالأمة وبالأجيال»[٤].

كان هذا المعنى عن ضخامة الحياة المشتركة وعن العجز النسبى الذى يتصف به العقل والإرادة الفرديان، هو الذى جعل بيرك عدو الأفكار المجردة فى السياسة فمثل هذه الأفكار تكون دائمًا أبسط من أن تلائم الحقائق إنها تفترض درجة من القدرة على الابتكار لا يمتلكها حتى رجل الدولة الأكثر حكمة، ودرجة من المرونة لا تملكها الأنظمة، فالأنظمة لا تخترع ولا تصنع، بل تعيش وتنمو، ومن ثم تجب معالجتها بمهابة ومسها باحتراس، ذلك لأن الرجل السياسى المخطط والمدبر للأمور، يمكنه بسهولة، وبخطط منطوية على المغامرة ومحفوفة بالمخاطر من أجل أنظمة جديدة، أن يدمر ما تعجز حنكته عن أن تعيد بناءه فالأنظمة القديمة تعمل جيدًا لأنه تقف من خلفها أجيال من التعود والألفة والاحترام؛ أى إن أى ابتكار جديد، مهما يكن منطقيًا، لن يحقق نجاحًا إلا عندما تتجمع مجموعة مماثلة من العادات والمشاعر وبناء على ذلك، فإن ادعاءات الثوريين بإنشاء دستور جديد وحكم جديد، بدت فى نظر بيرك مجنونة ومفجعة على حد سواء يمكن تغيير حكومة وتحسينها، ولكن بالتدريج فقط، ووفقًا دائمًا لعادات شعبها، وفى ضوء روح تاريخها الخاص وهذا ما عناه بيرك عندما تحدث عن استشارة الملاك الحارس للدستور كان يستشعر احترامًا خفيا تقريبًا إزاء الحكمة التى تتجسد فى شعب ما وكان يفترض دائمًا أن التعليق السياسى العظيم ينطوى على أسرار

تطوره الخاص، لا بالمحاكاة الذليلة للسوابق، بل بتكييف أسلوب معتاد ليتفق مع وضع جديد وكان هذا فى رأيه، بمثابة فن رجل الدولة، وهو أن يصون عن طريق التغيير كان ملكة من نفاذ البصيرة بقدر العقل وبهذا الشكل تتحدى التعريف.

التكتيك الإلهى للتاريخ

وتبعًا لذلك، فإن بيرك لم يبدد فقط - كما فعل هيوم - الادعاء بأن الأنظمة الاجتماعية تتوقف على العقل أو الطبيعة، بل إنه بشكل أبعد بكثير من هيوم، قلب مخطط القيم المتضمن فى مذهب القانون الطبيعى رأسًا على عقب فالعرف والتقاليد والعضوية فى المجتمع هى التى تعطى بشكل أبعد بكثير من العقل، الخاصة الأخلاقية للطبيعة البشرية وكما قال روسو، فإن الفرد يصبح إنسانًا بكونه مواطنًا؛ إذ إن هذه الشخصية «الصناعية» هى التى تهيئ كل شىء يستحق التقدير أخلاقيًا، أو حتى منطقيًا بحق، فى الحياة البشرية؛ أى إن «الفن هو طبيعة الإنسان» والتباين لا يكون بين سلطة غبية تلجأ إلى القمع وبين الفرد العاقل الحر، ولكنه بين «هذا النظام البديع، هذا الحشد من الحقيقة والطبيعة، فضلا عن العادة والتحيز» وبين «جنس مشتت من الهاربين والمتشردين» ليست المدنية ملكًا للأفراد ولكنها ملك للمجتمعات؛ أى إن كل ممتلكات الإنسان الروحية تأتى من عضويته فى مجتمع منظم، لأن المجتمع والتقليد الاجتماعى هما بمثابة الوصى على كل ما ابتكره الجنس، مثله العليا الأخلاقية، وفنه، وعلمه ومعرفته والعضوية تعنى وسيلة الوصول إلى كل ذخائر الثقافة، أى كل ما يشكل الفرق بين الهمجية والمدنية إنها ليست عبئًا، ولكنها باب مفتوح إلى التحرر الإنسانى.

المجتمع تعاقد حقًا والتعاقدات الثانوية من أجل أغراض من مصلحة عرضية صرفة، يمكن فسخها حسب الرغبة - ولكن ينبغى ألا ينظر إلى الدولة على أنها ليست أرفع شأنًا من عقد مشاركة فى تجارة الفلفل والبن والأقمشة القطنية والطباق، أو بعض غيرها من مشاركة قليلة الأهمية تتضمن مصلحة وقتية ضئيلة، ويمكن إلغاؤها حسب هوى الأطراف المتعاقدة يجب النظر فيها بتبجيل آخر؛ لأنها ليست مشاركة فى أشياء لا تخدم سوى الوجود الحيوانى الإجمالى ذى الطبيعة

المؤقتة والفانية إنها مشاركة فى جميع العلوم؛ ومشاركة فى الفنون كافة؛ ومشاركة فى كل فضيلة، وفى الكمال كله ولما كانت نتائج مثل هذه المشاركة لا يمكن الحصول عليها فى عدة أجيال، فإنها تصبح مشاركة ليس بين هؤلاء الأحياء الآن فحسب، بل بين هؤلاء الأحياء الآن، وهؤلاء الذين ماتوا، وهؤلاء الذين سيولدون فى المستقبل وكل عقد لكل دولة منفردة، ليس سوى مادة من مواد العقد الأصلى الكبير للمجتمع الخالد، تربط بين الصفات الوضيعة والسامية، وتضم العالم المنظور والمحجوب، تبعا لميثاق ثابت مصادق عليه بالقسم المقدس الذى يبقى كل الصفات الطبيعية وكل الصفات الأخلاقية فى المراكز المعينة لكل منها»(٥).

فى هذه الفقرة البليغة - ولعلها أشهر ما كتب بيرك على الإطلاق - ينبغى التنويه بالاستعمال الغريب الذى يكاد يكون هيجليا، لكلمة دولة ليس هناك خط واضح يفصل بين المجتمع بوجه عام وبين الدولة، وقد سميت الأخيرة فى معنى خاص، الوصى على كل المصالح العليا للمدنية ومع ذلك لا تستبعد الحقيقة التى تذهب إلى أن الدولة أيضًا، هى فى إحدى قدراتها الدنيا، الحكومة التى ترعى «تجارة الفلفل والبن» وكان هذا - على الأقل - خلطًا خطيرًا بين الكلمات حيث إن للمجتمع والدولة والحكومة بالتأكيد معانى مختلفة جدًا وفضلا عن ذلك، أفاد تبادل الألفاظ حاجة بلاغية فى حجج بيرك، إذ كان يعنى به ضمنًا أن الحكومة الثورية فى فرنسا أصبحت بإسقاطها الملكية عدوًا للمجتمع الفرنسى، وأنها تدمر المدنية الفرنسية ما من شك أن بيرك كان يعنى التأكيد بصحة ذلك، ولكن لم يكن له حق أن يصب الحجة فى شكل يستدعى التساؤل فإسقاط حكومة وتدمير مجتمع شيئان مختلفان تمامًا، وهناك جوانب كثيرة من مدنية ما تعتمد قليلا جدًا على الدولة هذا الميل إلى تمجيد الدولة بجعلها حاملة لكل ماله أعلى قيمة للمدنية أصبح الخاصية المميزة لهيجل والمثاليين الإنجليز.

إن موقف بيرك القائم على تبجيل الدولة، مميز تمامًا عن هيوم وأصحاب مذهب المنفعة؛ فكلمة الضرورة غالبًا ما كانت على لسانه، ولكن كان لها بالجهد معنى المنفعة لأنه فى الواقع جمع بين السياسة والدين وكان هذا صحيحًا، ليس فقط فى المعانى التقليدية بأنه كان نفسه رجلا متدينًا، وأنه اعتقد أن المواطنة

الصالحة لا يمكن فصلها عن التقوى الدينية، وأنه دافع عن إقامة الكنيسة الإنجليزية باعتبارها تكريسًا للأمة، بل الأخرى أنه نظر إلى البنيان الاجتماعى، وإلى تاريخه وأنظمته وواجباته وولاءاته المتعددة، بتبجيل كان مشابهًا للرهبة الدينية ولقد ذاق من هذا الشعور، لا من أجل إنجلترا فحسب، بل أيضًا من أجل أية مدينة قديمة عميقة الجذور فعنف هجومه على شركة الهند الشرقية، وعنف اتهامه الموجه إلى وارن هيستنجز، كان بعضه راجعًا إلى شعور كهذا نحو مدنية الهند القديمة، ونحو الإيمان الراسخ بأن الهنود يجب - تبعًا لذلك - أن يكون حكمهم «طبقًا لمبادئهم الخاصة وليس طبقًا لمبادئنا نحن»، فى حين كان يعتقد أن الشركة اقتصر أمرها على الاستغلال والتدمير ولقد شعر بتبجيل مماثل لثقافة فرنسا، وحتى لمنظماتها الرهبانية، التى لم تكن لديه تجاهها - باعتباره بروتستنتيًا - أى اعتبار دينى متزمت إن بيرك لم يستطع الشعور أبدًا بأن أية حكومة أو أى مجتمع أمر يختص بالإنسان وحده؛ بل إنه (فى رأيه) جزء من النظام الأخلاقى المقدس الذى به يحكم الله العالم كما لم يستطع الشعور أيضًا بأن أية أمة كانت نظامًا قانونيًا لنفسها فحسب، إذ كان يرى أنه كما ينبغى أن تكون لكل إنسان منزلة فى النظام المستقر والمستمر لأمته، فإن لكل أمة أيضًا منزلتها فى مدينة عالمية النطاق، منتشرة وفقًا «لتكتيك إلهى» وفى إحدى الفقرات المثيرة للشجن، التى كتبها بيرك بعد أن أنهك نفسه تقريبًا بعنف هجومه على فرنسا، بزغ هذا المعنى الخاص بخطة دينية فى التاريخ، سما حتى على بغضه الشديد للثورة فقال بروح من الاستسلام، إنه قطعا إذا كان ولابد من أن يأتى تغيير كبير، «فإن هؤلاء الذين يثابرون على معارضة هذا التيار القوى فى الشئون البشرية، سيبدون بالأخرى حينئذ، معارضين لأحكام العناية الإلهية نفسها، أكثر من معارضين لمجرد مخطط للناس» وفى هذا الشعور نحو التأصل الدينى فى النظام الاجتماعى وتطوره التاريخى، يتشابه بيرك مع هيجل بشكل يلفت النظر.

«إننى أشهد على صحة الأجيال المنصرمة، وأشهد على صحة الأجيال الصاعدة، التى بينها نقف، كحلقة من حلقات السلسلة الكبيرة للنظام الخالد»(٦).

يعتبر بيرك - بحق - المؤسس لعقيدة سياسية محافظة واعية ويمكن اكتشاف كل مبادئها تقريبًا، فى خطبه ونشراته: تقدير لتعقيد النظام الاجتماعى وضخامة تنظيماته المألوفة، واحترام لحكمة الأنظمة القائمة وبخاصة الدين والملكية، وإحساس قوى بالاستمرار فى تغيراته التاريخية، واعتقاد فى العجز النسبى لإرادة الفرد وعقله عن تحريفه عن مجراه، وارتياح أخلاقى شديد للولاء الذى يربط أعضاؤه بمراكزهم فى مختلف طبقاته ليس الأمر بالطبع، أنه لم تكن ثمة عقيدة محافظة قبل بيرك، ولكن من الصحيح تقريبًا أن يقال إنه لم تكن هناك فلسفة محافظة كان يعتزم حقًا تأييد الامتياز السياسى لحزب كان قد أخذ يفقد سيطرته على الحكم الإنجليزى، ولكن تطبيق أفكاره كان أوسع بكثير من الدفاع عن حكم الأقلية الذى يمارسه الهويج وكان رد الفعل الذى قاده بيرك ضد الثورة الفرنسية، بداية تحول نقل الفلسفة الاجتماعية من موقف الهجوم إلى موقف الدفاع، وبالتالى إلى وضع تأكيد جديد على قيمة الاستقرار وقوة العادة التى يتوقف الاستقرار عليها ليس صحيحًا أن هذه العقيدة المحافظة الجديدة كانت تدافع بإصرار وثبات عن «الحالة الراهنة» فقد كان هيجل الذى تضمنت فلسفته بصورة منتظمة كل مبادئ بيرك المتناثرة، هو المؤيد النموذجى لنظام سياسى جديد فى ألمانيا، ولكن ارتفاع مثل هذه الفلسفة إلى مركز الأهمية دل على عصر كانت فيه قوى التغيير على استعداد لعقد الخناصر مع قوى الاستقرار، ووراءه بنيان من طبقات اجتماعية كان مستقرًا نسبيًا بصفة مؤقتة، وفيه كان فى إمكان حتى الأحرار أن يأملوا تحقيق غايتهم عن طريق التطور بدلا من الثورة.

ويدل على انتشار هذا التغيير فى مناخ الفكر الأوروبى التشابه العجيب بين أفكار بيرك وروسو الأساسية من حيث النظرة السطحية لم يكن ثمة شىء مشترك بين الرجلين، ولم يكف بيرك عن تسجيل الاستخفاف بشخصية روسو، الذى أثاره فيه نوع من التعارف السطحى ومع ذلك فإن حنين روسو إلى دولة المدينة، وتبجيل بيرك للتقاليد القومية، كانا متجانسين، فكلاهما كان مظهرًا من العبادة الجديدة للمجتمع والتى كانت آخذة فى الحلول محل العبادة القديمة للفرد

ولا يقل عن ذلك لفتًا للنظر الفروق بين بيرك وهيوم، رغم النزعة المحافظة الفعلية لكلا الرجلين، واتفاقهما على تعذر الدفاع عن مذهب القانون الطبيعى فقد استبقى هيوم الأولوية للدوافع والأغراض العملية التى تميز دائما نزعة النار لمذهب المنفعة وإذا كان هناك ما أثار شكًا وكرهًا بشكل مباشر فى عقله الهادئ، فهو «الحماسة» وهو إذ حطم احترام قانون الطبيعة، لم يشعر بحاجة إلى إحلال احترام جديد مكانه، وما كانت عبادة المجتمع لتبدو فى نظره أفضل من أية عبادات أخرى أما بالنسبة لبيرك فإن تحطيم العلم الكاذب لقانون الطبيعة، كان بمثابة الفرصة ـ مثلما كان بالنسبة إلى الفيلسوف كانت ـ لإقامة «عقيدة عاقلة» تقوم فيها حرارة التبجيل مقام التأكيد للحقيقة.

ولعله يكون ذهابًا إلى أبعد مما قد يتوقع، القول بأن بيرك كانت له فلسفة سياسية على الإطلاق فأفكاره مبعثرة على امتداد خطبه ونشراته، وكلها وليدة ضغط الأحداث، رغم أنها كانت ذات تماسك يعتبر الصفة المميزة لذكاء قوى أو معتقدات أخلاقية راسخة لم تكن له قطعا أية فلسفة خلاف رد فعله الشخصى إزاء الأحداث التى شارك فيها، وخلاف معرفة قليلة بتاريخ الفلسفة، ومن ثم كان غافلا عن علاقة أفكاره الشخصية، أو عن علاقة نظام القانون الطبيعى الذى عارضه، بكل التاريخ العقلى لأوروبا الحديثة إنه لم يستطع أن يعطى شكلا نمطيًا حتى لخواطره الشخصية فى الأخلاق السياسية والاجتماعية؛ وفضلا عن ذلك، لم يستطع تتبع صلتها بمسائل الدين والعلوم الأوسع نطاقًا، التى كانت تعتبر جزءًا منها ومع ذلك فإن هذه العلاقة الأوسع نطاقًا، كانت بالضبط، فى جيل ما بعد بيرك، ما حاول هيجل أن يوضحه ولم يكن هناك جدل حول التأثير المباشر؛ إذ يبدو أن بيرك لم يكن أبدًا موضع تنويه من هيجل، وإن كان تأثير روسو فيه مهمًا ولكن ما كان بيرك يأخذه كقضية مسلمة، كان هيجل يحاول إقامة البرهان عليه: إن التقليد الاجتماعى المكون بوضوح من شذرات صغيرة، يمكن تضمينه فى نظام عام من التطور الاجتماعى كما أضاف ما لم يكن بيرك يفكر فيه: يمكن إدخال الشكل المنطقى لهذا التطور فى منهج قابل للتطبيق بصفة عامة فى الفلسفة والدراسات الاجتماعية.

هوامش الفصل التاسع والعشرون

(١) Reform of Representation in the House of Commons (1782), Works, Vol VI, pp. 146 F. References are to Bohn's edition, London, 1861

(٢) Thoughts on the Cause of Present Discontents (1770), Works, Vol. I, especially pp. 372.ff.

(*) يوضح المؤلف المقصود بذلك فى نهاية هذا المبحث. (المترجم).

(٣) Appeal from the New to the old whigs (1791), Works, Vol. III, P. 82.

(٤) Reflections on the Revolution in France (1790), Works, Vol. 1. p. 359.

(٥) Ebid, Works, Voll, II, P. 368.

(٦) Warren Hastings, Works, Vol. VIII, p. 439.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

"Burke and His Bristol Constituency" "Burke and the French Revolution" By Ernest Barker, In Essays In Essays on Gouernment 2d ed Oxford, 1951.

The Political Reason Of Edmund Burke. By Francis P. Canavan. Durham, N.C.1960.

Morats and Politcs: Theories of Their Relation From Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet. By Edgar F. Carritt. Oxford, 1935.

Edmund Burke and the Reuolt against the Eighteenth Century By Alfred Cobban New York, 1929.

Burke and The Nature of Politics: Theage of The Anericanrevolution. By Carl B: Cone Lexing Ton, ky., 1957.

Europe and the French Reuolution" By G.P. Gooch. In the Cambridg. Modern History, Vol. VIII (1908), ch. 25.

Edmund Burke and the Reuolt against the Eighteenth Century By Alfred Cobban. New York, 1929.

Burke and the Nature of Politics: Th Age of the American Reuolution By Carl B. Cone Lexington, Ky, 1957.

"Europe and the French Reuolution" By G.P. Gooch. In the Combridge Modern History, Vol. VIII (1908), ch. 25.

Douid Hume By J.Y.T. Greig London, 1931.

Douid Hume. By B.M. Laing London, 1932.

Hum's Philosophy of Human Nature. By John Laird. New York, 1931.

Political Thought in England From Locke to Benthom. By Harold J. Laski London, 1920.

The Political Philosophy of Burke By John Mac Cunn London, 1913.

Dauid Hume: His Theory of Knowledge and Morality By D.G.C. Macnabb. London, 1951.

The Life of Douid Hume, By Ernest C. Mossner, Austin, Tex. 1954.
Edmund Burke a Biography By Robert H. Murray London, 1931.
Palmer Princeton, N.J.1959.
The Age Of The Democraticrevolu Tion. Vol. I, Tnchallenge,
The Maral Basis of Burke's Political Thought By Charles Parkin Cambridge, 1956.
Hume's Intentions By J.A. Passmore Cambridge, 1952.
Th Philosophy of Douid Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines, By Norman Kemp Smith London, 1941.
Edmund Burke and the Natural Low. By Peter J. Stanlis. Ann Arbor, Mich, 1958.
History of English Thought in the Eighteenth Century By Leslie Stephen. 2 vols. 2d ed London, 1881. chs. 6, 10, 11.
Studies in the History of Political Philosophy By C. E. Vaughan. 2 vols.
Manchester, 1925, vol. I, ch. 6, vol II, ch.1.

الفصل الثلاثون
هيجل: الديالكتيك والقومية

لم تهدف فلسفة هيجل إلى ماهو أقل من إعادة بناء كاملة للفكر الحديث. فالقضايا والأفكار السياسية كانت عاملا هامًا فيها وإن كان ثانويًا فقط، إذا ما قورنت بالدين والميتافيزيقا وكانت مشكلة هيجل بمعنى أوسع، هى تلك المشكلة الدائمة فى الفكر الحديث منذ البداية، والتى أصبحت باطراد أكثر حدة بتقدم العلم الحديث، ألا وهى التعارض بين نظام الطبيعة كما يجب تصوره من أجل الأغراض العلمية وبين الفكرة عنه والموجودة ضمنًا فى تقليد المسيحية الأخلاقى والدينى. وفى نصف القرن قبل أن يبدأ هيجل ثقافته الفلسفية عمل ثلاثة مفكرين مهمين على شحذ حدة هذا التعارض فقد كشف هيوم عن نواحى الغموض المختفية فى كلمة «عقل» وبذلك أثار الشك فى نفس مبدأ مذهب القانون الطبيعى. ووضع روسو الأسباب المنبثقة من العاطفة ضمن الأسباب المستمدة من العقل، واعتبر بالفعل أن الدين والأخلاق مسائل تتعلق بالمشاعر. وحاول كانت الحفاظ على استقلال كل من العلم والأخلاق بأن خصص لكل منهما مجاله، وزاده إلى أقصى درجة من حدة التباين بين السبب النظرى والعملى هذه الفلسفات الثلاث ـ التى تعتبر النتائج النموذجية لحركة الاستنارة ـ قدشيدت على المبدأ التحليلى فرق وانتصر وضد هذه الفلسفات، اقترح هيجل إقامة مبدأ تأملى أشد جرأة للأسلوب التركيبى. كان يعتقد فى إمكانية التبرير المنطقى للأخلاق والدين. ولكن فقط إذا أمكن اكتشاف منطق أحدث وأقوى للأسلوب التركيبى يسمو على المنطق التحليلى للعلم. ومن ثم فإن ما أدعت فلسفة هيجل تقديمه كان

تصوراً موسعًا للعقل، عليه أن يطابق ويتضمن ما كان تحليل هيوم وكانت قد فصله عن بعضه، وكان مركز مذهبه منطقًا جديدًا يدعى تنميط مذهب عقلى جديد وهذا ما دعاه الديالكتيك. وفى رأيه أن فضيلة الديالكتيك تكمن فى قدرته على إظهار علاقة منطقية ضرورية بين عالم الحقيقة وعالم القيمة وبناء على ذلك، هيأ أداة جديدة لا غنى عنها لفهم مشكلات المجتمع ومشكلات الأخلاق والدين. وكان عليه أن يوفر مقياسًا للقيم، عقليا بالمعنى الدقيق، وإن كان عقليا وفقًا لتعريف جديد، ليحل محل قانون الطبيعة الذى كان هيوم قد أثبت ضعفه الفلسفى وأثبتت الثورة الفرنسية وبشكل أوضح، ضعفه العملى.

ومع ذلك، فإن فلسفة هيجل فى الواقع، لم تقتصر فى تحديدها على اعتبارات شكلية أو تجريدات على مستوى عال كذلك الذى قد يوحى به البيان السابق. لقد رسمت الثورة الفرنسية خطًا عريضًا عبر تاريخ أوربا العقلى فضلا عن السياسى، وأثار عنفها وإرهابها؛ والهجوم الإمبريالى على القوميات الصغيرة الذى انتهت به، رد فعل ضدها حتى فى عقول من كانوا فى البداية مؤمنين متحمسين بحقوق الإنسان وأثارت هذه فى صفوف خصومها من أمثال بيرك، الاعتقاد بأن أعمالها المتطرفة كانت الثمرة الحقيقية لفلسفتها الثورية، وكانت النتيجة إضفاء قيمة جديدة على التقاليد القومية وعلى المعتقدات الدينية المألوفة التى سخر الثوريون منها وفضلا عن ذلك، فالحروب النابليونية حطمت النظم الدستورية فى كل بلاد القارة الأوروبية، وكانت إعادة بنائها مشكلة رئيسية لن يحلها - كما أثبتت الأحداث - مزيد من الاستناد إلى التجريدات، كحقوق الإنسان، وهى التجريدات التى ثبت أنها تحدث التفكك واطرد الإحساس بأن الثورة مدمرة وعدمية*، وصورت فلسفتها كمجهود نظرى لإعادة بناء المجتمع والطبيعة البشرية وفقًا للهوى. وكان هذا فى جوهره التقدير الذى أوصل هيجل إلى موقفه من الثورة ومن المذهب الفردى الذق قامت عليه فلسفتها السياسية. فإعادة البناء القومى بدت له ولكثيرين غيره، فى شكل إعادة تقرير استمرار الأنظمة القومية، وطرق مصادر التضامن القومى فى الماضى، وتأكيد اعتماد الفرد على تراثه من الثقافة القومية لم يكن هذا الباعث، فى حالة هيجل، رجعيًا تمامًا، برغم أنه

غالبًا ما كان كذلك فى فلسفة العصور الوسطى الرومانسية التى جاءت فى أعقاب الثورة كان بناء فى غرضه، ولكنه كان محافظًا إلى حد بعيد الغور، أو كان معاديًا للثورة إذا آثرنا هذا التعبير. كان ديالكتيك هيجل فى الحقيقة، نوعا من الرمز إلى الثورة والانتعاش كان يعترف بتدمير الأنظمة البالية على أيدى القوى الاجتماعية الحية، ولكنه مجد إعادة توطيد الاستقرار عن طريق قوى الشعب الخلاقة ولم ينسب هيجل أهمية كبيرة إلى إرادة الأفراد، لا فى الهدم ولا فى البناء؛ فالقوى الموضوعية الموجودة بالفطرة فى المجتمع نفسه، تصنع مصيرها هى.

وبناء على ذلك كان من المميزات البارزة لفلسفة هيجل السياسية أنه أضفى قيمة عالية على الدولة القومية. فالدولة بدلا من الفرد أو أى تجمع آخر من الأفراد، كانت فى تفسير هيجل للتاريخ، هى التى تشكل الوحدة الهامة، وكان الغرض من فلسفته للتاريخ أن يظهر عن طريق الديالكتيك، منجزات كل أمة، كعنصر فى حضارة متطورة على نطاق عالمى وكان يرى أن عبقرية الأمة أو روحها (Volksgeist)، التى تحدث أثرها عن طريق الأفراد ولكن دون اعتماد واسع المدى على إرادتهم ونيتهم المتعمدة، هى الخالق الحقيقى للفن والقانون والأخلاق والدين ومن ثم يكون تاريخ الحضارة تعاقبًا للثقافات القومية التى تقدم فيها كل أمة إسهامها المميز وفى حينه إلى الإنجاز البشرى كله. ففى الدولة القومية، وفى تاريخ أوربا الغربية الحديث فقط، يبلغ الباعث الفطرى للأمة على الخلق، التعبير الواعى بذاته والعاقل. وعلى ذلك فالدولة هى الموجه للتطور القومى وغايته إنها تتخطى وتتضمن كل ما تنتجه الأمة مما له أهمية من الناحيتين الأخلاقية والروحية بالنسبة إلى الحضارة. وبذلك فصل هيجل القومية عما كان لها فى العهد الثورى من المعانى التى تنطوى عليها الراديكالية ونزعه المساواة والفردية. ومن هذه الناحية صور تصويرًا صحيحًا القومية النامية لألمانيا، والقوى المحافظة فى جوهرها التى حققت توحيد ألمانيا القومى. وليس ثمة شك فى أنه كلما تتابعت سنوات القرن التاسع عشر، فقدت القومية بوجه عام تقريبًا لا فى ألمانيا وحدها بل فى كل مكان آخر، معناها الليبرالى الذى لازمها طويلا عندما كانت تبدو خصم حكم الأسرة المالكة.

وعلى ذلك كان فى فلسفة هيجل السياسية عنصران لهما أهمية أصلية، وهما الديالكتيك الذى قدمه كوسيلة قادرة على أن تسفر فى الدراسات الاجتماعية عن نتائج جديدة ولا يمكن بخلافه إثباتها، والعنصر الثانى هو نظرية فى الدولة القومية باعتبارها تجسيداً للسلطة السياسية. وكلاهما أثبت أن له أهمية من الدرجة الأولى فى الفترة التالية لهيجل. لا شك أن الاثنين كانا فى فهم هيجل مرتبطين ارتباطاً لا انفصام له؛ فتفوق الدولة القومية يكفله التعليل الديالكتى الذى ادعى هيجل أن النتائج التى استخلصها تستند إليه. والحقيقة أنه لم تكن بينهما علاقة منطقية، وحتى إذا كان الديالكتيك الأداة المنطقية القومية التى تخيلها؛ إلا أنه لم يقدم سببا مشروعاً وصحيحاً من أجله يجب اختيار الدولة، من بين كل التجمعات السياسية أو الأخلاقية الممكنة، على أنها هى التى بلغ فيها التاريخ ذروته، أو السبب الذى من أجله يجب أن تكون القوة الدافعة فى التاريخ السياسى الحديث هى التوتر بين الدول القومية. إن اهتمام هيجل بالقومية لم يكن سببه الديالكتيك وإنما كان المصالح التى جعلت من الألمان الآخرين الذين لم يشاطروه فلسفته الفنية، قوميين وبالعكس يمكن قبول الديالكتيك كمنهج، إذا رئى أن التاريخ يبلغ ذروته فى المجتمع اللاطبقى، وإذا كانت القوة الدافعة فيه هى العداء بين الطبقات الاجتماعية، على نحو ما أوحى به كارل ماركس. فإذا أعيدت صياغة الديالكتيك على أنه التفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ، أصبح الأداة العقلية للاشتراكية الماركسية، التى كانت دائماً -- باللسان على الأقل - معادية للقومية وعدو الدولة المعلن. وهكذا ارتبط فى فلسفة هيجل خطان من الفكر، فصل كل منهما عن الآخر فيما بعد، بل أصبحا فى الواقع متعارضين كانت هناك نظرية محافظة ومعادية بوجه عام لليبرالية، عن الدولة باعتبارها قوة قومية، وكان هناك الديالكتيك الذى هيأ نقطة البداية لراديكالية بروليتارية جديدة.

المنهج التاريخى

تركزت فلسفة هيجل السياسية والاجتماعية فى دراسة التاريخ وفى علاقة التاريخ بالدراسات الاجتماعية الأخرى، وكان هيجل نفسه، من بين الفلاسفة المحدثين، لا يفوقه أحد فى معرفته بتاريخ الثقافة الغربية لقد جعل من تاريخ

الدين وتاريخ الفلسفة وتاريخ القانون، موضوعات استقصاء خاصة إلى حد كبير، وذلك تحت تأثير فلسفته. وأصبحت أمثال هذه الدراسات من الأهمية فى القرن التاسع عشر بحيث صار من المعتاد القول بأن كتاب عصر التنوير كانوا فى معالجتهم هذه الموضوعات «غير تاريخيين» بالمعنى الصحيح، هذا الحكم كان فى الواقع باطلا تماما، فلقد أخرج القرن الثامن عشر جيبون وڤولتير ومونتيسكيو؛ وهم من حيث المكانة الفكرية يقفون بالتأكيد على قدم المساواة مع أى مؤرخين جاءوا من بعدهم. ومن حيث الحجم فحسب ربما أنتج التنوير من التاريخ ما يزيد على أى نوع آخر من الإنجاز العلمى؛ غير أن المقصود هو أن القرن التاسع عشر وجد فكرة جديدة للتاريخ، وطريقة جديدة لاستخدامه هذه هى الفكرة التى تذهب إلى أن التاريخ يوفر منهجًا معينًا يمكن تطبيقه فى دراسة العلوم الاجتماعية كالقانون والسياسة والاقتصاد والدين والفلسفة وكان المعتقد، حين التطبيق بهذا الشكل، أن يحل المنهج التاريخى محل مناهج التحليل والتعميم أو على الأقل يكملها. كان هذا مبالغة بالتأكيد وإن يكن من الصحيح تمامًا أن القرن التاسع عشر وسع إلى حد كبير نطاق الدراسات التاريخية، وحسن كثيرًا طرائق البحث التاريخى ومع ذلك لم يكن المنهج التاريخى أصلا كما تصورته فلسفة هيجل. وكما كان موضع القبول الواسع فى علوم القرن التاسع عشر الاجتماعى، أسلوبًا محسنا للبحث التجريبى، كان بالأخرى أسلوبًا يستمد من نظام التطور التاريخى، معايير علمية أو أخلاقية للتقييم، يمكنه بها تقرير وتحديد أهمية مراحل خاصة فى التطور. كان المنهج التاريخى يعنى فلسفة للتاريخ أو اكتشاف قانون عام، أو توجيها للنمو الحضارى، كان المأمول منه إمكان رسم خط يمكن الدفاع عنه من الناحية العلمية، بين الشعوب المتقدمة والمتأخرة، وبين الحضارات المتطورة والبدائية، وبين الأمم التقدمية والمتخلفة ومثل هذا المشروع الذى عززته فكرة التطور العضوى غير ذات الأهمية حقا، أصبح تأملا مفضلا فى فلسفة القرن التاسع عشر الاجتماعية، وتحول فى النهاية إلى أن يكون تقريبًا خادعًا بالكلية ومضرًا فى الغالب.

قررت فلسفة هيجل أولا المبادئ التى عليها يعتمد الاعتقاد فى منهج تاريخى كما هو مفهوم بهذا الشكل. لقد افترض المنهج أن فى الطبيعة نموذجًا أو قانونًا واحدًا للتطور يمكن إظهاره بواسطة ترتيب مناسب لمادة الموضوع. ويعتبر هذا صحيحًا بالنسبة للتطور الكلى للمجتمع، أو لأى من المظاهر الرئيسية للحضارة، فضلا عن أى تقسيم فرعى للتاريخ. ومن ثم ينْبغى أن يكون فى الإمكان عرض تطور مرتب للقانون وللأنظمة الاقتصادية وللفكر الفلسفى والعلمى أو للحكم. وهذا الرتيب لا يفرضه الباحث على مادة الموضوع ولكنه كامن فى الحقائق ذاتها بمجرد مشاهدتها فى منظورها الصحيح وتنحصر مهمة البصر التاريخى الخاصة فى الكشف عن هذا النموذج الذى يكون مخفيًا بالطبع فى خليط مشوش من الحقائق، ولهذا السبب ترتبط الدراسات التاريخية والنظرية فبتفهم خطة التطور التاريخى أو منهجه العام، يمكن تمييز المهم عن العرضى لم يكن الغرض، كما تصوره هيجل، التنبؤ بمجرى الأحداث بقدر ما كان تمييز التيار الرئيسى فى المجرى عن الدوامات والأمواج العكسية وبهذا يمكن التوصل إلى معيار للقيم، من الناحية التاريخية وكان المراد من مثل هذا المعيار الذى يتكشف باطراد فى تطور الدين والأخلاق والقانون ونظام الحكم، أن يملأ الفراغ المتخلف عن انهيار فلسفة القانون الطبيعى فبدلا من أوليات أخلاقية بديهية، كان على المنهج التاريخى أن يظهر مراحل التطور الأخلاقى والاجتماعى الضرورية.

وهكذا كان مطروحًا فى تأملات فلسفة القرن التاسع عشر الاجتماعية، ثلاثة تعميمات متشابهة بشكل غامض، نزعت إلى الاندماج ولكنها كانت فى الواقع متناقضة. هناك أولا فكرة التقدم البشرى العام الموروثة عن عصر التنوير وعن فكر تيرجو وكوندورسيه بوجه خاص. وهناك ثانية الفكرة الهيجلية الخاصة بنظام ضرورى من الناحية المنطقية للتطور التاريخى والتى تطبق على التتابع المطرد للثقافات القومية وأخيرًا، وبعد نشر كتاب داروين «أصل الأنواع»، هناك نظرية التطور العضوى وكانت النتيجة قدرًا غير معقول من الخلط فلا الاعتقاد فى تقدم بشرى غير محدود، ولا اعتقاد هيجل فى فلسفة للتاريخ، كان يعتمد بأى حال على قابلية الأنواع البيولوجية للتغير أو على قوانين الوراثة البيولوجية، التى

أثبت داروين أنها العوامل الهامة فى التطور العضوى. كما أن هذه العوامل البيولوجية لاتعنى على الإطلاق شيئًا خاصًا بالتطور الأخلاقى أو التقدم الاجتماعى وفضلاً عن ذلك كان تصور هيجل لقانون عن التطور الثقافى، كامن بالفطرة، يختلف اختلافًا جذريًا من حيث معانيه العملية والنظرية على السواء، عن فكرة التقدم التى كانت جزءا من إيمان الثورة الفرنسية فمن ناحيته العملية، كان المذهب التاريخى لفلسفة هيجل، وأى مذهب تاريخى بصفة عامة فى الواقع، سواء آكان هيجليا أم لا، ذا اتجاه محافظ فى العادة، يختلف تماما عن المعانى الثورية التى انطوت عليها نظرية كوندورسيه فى التقدم والاستثناء الرئيسى لهذا البيان هو ما عمد إليه ماركس من إعادة تكييف هيجل، لكى يصوغ نوعًا جديدًا من نظرية ثورية لكن، على العموم، شدد الهيجليون من غير الماركسيين، على ما يتسم به التاريخ من استمرار لا مفر منه، وعلى استحالة أن تحدث الإرادة البشرية تغيرات مفاجئة أو حاسمة فيه أما من ناحيته النظرية، فإن المظهر المميز للديالكتيك، سواء فى شكل مثالية هيجل أو مادية ماركس كان ادعاؤه بأنه نظرية منطق أكثر منه نظرية علمية تجريبية. ومن هذه الناحية كان يختلف عن كل من التطور العضوى ونظرية التقدم العام. كان كوندورسيه ومن بعده كومت، يفترضان على الأقل أن الدليل على التقدم تجريبى وأن سببه علىّ. فالتقدم ينتج مما للمعرفة المتزايدة من تأثير مستمر فى السلوك الإنسانى وكان هذا الجانب التجريبى أو المشروط من نظرية التقدم هو الذى أدى بهيجل، وبماركس بدرجة أقل، إلى اعتباره سطحيًا من الناحية الفلسفية إن هدف هيجل لم يكن أقل من مشروع فخيم لإظهار المراحل الضرورية التى يقترب بها العقل الإنسانى من «المطلق» وبعملية مضادة أراد أن يظهر نظام التطور الذى يكشف فيه «العقل المطلق» عن نفسه فى أفكار الحضارة وأنظمتها.

كان أساس هذه المغامرة التأملية اعتقاد هيجل أنه اكتشف فى الديالكتيك قانونًا للتركيب موجودًا بالفطرة فى كل من طبيعة العقل وطبيعة الأشياء وبهذا المعنى كان مثاليًا إن قوانين الفكر وقوانين الأحداث متماثلة فى نهاية الأمر، وكلاهما يتضمن نموذجًا للنمو يمكن معرفته. وكان هذا أيضًا رد هيجل على هيوم

ذلك أن «الضرورة» التى عزاها إلى التاريخ، كانت تأليفًا بين المعنى المنطقى المتضمن، والعلاقة السببية، والغرض المتوسع. فلو درس التاريخ دراسة صحيحة لوفر المبادئ من أجل نقد موضوعى، متأصل فى مجرى التطور ذاته ويميز الصحيح من الباطل، والمهم من التافه، والدائم من الزائل، وباختصار يميز ما تعود هيجل أن يدعوه «الحقيقى» من «الظاهرى» فحسب. ومثل هذه الدراسة للتاريخ تتطلب أداة خاصة،وهذا ما نلقاه الديالكتيك ذلك أن مجرى التطور تركيبى، ويتطلب فهمه أداة للتركيب وملكة عقلية أعلى من قوة التحليل وملكتا قوتى التحليل والتركيب فرق بينهما على أنهما الفهم والعقل على التوالى وهذه مصطلحات أخذها عن كانت ولكنه أضفى عليها معنى جديدًا، كان كانت قد فرق بين الاثنين، فخصص للفهم القوانين السببية التى اعتبرها «تشكل» العالم التجريبى، وخصص للعقل المبادئ «المنظمة» للعالم الأخلاقى التى تفتقر برغم سلطتها الأخلاقية، إلى الكفاية السببية أما هيجل، فإنه على العكس، تصور الديالكتيك أداة يمكن بها توحيدهما، واعتبر منطقه الخاص منطقًا للعقل فى حين نسب نقائص الدراسات الاجتماعية فى القرن الثامن عشر إلى حقيقة كونها لم تستخدم سوى منطق الفهم التحليلى. وعن طريق التحليل يقسم الفهم كليات عضوية حية، كالمجتمع مثلا، إلى أجزاء منفصلة،هى الذرات البشرية التى يتكون منها. ومن ثم يكون عاجزا عن رؤيته خلاقًا ويسير فى طريق النمو المستمر. وهذا ما اعتبره هيجل الأساس الفلسفى الذى قام عليه المذهب الفردى فى عصر الثورة، والذى اعتقد أنه ينتهى إلى سطحية الفهم التاريخى التى تغذى الوهم بأن فى إمكان الناس إعادة بناء المجتمع وفقًا لإرادتهم النزوية هم، والتى تصبح بهذا الشكل الحافز على التعصب والاضطراب. إن العقل، أى قوة التركيب هو وحده الذى يستطيع أن يرى ما تحت سطح التفصيل التاريخى، وأن يدرك القوى الحقيقية الكامنة التى تتحكم فى العملية، وبذا يستطيع أن يفهم الضرورة التى تقضى بأنه ينبغى أن تكون العملية على ماهى عليه وهذا الفهم التركيبى يشكل فى نظر هيجل، كلا من الفهم العقلى والتبرير الأخلاقى. أى إن ما «يكون» كلا الأمرين هو ما يجب وما ينبغى أن يكون هذا الدور المزدوج هو الذى يفسر ما نلقاه فى فلسفة هيجل السياسية التى غالبًا ما تجعل الحق متماثلا مع القوة.

إن تصور هيجل للمنهج التاريخي تضمن في نظره ثورة عقلية كاملة كان على فلسفته أن توضحها لم تكن النغمة التي غالبًا ما أعلن بها تلك الفلسفة، براجعة تمامًا إلى عجرفة عقلية، بل كانت بالأحرى تعكس الاقتناع بأن فكره استخدم منهجا غير متاح لغير المطلع على أوليات العلم، ولا يمكن أيضًا صوغه في صورة يرضى عنها رجل المنطق الذي لم يتعلم أن يتعالى على حدود التحليل المنطقي ويتجاوزها.

«ليس في الإمكان تحقيق تقدم في تقييم طبيعة للدولة بتعديل صفاتها المميزة إلخ... إذ يجب أن تفهم على أنها كائن حي وكذلك قد تبذل محاولة لفهم طبيعة الله بذكر صفاته المميزة[١]».

والسؤال بالطبع، هو ما إذا كان ذلك لم يتضمن حقًا رجوعًا إلى الصوفية أو السلطة المجردة حتى ولو لم يعتبر هيجل الأمر كذلك. وهل القوى الكونية التي افترض أن العقل يستطيع تبينها وراء حقائق التاريخ، والتي اعتبرها حقيقة بدرجة أكثر من الوقائع والأحداث الخاصة ـ قوى كالدولة ـ ليست في الحقيقة سوى تجريدات؟ وهل يمكن في الحقيقة أن يصاغ الديالكتيك، وهو الأداة المنطقية لفهم الكليات العضوية التي تهتم بها الدراسات الاجتماعية، صياغة منهجية دقيقة بحيث يمكن إخضاع آرائه المزعومة للفحص الانتقادي؟ وأخيرًا إن كان الرد على هذه الأسئلة بالإيجاب، هل يكون من الواضح أن فهمًا تركيبيًا للعملية التاريخية يستطيع أن يربط بين التفسير السببي والنقد الأخلاقي، وهما اللذان اعتقد كل من هيوم وكانت أنهما مختلفان اختلافًا أساسيًا؟ إن تقييم مذهب هيجل الفلسفي يتوقف على الإجابات عن هذه الأسئلة، كما يتوقف عليها أيضًا، التقدير الواجب إضفاؤه على الادعاء بأن الديالكتيك، سواء عند هيجل أو ماركس، أداة منطقية جديدة لا يمكن الاستغناء عنها لفهم الظواهر الاجتماعية وخلق علم تاريخي صحيح.

روح الأمة

مهما تكن صحة استنتاجات هيجل فإنه لا يمكن الشك في أن مصدر أفكاره كان ذا علاقة طفيفة جدًا بذلك الاستعراض من الدقة المنطقية والمصطلحات

الهائلة، الذى صب فيه فلسفته فى النهاية كانت أفكاره الرئيسية من وحى دراسات شبابه للثقافة الأوربية وبخاصة تاريخ المسيحية، ولم تختزل إلى الصيغ التى نشرها بها إلا فيما بعد(٢) لم يكن اهتمام هيجل الرئيسى فى شبابه هو السياسة بقدر ما كان الدين. فتأملاته بدأت من هيردر وليسنج، ومن فكرتهما عن أن تعاقب الديانات العالمية هو كشف متزايد عن الحقيقة الدينية، ونوع من التربية الإلهية للجنس البشرى. والفكرة التى أحكم هيجل صياغتها فيما بعد فى فلسفته للتاريخ ـ هى أن العملية تبدأ «بقوة محتملة تسعى إلى تحقيق نفسها» وهى «تبسط نفسها بالفعل إلى ما كان ممكنا دائما» هذه الفكرة كانت فى الحقيقة عنصرًا من عناصر الأرسطية، متأصلا فى الفكر الألمانى منذ ليبنتز. ومن هيردر ولسينج تعلم أيضًا آن ينظر إلى العقائد والطقوس الدينية على أنها ليست حقيقية تمامًا ولا خرافية تمامًا، ولكنها الأشكال الظاهرية التى ترتديها بصورة رمزية حقيقة روحانية. إنها فى آن واحد ضرورية لزمانها، ومع ذلك فهى ذات قيمة عابرة فقط وفى هذا المنوال من النقد والتقييم، لا يصعب رؤية بذور الديالكتيك كان هيجل أيضًا ـ شأنه شأن أقدر معاصريه فى ألمانيا ـ قد تأثر إلى حد بعيد الغور ببعث بعيد المدى للدراسات اليونانية ففى وقت مبكر، كون الرأى بأن المدينة الغربية هى نتاج لقوتين عظيمتين: فكر اليونان الحر، والفراسة الأخلاقية والدينية الأشد عمقا التى اعتقد أن المسيحية تنطوى عليها. من الناحية الفكرية كان مضطرًا إلى تقدير اللاهوت المسيحى على أنه متدهور إذا ما قورن بفلسفة أفلاطون وأرسطو، إلا أنه كان مقتنعًا أيضًا بأن المسيحية جلبت إلى الثقافة الغربية تجربة عميقة كانت الفلسفة اليونانية تفتقر إليها. وإذ راح هيجل يفكر مليًا فى هذه المشكلة، توصل ـ وربما يرجع بعض السبب إلى تأثير تفسير مونتيسكو لقانون الطبيعة ـ إلى أن فلسفة أثينا ودينها كانا جزءًا لا ينفصل من أسلوب الحياة كله فى الدولة المدينة، وأن ما اتصفت به المسيحية من تصوف وتشاؤم وملل من الحياة الدنيا، كان مرتبطًا مع فقد الحرية المدنية، ومع مهمة خلق الوعى بفكرة جديدة هى فكرة إنسانية تشمل العالم أجمع.

وبهذه الطريقة عمل تأمل هيجل الدينى المبكر على أن تتركز فى ذهنه أفكار ووجهة نظر تضمنها فكر حركة التنوير وخاصة حركة التنوير الألمانية، وهى أن كل عناصر ثقافة ما تشكل وحدة، فيها يؤثر الدين والفلسفة والفن والمبادئ الأخلاقية بعضها فى بعض، وأن هذه الفروع المتعددة من الثقافة تعبر كلها عن «الروح» ـ الهبة العقلية الباطنية ـ للشعب الذى يخلقها، وأن تاريخ شعب ماهو العملية التى يحقق فيها ويكشف عن إسهامه الفريد فى كل الحضارة البشرية وقد توصل هيجل ـ عندما تعمق أكثر فى التأمل فى هذه الأفكار ـ الاعتقاد بأنه استطاع أن يكتشف فى هذه العملية نمطًا مثلثًا: عصر من تلقائية «طبيعية» سعيدة وفتية ولكن غير واعية إلى حد بعيد؛ وعصر من إحباط مؤلم ووعى ذاتى فيه الروح «تنطوى على نفسها» وتفقد قدرتها التلقائية على الخلق؛ وعصر فيه «تعود إلى نفسها» على مستوى أعلى وتتجسد فيها التبصرات المكتسبة من الإحباط، فى عهد جديد يوحد بين الحرية وبين السلطة وضبط النفس وهذه المراحل وقد ترددت فى أكثر من سياق، بررها هيجل بمراحل الديالكتيك الثلاث: الموضوع، والنقيض، والتركيب والعملية بأكملها هى ما دعاها «الفكر» وكانت فلسفته للتاريخ محاولة على نطاق واسع لتدعيم هذه الفكرة من واقع تاريخ الحضارة الغربية فالمدينة الإغريقية فى عصرها الخلاق تمثل المرحلة الأولى، وسقراط والمسيحية يمثلان الثانية، وعصر البروتستانتية والشعوب الجرمانية ابتداء بحركة الإصلاح تمثل المرحل الثالثة، والعقل القومى هو مظهر للعقل العالمى فى مرحلة معينة من تطوره التاريخى.

«على كل روح قومية معينة، أن تعامل على أنها فرد واحد فقط فى عملية التاريخ العالمى»(٣).

وتقدر قيمته وفقًا لإسهامه فى تقدم البشرية؛ إذ أن كل الشعوب لا تحسب ضمن «التاريخ العام لروح الشعوب» (Welthistorische Volksgeister) كان هذا، بوجه عام، تأملا ألمانيا مألوفا من قبل. فقد قال هيردر قبل هيجل بسنوات: إن ألمانيا كان لها دائمًا وينبغى أن يكون لها دائمًا «روح قومية ثابتة» وقال شلير ماخر، المعاصر لهيجل، : إن الله «يعين لكل أمة مهمتها المحددة على الأرض». لم يكن

هذا الاعتقاد فى القوة الكاشفة للتاريخ فكرة قديمة مضى أوانها، وخاصة عند هيجل بل الأحرى أنها كانت بحثًا مضنيًا عن دعوة قومية كان هيجل، بل الأحرى أنها كانت بحثًا مضنيًا عن دعوة قومية كان هيجل ينشد فى الدين الشائع، شيئًا أقل من الناحية النظرية من دين العقل الذى اعتنقه عصر التنوير، وشيئًا أقل حماقة من الأرثوذكسية الكنسية. وكان فكره فى كل فروع الدراسة الاجتماعية يستهدى بالاعتقاد بأن الأفكار والأنظمة يجب أن تفهم على أنها أجزاء من ثقافة كلية، وأن تاريخها دليل على قيمتها الحالية وعلى دورها المستقبل فى تطور ثقافة عالمية وفى هذا الصدد يقول شيلر حكمته المأثورة: «التاريخ العام هو الحكم الأخير» Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

وتوضح كتابات هيجل المبكرة فى السياسة، وعلى الأخص فى السياسة الألمانية، غرضًا وتصورًا متشابهين. لقد تصور الإحباط الذى تستشعره الروح والذى اعتبره مفتاح قيام المسيحية، أنه أيضًا و «بعد إجراء التعديلات الضرورية» علامة العصر الخاص به، ومفتاح التغييرات الاجتماعية والروحية الضرورية» علامة العصر الخاص به، ومفتاح التغييرات الاجتماعية والروحية التى كان يأمل وقوعها، أو ربما تنبأ بها لألمانيا. فبين روح ألمانيا والحالة الواقعية للسياسة الألمانية وجد تناقضًا كاملا فسره بأنه فى آن واحد سبب التشاؤم والعبث، وأنه الأساس الذى يقوم عليه أمل ونشاط جديدان فكتب يقول فى سنة ١٧٩٨، حينما كان قطعا لا يزال تحت تأثير حماسة متقدة بالثورة الفرنسية:

«إن الإذعان الصامت للأشياء كما هى، واليأس، والتحميل الصبور لمصير ضخم ملزم قد تحول إلى أمل، وإلى توقع، وإلى إرادة من أجل شىء مختلف. وإن تخيل زمن أفضل وأكثر عدالة، قد انغرس مفعما بالحيوية فى أعماق نفوس الناس، وإن رغبة وتشوقا نحو أكثر صفاء وأكثر حرية، قد حرك كل قلب وأبعده عن حالة الأمور القائمة... يمكنك إذا شئت، أن تسمى ذلك نوبة من الحمى، ولكنها ستنتهى إما بالموت وإما بالتخلص من سبب المرض[٤]».

لم يكن هيجل بالتأكيد ثوريًا فى أى وقت من الأوقات ـ إنه اعتقد بحماسة فى العدالة الضرورية للأنظمة التى تجسدت فيها الحياة القومية نفسها ـ ومع ذلك

فإن كتابته السياسية كانت نبوءة ودعوة فى آن واحد ولكنها كانت دعوة إلى الإرادة الجماعية للأمة بدلا من أن تكون دعوة لأعضائها كى يساعدوا أنفسهم.

«كم يكونون مخدوعين هؤلاء الذين يستطيعون تصور أن الأنظمة والدساتير والقوانين، يمكن أن تستمر بعد أن لم تعد متلائمة مع أخلاق الجنس البشرى وحاجاته وأغراضه، وبعد أن خبا ما فيها من معان؛ إن الأشكال التى لم يعد فيها الفهم والإحساس متأصلا، لا تستطيع أن تستبقى قوة الإلزام لأية أمة».

فمثل هذه الأنظمة يجب أن تتغير أو أن تخلى السبيل إلى تجسيدات جديدة للتطلع القومى وكان السؤال يدور حول الشكل الذى يجب أن تتخذه هذه التجسيدات الجديدة.

لقد وسعت هذه الفكرة وعولجت بتفصيل، مع إشارة خاصة إلى الوضع القائم فى ألمانيا، فى مقال كتبه هيجل فى سنة ١٨٠٢ عن «دستور ألمانيا»، استهله بالتأكيد اللافت للأنظار «لم تعد ألمانيا دولة»، وأيد هيجل هذا القول بتحليل قدير للغاية لانهيار الإمبراطورية بعد صلح وستفاليا* وجادل بأن ألمانيا أصبحت مجرد مجموعة تسودها الفوضى من وحدات مستقلة بالفعل. إنها اسم له دلالات على عظمة ماضية، ولكنها كنظام لا تعتبر متطابقة تمامًا مع حقائق السياسة الأوربية إنها على وجه الخصوص، يجب أن توازن مع الحكومات القومية الموحدة التى أنتجتها الملكية الحديثة فى فرنسا وإنجلترا وإسبانيا، والتى أخفقت فى تطورها فى إيطاليا وألمانيا ومع ذلك، كان واضحًا أن التحليل التاريخى وسيلة لا غاية، وكان غرض هيجل هو طرح السؤال: كيف يمكن أن تصبح ألمانيا دولة حقيقية؟

دولة ألمانية

وجد هيجل سبب ضعف الإمبراطورية بدقة تماما، فى المصالح الخاصة والنزعة الإقليمية اللتين اعتبرهما عيبا قوميا فى الخلق الألمانى. إن الألمان أمة من الناحية الثقافية، ولكنهم لم يتعلموا أبدًا إخضاع الجزء للكل وهو ما يعتبر ضروريًا لأية حكومة قومية فليس للإمبراطورية شىء من السلطة سوى ما تمنحه

الأجزاء لها، وليس للدستور القائم من غرض فى الواقع إلا الإبقاء على ضعف الدولة والمدن الحرة والأمراء المستقلون والطبقات الاجتماعية والنقابات المهنية والطوائف المهنية، هذه كلها تسير على هواها، مستحوذة على حقوق الدولة ومسببة الشلل لأعمالها ـ بمظهر جذاب من حق قانونى مستمد من القانون الإقطاعى العتيق الذى يسوس الإمبراطورية فشعار ألمانيا، كما قال هيجل فى تهكم مرير، هو «فلتكن العدالة، ولتسقط ألمانيا»، ذلك أن هناك خلطًا كاملا بين القانون الخاص والدستورى، وأن الامتيازات التشريعية والقضائية والكنسية والعسكرية تباع وتشترى مثل الملكية الخاصة فى هذا التحليل لحالة ألمانيا فى بداية القرن، يمكن رؤية مظهرين مميزين لنظرية هيجل السياسة الأخيرة فهو أولا، جعل النزعة الألمانية إلى مراعاة المصالح الخاصة تماثل حبا «للحرية» يتسم بالفوضى، ويتصور خطأ أن الحرية هى انتفاء للنظام والسلطة وفرق بين ذلك وبين «الحرية الحقيقية» التى لا توجد إلا داخل حدود دولة قومية. وعلى ذلك فإن الأمة تجد الحرية فى مهرب من الفوضى الإقطاعية وفى خلق حكومة وطنية. لم تكن للحرية كما فهمها هيجل علاقة بالفردية فى الفكر السياسى الإنجليزى والفرنسى، بل كانت بالأحرى صفة تعكسها على الفرد القدرة القومية على تقرير المصير. وثانيًا افترض هيجل اختلافًا بين القانون الخاص والقانون العام أو الدستورى، كان غريبًا تمامًا على الفكر السياسى الإنجليزى وهذا يطابق تباين الدولة عن المجتمع المدنى وهو التباين الذى أصبح خاصية تميز نظريته السياسية النهائية.

وبعد أن شخص هيجل ضعف ألمانيا، عرف الدولة بأنها جماعة تحمى ملكيتها بصورة جماعية؛ أى إن قدراتها الضرورية الوحيدة هى مؤسسة مدنية وعسكرية تكفى لإدراك هذه الغاية[٦]. وبمعنى آخر تكون الدولة هى القدرة من حيث الواقع، أى إنها بالتأكيد التعبير عن الوحدة الوطنية، وتطلع وطنى إلى الحكم الذاتى، ولكنها فى أساسها القدرة على تنفيذ الإرادة الوطنية فى الداخل والخارج فوجود دولة يتمشى مع أى نقص فى التجانس الذى لا يحول بشكل فعال دون قيام حكم موحد أما الشكل الدقيق للحكم فاعتبره هيجل مسألة غير ذات بال، بخلاف

حقيقة كونه اعتقد أن الملكية لا يمكن الاستغناء عنها. وجادل بأن وجود دولة لا يعنى ضمنا مساواة فى الحقوق المدنية أو تجانسًا فى القانون فى جميع أرجاء الإقليم القومى فقد توجد طبقات ذات امتيازات واختلافات واسعة فى العرف والثقافة واللغة والدين. والحقيقة أنه وصم الحكومة ذات الطابع المركزى فى فرنسا الجمهورية «بالتحذلق»، وهى الحكومة التى حاولت عمل كل شىء وهبطت بشعبها إلى مستوى المواطنة العادية. وعلى غرار بودان اعتبر هيجل قيام ملكية وطنية دستورية الشرط الأساسى الوحيد لوجود الدولة وفى رأيه أن تجربة فرنسا وإسبانيا وإنجلترا أثبتت أن القضاء على النظام الإقطاعى وقيام دولة قومية، كان لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق الملكية وأن هذه العملية فى حد ذاتها تشكل «الحرية».

«من العصر الذى تطورت فيه هذه البلاد فأصبحت دولا، تبدأ قوتها وثروتها والحالة الحرة التى يعيش فيها مواطنوها فى ظل القانون»(٧).

لا تحتاج دقة رأى هيجل التاريخية إلى مناقشة. وفى نفس الوقت كان واضحًا أنه يصف فيه علاجًا لألمانيا كان يعتبره أى إنجليزى أو فرنسى متأخرًا من الناحية السياسية. والواضح أيضًا أن تعبيرًا مثل «الحالة الحرة التى يعيش فيها مواطنوها» لم تكن أبدًا لتعنى فى نظر هيجل شيئًا شبيها بمعنى العبارة الفرنسية «حقوق الإنسان والمواطن».

واعتقادًا من هيجل بدور الملكية التاريخى علق أمله فى سنة ١٨٠٢ فى توحيد ألمانيا وتجديدها على ظهور زعيم عسكرى عظيم، وإن اعتبر من الجوهرى أن يتقبل مثل هذا الزعيم طواعية قيودًا دستورية، وأن يتبنى الوحدة الوطنية الألمانية باعتبارها قضية أخلاقية. من المؤكد أنه لم يعتقد أن ألمانيا قد توحد أبدًا عن طريق الرضا العام، أو بانتشار العاطفة الوطنية السلمى فقد قال بمرارة إن الغنغرينة لا تعالج بماء معطر، فالدولة لا تظهر بأسها ولا ترتفع إلى ذرى إمكانياتها الكامنة إلا فى الحرب بدلا من السلم وكان ميكيافيللى وريشيليو، فى نظر هيجل، الشخصيتين البطوليتين فى السياسة الحديثة. فقد دعا كتاب «الأمير» بأنه «التصور العظيم والصحيح لعبقرية سياسية حقيقية مقرونة بأسمى

وأنبل غرض[٨]، ذلك أن قواعد «الأخلاقية الشخصية» لا تحد من أعمال الدول: فليس للدولة من واجب أسمى من أن تحافظ على نفسها وتقويها. أما أعداء ريشيليو ـ وهم النبلاء الفرنسيون والهيجونوت ـ فإنهم لم ينهاروا أمام ريشيليو شخصيًا، بل أمام مبدأ الوحدة الوطنية الفرنسية الذى كان يمثله. وأضاف هيجل حكمة مأثورة تميز إلى درجة عالية فلسفته للتاريخ: «تنحصر العبقرية السياسية فى أن تجعل من مبدأ ما صورة منك»[٩].

كان هيجل فى سنة ١٨٠٢ راسخ الاقتناع بأن تجديد ألمانيا يتطلب عصرًا من الدم والحديد، ولكن آماله فى ذلك الوقت، كانت تتركز فى النمسا بدلا من بروسيا وكان التحول فى الولاء، والذى طرأ عليه فيما بعد تحولا غاليًا جدًا ما حدث فى صفوف ألمان الجنوب بعد الحروب النابليونية.

لقد بدا جديرًا بالاهتمام أن نشير بإسهاب نوعا ما إلى هذا المقال المبكر عن «دستور ألمانيا». وذلك لسببين فأولا كتبه هيجل فى سنة ١٨٠٢ كخبير فى الشئون العامة، وجاء خاليًا تمامًا من ذلك الحشد المذهل من التجريدات الديالكتية التى جعلت فلسفته السياسية فيما بعد بمثل هذه الصعوبة ومع ذلك، كانت أفكاره الرئيسية موجودة من قبل بدون تلك الأداة المنطقية لقد جرى الإيحاء بشكل معقول فى الظاهر، بأن طموحه فى سنة ١٨٠٢ لم يكن أقل من أن يصبح ميكيافيللى ألمانيا. فوقتئذ كانت صفات فكره الأكثر لفتًا للنظر، تفهمًا راسخًا للحقائق التاريخية ونوعًا من واقعية سياسية صلبة، ناظرت الدولة بصراحة مع السلطة، وقدرت نجاحها فى ضوء قدرتها على تنفيذ سياسة توسع وطنى فى الداخل والخارج كان يتصور الدولة وقتئذ، كتجسيد روحى لإرادة الأمة ومصيرها، «المجال الحقيقى للحرية التى كان على فكرة العقل أن تجسد نفسها فيه» وبهذا الشكل تعلو وتتميز عن ترتيبات المجتمع المدنى الاقتصادية، وعن قواعد الأخلاق الشخصية التى تحكم تصرفات مواطنيه ويكون تحقيق الإمكانيات الروحانية للأمة بمثابة إسهام على درجة متناهية من القيمة، فى قضية تقدم الحضارة، ومرحلة من مراحل التحقيق المطرد للروح العالمية، ومصدر الجلال والقيمة التى تضفى على المصالح الشخصية لمواطنيها كان قد جعل «حرية» الفرد متطابقة مع

إخلاصه الاختيارى لمهمة تحقيق الذات القومية وكانت الحكومة الملكية مصورة فى ذلك الحين على أنها الشكل الأسمى من الحكم الدستورى، والإنجاز الوحيد للسياسة العصرية الذى فيه يكون تركيب الحرية مع السلطة فى شكله المثالى. واعتقد هيجل أن الأشكال البالية للمصالح الذاتية الإقطاعية يمكن الارتفاع بها إلى وظائف من حياة قومية حتى ذلك الحين كان يوافق على نتائج الثورة الفرنسية ويتقبلها، ولكنه خرج تماما على ما انطوت عليه النظرية الثورية من الفردية، التى فسرها كما فعل الكثيرون من الألمان من بعده، بأنها تمجيد خادع للأنانية والنزوة فى الفرد، ولحكم الأغنياء فى المجتمع ولم تكن إشارته وقتئذ للتاريخ كمصدر للتنوير الأخلاقى والسياسى، احتكامًا بسيطًا إلى التجربة، بل يحكمها الاعتقاد بأن تطور الأفكار والأنظمة يكشف عن ضرورة سببية وأخلاقية فى آن واحد.

وثانيا، أظهر «دستور ألمانيا» بوضوح، أن فكرة هيجل عن الديالكتيك كان يحكمها غرض أخلاقى أكثر منه علمى. ففى الصفحات الافتتاحية أوضح أن الغرض من المقال هو أن ينمى فهم الأشياء كما هى عليه، وأن يظهر أن التاريخ السياسى لا يعتبر تحكميًا، بل ضروريًا إن شقاء الإنسان إحباط ينشأ من التناقض بين ماهو كائن وبين ما يميل إلى الاعتقاد بأنه ما ينبغى أن يكون. وهذا يحدث لأنه يتخيل أن الأحداث مجرد تفاصيل غير مترابطة وليست «نظامًا تحكمه روح» ويأتى علاجه مع التوفيق، أى مع الإدراك بأن ماهو كائن يجب أن يكون، والوعى بأن ما يجب وجوده ينبغى وجوده أيضًا. واضح أن هذا هو المبدأ الذى لخصه هيجل فيما بعد فى قوله المأثور: «الحقيقى هو العقلى» ومع ذلك، فما من قارئ متنبه لكل من مقاله المبكر أو كتاب «فلسفة الحقوق» يستطيع تخيل أن هيجل قصد أن يعلم الناس السكينة السياسية أو مجرد رد الفعل السياسى. إن ما «يجب وجوده» ليس هو «الوضع الراهن» (Status quo) ولكنه تحويل ألمانيا إلى دولة عصرية قومية «فالوجوب» حتمية معنوية وليس شيئًا محتومًا أولا يمكن تجنبه أو مرغوبًا فيه فحسب من الناحية المادية، ولكنه قضية معنوية تستطيع كسب ولاء الناس وإخلاصم ورفع غاياتهم الشخصية الزهيدة بجعلها متطابقة مع مصير الحضارة نفسها. هذا المزيج من الضرورة المعنوية والمادية والمنطقية كان نفس جوهر الديالكتيك.

إن «فلسفة الحق»[١٠] كتاب لا يمكن تلخيصه بصورة مجدية. وهذا صحيح جزئيًا بسبب ما يتسم به جهازه المنطقى من إتقان سيئ، ولكنه صحيح بصفة خاصة لأنه يعتبر من أية وجهة نظر تجريبية سيئ الترتيب بصورة أساسية؛ ولم يكن ذلك راجعًا إلى خلط أو إهمال من جانب هيجل، بل كان راجعًا تمامًا إلى الجهاز نفسه فمادة الموضوع لم ترتب وفقًا لأى قانون من قوانين الوصف التجريبى، ولكن حسب «فكرتها» ويعنى بها هيجل أهميتها فى ضوء الديالكتيك ونشأ تكوين الكتاب مباشرة من التناقض بين الفهم والعقل. فالجزءان الأولان اللذان يبحثان فى الحق المجرد والأخلاقية الذاتية يعرضان نظرية الحق أو القانون باعتبارها مؤدية إلى نقائض محتومة من وجهة نظر الفهم. وللجزء الأول بصفة خاصة، علاقة جوهرية بحقوق الملكية والشخصية والتعاقد كما تعالج هذه كلها فى نظرية القانون الطبيعى ولكن بما أن الفهم يهزم نفسه فإن هذا الجزء، لابد أن يسفر عن تناقضات لا يستطيع الفهم أن يحلها، ومن ثم يجب أن يؤدى بطريقة ديالكتية إلى الجزء الثالث، عن الحرية أو الإرادة الموضوعية، والذى فيه يفض العقل التناقضات وكان هذا الجزء الثالث، وخاصة القسمين الفرعيين الأخيرين منه عن المجتمع المدنى والدولة، هو الذى تضمن النتائج الهامة التى استخلصها هيجل ولكن التنسيق أربك الموضوع بصورة لارجاء فيها. فأحيانًا كانت تفصل موضوعات تنتمى إلى بعضها، على نحو ما يحدث عندما تناقش الملكية والتعاقد منفصلين عن النظام الاقتصادى، ويناقش الزواج مستقلا عن الأسرة، وتناقش الجريمة منفصلة عن تطبيق القانون وأحيانًا كان يجمع بين موضوعات كالطلاق والوراثة بشكل غير مناسب. هذا التشويه لمادة الموضوع لصالح ترتيب منطقى تمليه فكرة التطور الديالكتى مال إلى طمس فكرة من أنفع الفكر فائدة، المتضمنة فى فلسفة هيجل، وهى أن الأنظمة الاقتصادية والسياسية والقانونية والأخلاقية مترابطة فى الواقع من الناحية الاجتماعية وفى الوقت نفسه يجب التسليم بأن ترتيب كتاب «فلسفة الحق» يمثل تمثيلا دقيقًا واحدًا من أهم استنتاجات هيجل السياسية؛ وهو أن الدولة تعتبر من الناحية الأخلاقية أرفع منزلة من المجتمع المدنى.

ونظرًا لأن أى عرض لفلسفة هيجل السياسية لا يمكن أن يتبع الترتيب أو المنوال الذى تطورت فيه أفكاره فى كتابه «فلسفة الحق». يكون من الأفضل الانطلاق تمامًا وعرض حججه واستنتاجاته فى أبسط أسلوب ممكن. إن أى فهم نقدى وتقدير لفلسفته يدور حول نقطتين: الأولى أنه يستلزم اتخاذ قرار بشأن الادعاء بأن الديالكتيك منهج جديد يكشف عن ارتباطات وعلاقات فى المجتمع والتاريخ لا يمكن أن نراها بمنهج آخر ومثل هذا القرار هام، إذ من المؤكد أن كارل ماركس استخدم الديالكتيك فى معاينة الميتافيزيقية المفترضة، وأدخل عليه تغييرات كبيرة ولكن دون إجراء أى تغيير هام فى النظر إليه كمنهج منطقى وبهذا أصبح جزءًا متأصلا من الاشتراكية والشيوعية الماركسية، وأساس ما ادعته الماركسية دائمًا من تفوق علمى. والنقطة الثانية أن فلسفة هيجل السياسية كانت العرض المأثور للقومية فى شكل كان قد طرح جانبا ما تنطوى عليه حقوق الإنسان من فردية ومن نزعة دولية ولقد أضفت على مفهوم الدولة معنى خاصًا ظل يميز النظرية السياسية الألمانية خلال القرن التاسع عشر.

ولما كان الغرض من الديالكتيك توفير أداة منطقية قادرة على الكشف عن «ضرورة» التاريخ فإن معنى الديالكتيك يتوقف على المعنى المعقد الذى أضفاه هيجل على الضرورة التاريخية. لقد بدأ تفكيره فى هذا الموضوع من الاعتقاد الذى اكتسبه فى باكورة حياته، بأن تاريخ شعب ما يسجل نمو عقلية قومية منفردة تعبر عن نفسها فى مظاهر ثقافته كافة. وعلى نقيض هذه الفكرة عن التاريخ أقام هيجل فكرة أخرى مألوفة عند حركة التنوير، وهى أن الفلسفات والأديان والأنظمة «اختراعات» واعية من أجل أغراض عملية. وكان يعتقد أن هذا الوهم نشأ لأن التاريخ كان يعتبر شيئًا ملحقًا فحسب بفن رجل الدولة، وأنه ـ أى الوهم ـ نسب إلى رجال الدولة والمشرعين قدرة على تنظيم حياة المجتمع ونموه، أكثر بكثير مما لهم فى الواقع. هذا الوهم اعتمد على العقيدة التى تذهب إلى أن الطبيعة البشرية موجودة فى كل مكان وواحدة دائمًا، وأن قائمة بسيطة نسبيًا مما دعاه هيوم «الميول» سوف تفسر كل مسلك إنسانى، ومن ثم يمكن توجيه السلوك فى أى اتجاه مرغوب فيه وذلك عن طريق المعالجة الماهرة للدوافع. كانت

هذه فى الواقع مبادئ أعلنها صراحة أصحاب مذهب المنفعة أمثال هلفيشيوس ثم من بعده جيريمى بنتام. كانت على ما اعتقد هيجل، سطحية من الناحية التاريخية لأنها أغفلت ترابط الأنظمة، والباعث الذى يجعل المجتمعات والأنظمة تسير وراء ميولها الكائنة فيها بالفطرة وأن الأفراد وأغراضهم الواعية فى الواقع، لا يعتد بها إلا قليلا جدا فى النتيجة الكلية. فليس الفرد فى الأغلب إلا متغيراً عرضيًا من متغيرات الثقافة التى خلقته، وبقدر ما يكون اختلافه تميل فرديته إلى أن تكون نزوية أكثر منها مهمة. وفضلا عن ذلك ينبغى ألا يعتد كثيرًا بالأفراد، ذلك أنه على العموم «يدخل الأفراد فى نطاق فئة الوسائل»، فرغباتهم ورضاهم يضحى بها بحق فى سبيل تحقيق الأغراض الأوسع نطاقًا التى تتوخاها الشعوب. وعلى ذلك فإن اعتقاد هيجل فى ضرورة التاريخ وحد بين عنصرين هامين فى فلسفته، ففى المقام الأول كان واقعيا من الناحية المنطقية لقد اعتقد أن الحقائق والأسباب الفعالة فى التاريخ، قوى لا شخصية وعامة وليس أشخاصًا فرديين أو أحداثًا فردية. والأخيرة فى الأغلب تجسيدات جزئية وناقصة لقوى اجتماعية. وثانيًا افترض علم الأخلاق عند هيجل أن قيمة الشخص تتوقف على العمل الذى يقوم به والدور الذى يلعبه فى الدراما الاجتماعية.

وقد عبر هيجل عن هذه الدعاوى بقوله: إن تاريخ الحضارة هو بمثابة التكشف أو التحقيق والتجسيد المطرد للروح العالمية فى الوقت المناسب ويرجع بعض الدوافع على فلسفته إلى شعور دينى من التبعية ومن قيمة الإخلاص الأخلاقية، لقضية أعظم من الشخص نفسه. ويرجع بعض آخر من الدوافع أيضًا إلى روح دعابة ساخرة من غرور الرغبات الإنسانية، وهى روح جعلته يبتهج إذ يرى الشخص الذى يؤمن بكفاية العقل يخدعه دهاء الروح العالمية. فالتاريخ، هو من وجهة نظر الممثلين من بنى الإنسان، اتحاد بين السخرية والمأساة، وهو من وجهة نظر «الكلى» تقدم دائرى أو حلزونى.

«فى الإمكان أن يطلق على هذا، دهاء العقل - إنه يقيم الانفعالات للعمل من أجله ذاته، فى حين أن الذى يطور وجوده عن طريق مثل هذا الدفع، يؤدى الجزاء ويتحمل الخسارة... إن

الواقعة المفردة تكون فى الأغلب ذات قيمة طفيفة للغاية إذا ما قورنت بالعامة؛ فالأفراد يضحى بهم ثم يتخلى عنهم[11]».

إن للتاريخ حلوله الخاصة لمشاكله هو، التى لا يفهمها حتى أعقل الناس إلا بدرجة قليلة والعظماء لا يصنعونه ولا يوجهونه، بل إنهم فى الغالب يفهمون القليل، ويتعاونون مع قوى أضخم بكثير من إرادتهم وفهمهم الخاص وكانت الملاحظة التى أبداها هيجل عن ريشيليو، والتى سلف ذكرها، ذات طابع مميز؛ إن العبقرى السياسى لا يعتبر كذلك بفضل قدرته وإنما لأنه يربط نفسه «بمبدأ» أى بالقوة أو الاتجاه السائد فى ذلك الوقت. فالعظماء أدوات للقوى الاجتماعية اللاشخصية التى تكمن تحت سطح التاريخ، وهم ينحنون أمام المنطق الفطرى للأحداث. ومن ثم تلعب العلوم والفلسفة أيضًا دورًا محدودًا فيه كان من رأى هيجل أن الفهم الواضح لأى نظام اجتماعى لا يتحقق إلا عندما يكون هذا النظام فى طريقه إلى الزوال؛ فأفلاطون وأرسطو خلقا فلسفة «دولة المدينة» فى القرن الرابع، عندما كانت القوة الخلاقة العفوية فى عصر بيركليس، تعتبر شيئًا ينتمى إلى الماضى. «إن بومة مينرفا لا تبدأ طيرانها إلا عند الغسق» والتاريخ شأنه شأن إله الرواقيين، يقود الرجل العاقل ويجر الأحمق.

ومع ذلك، لم يعتبر هيجل التاريخ غامضًا أو غير معقول فى حقيقته. فيه لا يكمن اللامعقول، وإنما يكمن شكل من العقل أعلى من شكل الفهم التحليلى «الحقيقى هو العقلى، والعقلى هو الحقيقى» ومع ذلك يحتاج التغلغل فى تشويشه الظاهر، وتفهم العملية لا على اعتبار أنها أجزاء غير مترابطة بل نمو عضوى، إلى جهاز منطقى مختلف، وهذا ما أريد بالديالكتيك أن يوفره. كان من الناحية التجريدية أداة مبسطة أكثر من اللازم لكشف متاهة بمثل هذا القدر من التعقيد. ولقد تبنى هيجل فى الحقيقة فكرة قديمة وغامضة قدم وغموض نظرات الإغريق الأولى عن الطبيعة، وهذه الفكرة هى أن العمليات التاريخية تسير عن طريق النقائض فعندما يصل كل اتجاه إلى نهايته الكاملة يولد اتجاهًا مضادًا يهدمه. ولقد كانت هذه الفكرة تستخدم دائمًا فى الدفاع عن الدستور المختلط: فالديمقراطية غير المقيدة تتحول إلى إباحية؛ والحكم الملكى غير المقيد ينحط

إلى استبداد وعمم هيجل الحجة إن التعارض والتناقض خاصيات عامة للطبيعة؛ وهذا قانون للكون والفكر على حد سواء ففى كل مكان تتحول القوى إلى نقائضها. ولكن بما آن نظريات الدستور المختلط افترضت أن توازن النقائض يمكن جعله مفتاحًا للاستقرار والاستمرار، فإن هيجل ارتأى العالم توازنًا مطردًا إلى غير ما نهاية فالقوى المضادة توفر ديناميكية التاريخ، ولكن التوازن لا يمكن أبدًا أن يكون دائمًا؛ إنه فقط يعطى استمرارًا وتوجيهًا للتغير وبناء على ذلك لا يكون التعارض، وفقًا لاعتقاده، مطلقًا أبدًا ولا يكون هدم أحد الأوضاع فى موقف جدلى كاملا أبدًا فكلا الجانبين يعتبران جزئيًا على حق وجزئيًا على خطأ. وعندما يوازن بين ماهو حق وما هو خطأ، يبرز وضع ثالث يوحد الحقيقة المتضمنة فى كليهما وهذا ما اعتقد هيجل أنه التبصر الأساسى الذى ضمنه أفلاطون فى محاورته، وبالتالى فإنه اختار كلمة لأفلاطون، وهى الديالكتيك كتسمية للعملية.

هذا المبدأ عن تعارض بين القوى، تتحرك فى توازن منتظم، وتظهر فى نمط من تطور منطقى مطرد، بدا لهيجل أنه عام بدرجة تكفى لوضع صيغة لكل الطبيعة وكل التاريخ. ولعله طبقه بشكل أكثر قبولا على تاريخ الفلسفة. إنه يفسر على ما تراءى له، الفشل الظاهر الذى يصيب جميع الأنظمة، فى حين أنه يحسب المعنى المتزايد والحقيقة النامية للكل. كل فلسفة تدرك جزءًا من الحقيقة، وما من فلسفة تدرك الحقيقة كلها وكل فلسفة تكمل الأخرى، وتكون المشكلة الأزلية هى إعادة صياغة الأسئلة بطريقة تتضمن التناقضات الظاهرة بين الأنظمة المتعارضة. فالمشكلات لا تحل أبدًا بأى معنى مطلق؛ ولكن يجرى دائمًا حلها بمعنى نسبى وتبدأ المناقشة مرة أخرى حول نقطة جديدة تأخذ فى الاعتبار كل ما سبق. ومن ثم فتاريخ الفلسفة على حد قول هيجل، «هو» فلسفة بالمعنى الحرفى؛ إنه الحقيقة المطلقة التى تبرز إن جاز التعبير، فى الوقت المناسب، وتسير قدما نحو ذروة لا تستطيع أبدًا، برغم ذلك، أن تبلغها إنه يشبه اللولب الذى يرتفع كلما أخذ فى الدوران ولقد دعا القوة الدافعة تناقضا، وبذلك أضفى على اصطلاح منطقى قديم معنى لم يكن له أبدًا فى المنطق الصورى. فالتناقض

فى منطق هيجل يعنى التعارض المثمر بين الأنظمة الذى يشكل نقداً موضوعياً لكل منها ويؤدى باستمرار إلى نظام أكثر شمولا وأكثر تماسكا ومع ذلك، لم يكن الديالكتيك كما تصور هيجل، قابلا للتطبيق على تطور الفلسفة وحدها كان وسيلة قابلة للتطبيق فى كل مادة موضوع، تكون فيه مدركات التغيير والتطور المطرد وثيقة الصلة به. ويعتبر فى مثل هذه الموضوعات أساسياً لا غنى عنه؛ لأن الفهم التحليلى لا ينتج أثره إلا مع ضم الأجزاء المنفصلة بطريقة آلية، ولا يستطيع إدراك الضرورة المتأصلة فى العملية ومن ثم، كان الديالكتيك منهجا قابلا للتطبيق «بالدرجة الأولى»، على الدراسات الاجتماعية والمجتمع نفسه وجميع أجزاء بنيانه الرئيسية ـ قانونه وأخلاقياته ودينه والأنظمة التى تتضمنها ـ تتقدم تحت تأثير الضغط المستمر للقوى الداخلية وإعادة تعديلها المستمر بواسطة الفكر وهذا هو السبب فى وجود منهج تاريخى حقيقى إذ بفهم Der Gang der sache selbst «العزم» الداخلى للأحداث، يدرك الإنسان أن هناك خطوة منطقية تالية أو مصيراً واضحاً متأصلا فى الأحوال السائدة.

وعندما ينظر إلى الديالكتيك على أنه مفتاح نظرية فى التغيير الاجتماعى فإنه يوحى بتفسيرين يمكن بسهولة أن يوضع أحدهما مقابل عمل الآخر فكل عمل من أعمال «الفكر»، يتضمن من وجهة نظر الديالكتيك اتجاهين فمن ناحية يكون سلبيا؛ أى إن كل موجب أو موضوع ينطوى ضمنا على تناقضات يجب أن تصبح ظاهرة، وإذ يحدث هذا فلابد أن تهدم الموجب الأصلى ومن الناحية الأخرى يكون أيضاً إيجابياً أو بناء؛ أى هو إعادة صياغة على مستوى أعلى تتسامى فيه التناقضات وتتحد فى تركيب جديد ونظراً لأن هيجل اعتبر كل التطور الاجتماعى بمثابة تطور «للفكر»، فإن هذه الخاصية المزدوجة للديالكتيك تميز أيضاً التغييرات التقدمية التى تحدث فى الأنظمة الاجتماعية فكل تغيير يكون مستمراً ومتقطعاً فى آن واحد. فيسير بالماضى قدماً وينفصل عنه أيضاً لكى يخلق شيئاً جديداً وبمنطق مماثل يمكن أن يضفى على تطبيق عملى للديالكتيك على التاريخ الاجتماعى، أى من التركيبين المتعارضين فقد يوضح التأكيد على الاستمرار أو «التدريجية» ـ استحالة الخروج الجذرى والاختيارى

على المعايير والأساليب المستقرة منذ أمد طويل. أو قد يكون على الانقطاع والنفى ـ الضرورة التى تقضى بأن التغيير يجب أن يكون مخربًا ومدمرًا للمعايير والأساليب المسلم بها. وأى من التأكيدين يتخذه مفكر، إنما يتوقف على الاتجاه الكلى الذى يسير فيه تفكيره، بل ربما يتوقف حتى على مزاجه، بقدر ما يتوقف على المنطق. كان هيجل على العموم، والهيجليون المحافظون بصفة عامة، يميلون إلى تأكيد الاستمرار. وكان يتجه إلى أن يرى الثورات تحدث فى الماضى. ومال كارل ماركس إلى أن يراها تحدث فى المستقبل، ولكن تأرجح النظرية الاشتراكية المستمر فى الماركسية أيضا بين الثورية والتنقيحية، كان يعكس ازدواج الديالكتيك. وعلى العموم فإنه يوحى بأن التاريخ الاجتماعى ككل، ينبغى أن يفسر على أنه تعاقب فترات تطور، تتخللها فترات من الثورة فالشدائد والضغوط الكامنة بالفطرة فى أى موقف مستقر، تتراكم إلى أن تصل إلى نقطة الانهيار التى عندها يتعرض النظام بأكمله لتغيير عنيف فى مظهره.

نقد الديالكتيك

عند تكوين حكم انتقادى على ديالكتيك هيجل يلزم أن نتذكر أنه لم يعرض باعتباره مجرد وصف للاتجاهات المتعارضة التى يتم فى الواقع التوفيق بينها وتكييفها فى التاريخ الاجتماعى، ولكنه عرض كقانون للمنطق فهيجل لم يعتزم ما هو أقل من تنقيح كامل لذلك الموضوع. أو كما عبر بنفسه عنه، خلق منطق للعقل يكمل منطق الفهم أو يحل محله لقد أعلن الديالكتيك أنه ينقح «قوانين الفكر» وخاصة قانون التناقض المنطقى كما كان مفهوما فى المنطق فى أى زمن بعد أرسطو وإذ تقرر هذا بطريقة مجردة، فإنه يعنى أن المنطق ينبغى أن يبنى على المبدأ الذى يذهب إلى أن نفس القضية الواحدة يمكن أن تكون حقيقية وباطلة فى آن واحد. وليس من المستطاع حقًا أن يقال: إن عالما فى المنطق بعد هيجل قد أخذ هذا الاقتراح بجدية تامة[١٢] ولكن منفعة مثل هذا المنطق، إذا كان قد أنشئ، لابد وأن يتوقف على وجود منهج بحث محدد لاستخدامه، وإلا ظل قبوله أو رفضه ذاتيًا وكقاعدة عامة، كان المؤرخون وعلماء الاجتماع الآخرون يعزفون على نحو له ما يبرره، عن مواجهة الفرض القائل إن موضوعاتهم تتطلب منطقًا يختلف

اختلافًا جذريًا عن ذلك الذى تستخدمه علوم أخرى ففى الفلسفة حيث ساد مثل هذا الفرض أحيانًا، فإنه اتخذه فى العادة اللامعقولية السافرة، أى التأكيد بأن فهم طبيعة الكائن الحى والنمو العضوى المستمر يحتاج إلى ملكة خلاف العقل («الوجدان» كما يعرفه برجسون مثلا) ولكن هذه الفكرة التى استغلت فى الاشتراكية الوطنية الألمانية هى فى الواقع قبول لمذهب الذاتيين، وتعنى حقًا أن المعايير العقلية أو العلمية لا يمكن أن تطبق على المشكلات الاجتماعية. إن الخاصية المميزة لفلسفة هيجل، والشكل الذى أعادت الماركسية صوغها فيه، هى ادعاؤها بأنها معقولة بصورة صادقة، فى حين أعلنت فى الوقت نفسه أنها تحل محل نظرية القضايا. المنطقية التى بها استطاع المنطق وحده أن يضفى معنى دقيقًا على القضايا. فادعاؤها أنها علمية يتوقف فى المرجع الأخير، على إمكانية إجراء هذا المشروع، وهى إمكانية مشكوك فيها جدًا.

عند تفحص استخدام هيجل الفعلى للديالكتيك، فإن أوضح خصيصة له هى الغموض المتناهى - ولا نقول الإبهام - فى استخدامه للمصطلحات، والعموم المتناهى الذى نسبه إلى كلمات سمعتها السيئة أنه يصعب تعريفها. إن مثلين لهما أهمية أساسية بالنسبة إلى فلسفته، يصلحان لتوضيح هذا الميل: استعماله للكلمتين «فكر» و «تناقض». فتبعًا لهيجل يحدث أى تغيير اجتماعى تقدمى - فى الدين، الفلسفة، الاقتصاد، القانون، أو فى السياسة - نتيجة لتقدم فى «الفكر» هذا الاستعمال لم يكن عرضيًا، ولكن تتطلبه كل من ميتافيزيقيته وديالكتيكه فقد اعتمدت مثاليته على تطابق العملية فى الذهن مع العملية فى الطبيعة، واعتمد الديالكتيك على إمكانية تطبيق ما اعتبره قانونًا للفكر مع كل الموضوعات التى تكون العملية خاصيتها المميزة الأساسية فجميع التغيير يقع تحت تأثير ما يدفع الفكر إلى إزالة «تناقضات» متأصلة، وسعيا وراء مستوى أعلى من الترابط أو الاتساق المنطقى. ولكن لو أعطيت هذه الكلمات أى معنى دقيق لكانت النظرية ببساطة غير صحيحة. وحتى فى العلم أو الفلسفة ولا نقول شيئًا عن المنتجات الاجتماعية ذات الصبغة العقلية الأقل، فإن الكشوف الجديدة وظهور وجهات نظر جديدة لا يمكن أن تفسر بشكل مقبول ظاهريًا على أنها راجعة دائمًا إلى

تناقضات ذاتية فى مجموعات من الأفكار سابقة عليها، ففى كل فروع التطور الاجتماعى، بما فى ذلك الفلسفة، يكون صحيحًا، كما قال القاضى هولمز عن القانون، أن التجربة أهم من المنطق كان لتصميم هيجل على جعل الفكر شاملا وكليًا، أثر مزدوج فى الكتابات الهيجلية فى التاريخ: فإما أن حقائق عنيدة صبت قسرًا فى قوالب كان قد تقرر من قبل أنها منطقية، وما أن كلمات مثل الاتساق والاتفاق أعطيت معنى على درجة من الغموض بحيث لم تعد لها فائدة. وكذلك لم يكن لكلمة «تناقض»، كما استعملها هيجل، معنى دقيق أيا كان، ولكنها كانت تشير إلى أى شكل غامض من التعارض أو التناقض. فأحيانًا كانت تعنى مجرد قوى مادية تتحرك فى اتجاهات مختلفة، أو تعنى أسبابًا تتجه نحو نتائج متضادة مثل الحياة أو الموت وأحيانًا كان التعارض يشير إلى الجزاء المعنوى، مثل قوله إن العبقرية «تنفى» الجريمة، وإن الشر يناقض نفسه، كان الديالكتيك فى استعماله الفعلى، استغلالاً إلى حد كبير، لنواحى إبهام فى المصطلحات، ولم يكن منهجًا بأى معنى صحيح لقد أدى فى أيدى هيجل، إلى استنتاجات كان قد وصل إليها بدونه، ولم يسهم الديالكتيك بشىء من البرهنة عليها.

إن ما يدعى للديالكتيك من فضل خاص كان قدرته على إظهار وتوضيح «الضرورة» التى نسبها هيجل إلى التطور التاريخى ومع ذلك، بقيت كلمة «ضرورة» مبهمة على نحو ما أثبت هيوم أنها كذلك. إنها بالطبع قد تشير فحسب إلى العلاقة بين العلة والمعلول فى التاريخ وحسب ذلك المعنى يمكن اعتبار جميع الأحداث ضرورية على السواء، غير أن هذا لم يكن بالتأكيد ما قصده هيجل عندما قال «الحقيقى هو العقلى» لأنه كان يفرق دائمًا بين الحقيقى، وذلك الذى يوجد فحسب[١٢] . فالحقيقى هو اللب الباطنى الدائم للمعنى فى التاريخ الذى بالمقارنة معه تكون أحداث معينة عرضية أو عابرة أو ظاهرة ومن ثم كان الديالكتيك فى جوهره عملية انتقائية. كان وسيلة لتمييز ما يكون عرضيًا وغير ذى شأن نسبيًا كما يكون هامًا وفعالا فى المد الطويل فما هو كائن يكون دائمًا مؤقتًا وبدرجة كبيرة عرضيًا، أى مجرد المظهر السطحى لقوى متغلغلة فى الأعماق هى وحدها حقيقية ولكن مرة أخرى كان أساس هذا التمييز بين المهم

والعرضى غامضًا قد يشير إلى الحقيقة الواضحة عن أن لبعض الأحداث وزنًا أكبر من غيرها من حيث إحداث نتيجة تاريخية أو قد يصل إلى حد الادعاء بأن نتيجة ما تتحقق لأنها هامة، أى أن قيمتها تعمل كسبب فعال وقد صهر هيجل بصورة تنسيقية هذين المعنيين بأن جعل الحق والقوة متطابقين ويمكن تبرير هذا من الناحية الميتافيزيقية، لأنه نسب إلى الطبيعة دستورًا مثاليًا يضفى بشكل محتم أعظم قوة على الحق، ولكن كان معناه فى الواقع أنه اعتبر القوة معيارًا للحق. وهكذا كانت الضرورة التى رآها فى التاريخ إلزامًا ماديًا ومعنويًا فى آن واحد عندما قال: إن ألمانيا «يجب» أن تصبح دولة، كان يعنى أنه ينبغى لها أن تفعل ذلك، وأن أعلى مصالح كل من الحضارة وحياتها القومية هى، تتطلب مثل هذه النتيجة، وأن هناك أيضًا قوى سببية تدفعها فى ذلك الاتجاه ومن ثم يربط الديالكتيك فى آن واحد، بين حكم معنوى وقانون سببى للتطور التاريخى يجب أن تصبح ألمانيا دولة لا لأن الألمانيين يرغبون فى ذلك، ولا لأنها سوف تفعل ذلك برغم مما يرغبون فيه. إن كلمة «يجب» تعبر فى آن واحد عن إرادة وحقيقة - إرادة تكون أكثر من هوى لأن تطور ألمانيا إلى دولة متفق مع الاتجاه العام للتطور السياسى، وحقيقة هى أكثر من حادث عرضى لأنها تجمل ماله قيمة من الناحية الموضوعية فى ذلك التطور كان الادعاء المميز للديالكتيك هو أنه يوحد بين الذكاء والإردة كان يفيد، على حد قول «جوسيا رويس»، «منطقا للانفعال» فى أى تأليف بين العلم والشعر.

كان فهم الديالكتيك كعلم أخلاق أسهل بكثير فى الحقيقة منه كمنطق. فبدون أن يكون وعظيا بشكل سافر، كان شكلا بارعًا وفعالا من النداء الأخلاقى وكان معنى «التوفيق» الأخلاقى الذى ارتآه هيجل فى الأساس الذى يقوم عليه كل التصرف البشرى الفعال، سلبيًا وفاعلا فى آن واحد: إنه استسلام وتعاون على حد سواء يستطيع شفاء الشعور الذى لا يطاق بالعبث والعجز، وهو الشعور الذى يقع الوعى الذاتى المنعزل فريسة تمامًا له، لأنه ليس إحساسًا فحسب ولكنه مطابقة حقيقية مع قوة أعلى، لم يكن هيجل على قدر من عدم التوازن كما كان فى شجبه العاطفة والإحساس الطيب المجرد، وهو ما سماه فى تهكم لاذع

«رياءالمقاصد الحميدة» التى اعتقد أنها إما ضعيفة وإما متعصبة، وفى كلتا الحالتين غير ذات جدوى ولم ينكر شيئا قدر إنكاره قدرة الإرادة الطيبة غير المنظورة، على إنجاز أى شىء فى عالم الفاعلية فيه هى المعيار النهائى للحق والصواب ليست العاطفة هى التى تصنع الألم، ولكنها الإرادة القومية فى القوة، تترجم نفسها إلى أنظمة وثقافة قومية والتسليم بالمهمة الوطنية كسبب أخلاقى، وبالواجبات المفروضة من مركز الفرد فيها، هو الذى يطلق جهود الفرد الخلاقة ويرفعه إلى مستوى شخصية أخلاقية تعمل بحرية فشعور الفرد بالواجب، والذى تصور لوثر وكانت أنه نابع من علاقته بالله، أصبح فى نظر هيجل، ثابتا فى وظيفته كعضو فى أمته وأن الأمة نفسها نالت عبيرًا من القداسة باعتبارها مظهرًا للجوهر الإلهى. ومهما يكن هذا فعالا كنداء معنوى وأخلاقى فإنه لا يطرح جانبا حجة كانت Kant الأساسية، فى أن الالتزام الأخلاقى والسبب مختلفان من الناحية المنطقية.

لكن شكل الديالكتيك، أضفى خصائصه هو على تفسيره للواجب كان المفروض أن المصالح والقيم المتنوعة التى يمثلها الموضوع والنقيض، تقف بعضها إلى بعض، فى علاقة من تناقض صريح؛ أى علاقة كفاح ومعارضة يجب أن يطور كل منها إلى نتائجه النهائية قبل إمكان إعلاء التناقضات فى التركيب. فالتوفيق والتسوية يحدثان قطعا ويبرزان مع تطور الفكر - ولكن باعتبارهما مسائل بصيرة ومجهودًا محسوسًا من جانب المشاركين من البشر، فإنهما يميلان إلى أن يصورا كعلامات ضعف وهوى عاطفى، وهو نوع من الخيانة العظمى ضد جلال الكائن المطلق؛ وكانت النتيجة هى تمثيل المجتمع كموكب من القوى المتعارضة التى تحدث نتيجة محتمة، بدلا من تمثيله كمجموعة من علاقات بشرية يمكن تسويتها وتنسيقها وبناء على دعاوى الديالكتيك أيضا، تصبح الصلة نفسها صعبة بصفة خاصة، لأن أى دعوى لا تكون أبدًا صحيحة تمامًا أو كاذبة تمامًا. إنها تعنى دائمًا شيئًا أكثر أو أقل مما يبدو أنها تعنيه، ذلك أن ما للديالكتيك من ادعاء خاص هو أنه يوحد بين النسبية وفلسفة المطلق. فكل مرحلة تحمل بين طياتها، مؤقتا، كل ثقل «المطلق» وقوته، حتى ولو كانت فى النهاية مآلها الزوال إنها، إذا جاز التعبير،

مطلقة فى أثناء بقائها، وواجبها أن تعبر عن نفسها تعبيرًا كاملا وإن كانت هزيمتها النهائية فى تقدم «الروح العالمية» مؤكدة ومن ثم، كان الديالكتيك يتضمن معنى موقف أخلاقى يكون فى آن واحد جامدا تمامًا ومرنًا تمامًا، ولم يوفر أى معيار لصحة أيهما إلا نجاح النتيجة وكان هذا هو السبب فى أن نقاد هيجل، منهم نيتشه مثلا، لم يروا فى الديالكتيك سوى انتهازية هى من الناحية العملية عبارة «كل سلسلة الإنجازات الناجحة».

كان ديالكتيك هيجل فى الحقيقة، مزيجا عجيبا من الفراهة والواقعية التاريخية، والدعوة الأخلاقية، والتمجيد الرومانسى، والصوفية الدينية كان من حيث غرضه عقليا وامتدادًا للمنهج المنطقى، ولكن الغرض تحدى الصياغة الدقيقة ومن الناحية العملية استغل تناقضات غامضة من الحديث الشائع، مثل الحقيقى والظاهر، الأساسى والعرضى، الدائم والعابر، وهى تناقضات لم يستطع أن يحدد لها معنى دقيقًا، ولم يوفر لها معايير واضحة. إن أحكام هيجل التاريخية وتقييماته الأخلاقى، التى افترض أن الديالكتيك يضفى عليها الموضوعية، كانت فى الواقع مشروطة بالزمان والمكان والشخصية، بقدر ما كان للفلاسفة الآخرين الذين لم تتوافر لهم مثل هذه الأداة المتقنة فتوحيد أغراض بمثل هذا التباين، مع عوامل بمثل هذا القدر من عدم إمكانية تعريفها أو إثباتها بطريق التجربة، هذا التوحيد فى منهج وإضفاء الدقة العلمية على هذا المنهج، كان فى الواقع مستحيلا إن ما حققه الديالكتيك كان إضفاء جو خادع من اليقين المنطقى على أحكام تاريخية، يمكن، إن صحت، أن تؤسس فقط على برهان تجريبى، وعلى أحكام أخلاقية، تعتمد إن كانت سليمة، على تبصرات أخلاقية متاحة لكل إنسان. وإذا حاول أن يربط بين الاثنين مال إلى الغموض أكثر منه إلى توضيح معنى كليهما.

المذهب الفردى ونظرية الدولة

لم تعتمد أهمية كتاب «فلسفة الحق» على بنيان حجته الصورى، وإنما على إشارته إلى حقائق سياسية، وهى إشارة جعلتها الصورية أحيانا زائفة تقريبا لقد تناول موضوعين على جانب أساسى من الأهمية، هما العلاقة بين الإنسان الفرد

والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية التى فى كنفها يعيش حياته الخاصة، والعلاقة بين هذه الأنظمة والدولة التى اعتبرها هيجل من بين الأنظمة فريدة فى نوعها. وسيتناول الجزء الباقى من هذا الفصل نظرياته فى هاتين العلاقتين ومع ذلك، فقبل أن نتناول هذه النظريات ينبغى أن يكون واضحا أن وجهة نظر هيجل، برغم تعارضها مع وجهة نظر الفكر الفرنسى والإنجليزى، كان لها مبررات جوهرية تكمن خلفها، وأن إدخالها فى النظرية السياسية كان فى الوقت المناسب وهاما. كان كتاب «فلسفة الحق» فى الواقع، تتخلله نفس خصائص الفكر التى ميزت كتابات هيجل السياسية المبكرة، وهى إدراك ثابت للفلسفة السياسية وتفهم واقعى للتاريخ السياسى أجل، وقد يوصف غرضه إلى حد ما بأنه محاولة لاختيار النظرية السياسية. بواسطة التاريخ الدستورى فالفلسفة موضع البحث كانت دون شك عقيدة الحقوق الفردية التى لا يمكن التنازل عنها، ومعنى هذه العقيدة وفقا لما أوحت به الثورة الفرنسية، أن هيجل وفقًا لتقديره للثورة، قدم وجهة نظر كانت ألمانية نموذجية وعكست تجربة الألمان السياسية وإذا جاز التعبير كانت فلسفة الحقوق الطبيعية قد فصلت لتلائم تجربة الفرنسيين والإنجليز السياسية، وكان نبذ هيجل للحقوق الطبيعية، ونظريته فى الدولة، مفصلة لتلائم تجربة ألمانيا السياسية كان نقد هيجل بمعنى أوسع، تحليلا فلسفيا متطرفا للفردية ولصلاحيتها كنظرية للمجتمع ومن ثم أفاد كنقطة بداية من أجل إعادة فحص كل مجال المشكلات السيكولوجية والأخلاقية المتضمنة فى فلسفة اجتماعية وفى هذا الصدد ربما كانت فلسفه هيجل أكثر أهمية خارج ألمانيا منها فى داخلها، وذلك بالتحديد لأنها ألقت الأضواء على اعتبارات كانت الفردية قد أهملتها.

كان هناك، وظل كذلك، القليل فى السياسة الألمانية، الذى يمكن أن يجعل لفكرة الحقوق الفردية سيطرة على وعى الألمان السياسى، بمثل ما كان لها على عقول الفرنسيين والإنجليز كانت فلسفة الحقوق الطبيعية بوصفها نظرية، معروفة بالطبع لدى الألمان، ولكنها ظلت بالنسبة لهم إلى حد ما، خفية وأكاديمية على نحو ما كانت عليه الليبرالية الألمانية فى سنة ١٨٤٨. كانت النظرية قد صيغت فى فرنسا وإنجلترا كدفاع عن حق أقلية فى التسامح الدينى ضد أغلبية

تستطيع أن تستخدم ضدها سلطة حكومة كانت الآن ذات طابع مركزى نسبيا ووطنى إلى حد بعيد، وكانت ألمانيا البلد الوحيد الذى يمكن جعل الخلافات الدينية فيه تتمشى بصورة معقولة مع الحدود السياسية. فلقد صارت الحقوق الطبيعية فى فرنسا وإنجلترا دفاع ثورة وطنية ضد الحكم الملكى، ولكن لم تكن فى ألمانيا ثورة فلم يكن الألمان يشعرون على الإطلاق بأن الدفاع عن الرأى الشخصى وعن حرية التصرف الشخصية ضد الدولة هو بمثابة مصلحة حيوية للأمة نفسها. وفى النهاية صارت الحقوق الفردية فى إنجلترا دعامة فلسفية مناسبة من أجل التوسع التجارى والصناعى وفق سياسة «الحرية الاقتصادية» ومن جهة أخرى، لم تكن ألمانيا فى أيام هيجل ومن بعده، قد حققت وحدة الشعور القومى مثلما كانت موجودة منذ أمد طويل فى فرنسا وإنجلترا كانت عقليتها مليئة بالإقليمى والعداوات ضد أقلياتها المندمجة بشكل ناقص. وكانت اقتصادياتها متخلفة بالمقارنة مع اقتصاديات إنجلترا وفرنسا الوطنية، وكانت حكوماتها فى أيام هيجل قد أثبتت عجزها السياسى والعسكرى أمام ضراوة هجوم نابليون. وعندما مات هيجل كان لا يزال أمام ألمانيا جيل كامل، قبل أن تحقق وحدة ألمانية تنسجم مع قوميتها الثقافية وكان هيجل على حق تمامًا فى توقعه أن هذا لن يحدث وفقًا للخطوط التى سبق أن سارت وفقًا لها الليبرالية الفرنسية أو الإنجليزية سوف تكون حكومتها نظاما فيدراليا ناشئا عن فرض دولة قوية على الوحدات المحلية؛ وسوف تكون وزارتها مسئولة أمام الملك بدلا من أن تكون مسئولة أمام برلمان وطنى، ولن يحدث تجديد وتوسيع اقتصادها وفقا لسياسة «الحرية الاقتصادية». ولكن فى ظل توجيه سياسى قوى. إن عبير القداسة الذى نثرته فلسفة هيجل حول كلمة «دولة»، والذى قد يبدو فى نظر الإنجليزى عاطفية خالصة، عبر للألمان عن تطلعات سياسية حقيقية ودافعة.

قد يفسر اختلاف وجهات النظر بين نظرية هيجل فى الدولة من جهة، ومذهب الفردية الفرنسى والإنجليزى من جهة أخرى، على أنه اختلاف بين طريقتين فى تقدير ما أنجزته الثورة الفرنسية من الناحية السياسية، ولقد فسره هيجل بالتأكيد، بهذا الشكل. ولكن هذا الاختلاف فى تفسير الثورة اعتمد على

تقديرات مختلفة للعوامل الهامة على الدوام فى التطور الكلى للحكم الدستورى فقد كانت الثورة من وجهة نظر ليبرالية انتصارًا لحقوق الإنسان على سلطات الملكية الفرنسية غير المسئولة أو الديكتاتورية وكانت إنجازاتها الدائمة حرية فردية، وحكومة برضا المحكومين، وقيودًا دستورية لحماية حريات الرعايا المدنية، ومسئولية موظفى الدولة أمام مجموعة الناخبين على نطاق الوطن كله. ومن وجهة نظر هيجل كان بعض هذه المنجزات المفترضة عرضيًا، والبعض الآخر أوهامًا مزعجة واعتقد أن الإنجاز البناء للثورة ربما كان تحقيق دولة قومية، واستمرارًا مباشرًا لعملية التطور التى بدأت حينما وطدت الملكية سيطرتها على طبقة النبلاء والمدن والولايات ومؤسسات العصور الوسطى الإقطاعية الأخرى. فالثورة قد أزالت فقط بقايا النظام الإقطاعى الذى كان قدعفا عليه الزمن، ولكنه لم يهدم فعلا بظهور الملكية، وكان مذهبها اليعقوبى ضلالا. وكما جاء فى مقال «دستور ألمانيا» واصل هيجل تفسيره للفرق بين الإقطاع والدولة الحديثة على ضوء التباين بين القانون العام والخاص فتصور النظام الإقطاعى نظامًا نموذجيًا تعالج فيه الوظائف العامة على أنها وظائف شخصية عاطلة تباع وتشترى كما لو كانت ملكية شخصية. وعلى العكس تخرج الدولة إلى عالم الوجود عندما تنشأ هناك سلطة عامة حقيقية، معترف بها كنوع أرفع منزلة من المجتمع المدنى الذى يتضمن مصالح شخصية، وقادرة أيضا على توجيه الأمة فى تحقيق مهمتها التاريخية. فعملية التطور هى أساسا عملية إضفاء الصفة القومية على الحكم الملكى ومن ثم، تكون ذروة التطور السياسى ظهور الدولة وتقبل مواطنيها لها على أنها مستوى من التطور السياسى أعلى من المجتمع المدنى. ومن الناحية الأخلاقية، فسر هيجل ذلك أيضا على أنه ثمرة مستوى أعلى من تحقيق الذات الشخصى، أى شكل من المجتمع يرتقى فيه الإنسان العادى إلى مرتبة عالية جديدة من الحرية، ويكون فيه تركيب جديد لمصالحه باعتباره إنسانًا ومواطنا فالدولة القومية، باعتبارها انبثاقا جديدًا للروح العالمية، هى فى الواقع مقدسة ولقد أجاد المؤرخ رانك التعبير عن فكر هيجل، عندما قال إن الدولة «شخصيات

فردية شبيهة بعضها ببعض ولكنها أساسا مستقلة بعضها عن بعض... كائنات روحية، أى كائنات أصلية خلقتها الروح البشرية ـ أو أفكار الله إن جاز القول».

ومن الناحية الأخرى، أدان هيجل الثورة إذ ظن أنها بقدر ما سعت وراء مثلها العليا فى الحرية والمساواة ، خلدت فى الواقع أغلوطة الإقطاع القديمة فى شكل جديد لقد هبطت بالفروق الوظيفية بين الناس فى قدراتهم الاجتماعية، إلى مساواة عامة ومساواة سياسية مجردة، جعلت علاقتهم بالدولة مجرد مسألة مصلحة شخصية وردت مؤسسات كل من المجتمع والدولة إلى أجهزة لمذهب المنفعة لإشباع حاجات خاصة وإرضاء ميول شخصية كانت، كالعواطف الفردية، نزوية صرفة فمن أجل تحقيق منزلة أخلاقية صحيحة يجب أولا امتصاص وتحويل هذه الدوافع فى مؤسسات المجتمع المدنى ثم، على مستوى أعلى، فى مؤسسات الدولة ومن ثم كانت فلسفة الثورة زائفة بصفة أساسية من وجهتين. فقد فشلت فى الاعتراف بأن شخصية المواطن كائن اجتماعى يتطلب، كشرط لأهميته الأخلاقية، دورًا يلعبه فى حياة المجتمع المدنى، وفشلت فى الاعتراف بأن مؤسسات المجتمع المدنى أجهزة للأمة يجب أن تكون متضمنة فى سلطة عامة متوافقة فى المنزلة مع أهمية الأمة الأخلاقية فليس فى الإمكان أن يقال عن المجتمع ولا عن الدولة إنهما يتوقفان فقط على الرضا الفردى؛ إن جذورهما متغلغلة جدًا فى الكيان الكلى للحاجات والإشباعات، الذى يشكل تحقيق الذات الشخصى وأعلى الحاجات البشرية منزلة، الحاجة إلى المشاركة فى أن يكون الإنسان أداة لأسباب وأغراض أوسع مدى من مطالب وإشباعات خاصة وكانت الغلطة الأساسية فى سياستها محاولتها أن تبنى دساتير وهمية وإجراءات سياسية على دعاوى المذهب الفردى.

فى الحقيقة تكمن أهمية هذا الهجوم على المذهب الفردى والثورة فى أنه لا يعبر فحسب عن تجربة ألمانيا السياسية، بل ويعبر أيضا عن تغييرات عميقة كانت آخذة فى الظهور فى مناخ الفكر السياسى والعقلى فى كل أوربا؛ وهذا هو الذى أعطى الفلسفة الألمانية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر مركزًا قياديا لم تكن قد أحرزته من قبل. فنظرية القانون الطبيعى التى سادت الفكر السياسى

طوال الفترة السابقة على الفكر الحديث، أصبحت مهجورة فى فترة قصيرة تثير العجب إن معقوليتها كبناء عقلى، اعتمدت على أنظمة عظيمة للمذهب العقل الفلسفى المتأصل منذ القرن السابع عشر، وهى أنظمة فقدت سلطتها فى التاسع عشر. وكان إضفاء روسو المثالية الراديكالية على المواطن فى فرنسا، وإضفاء بيرك المثالية المحافظة على التقاليد فى إنجلترا، قد أوحيا سلفا بخطوط الفكر التى جعلتها فلسفة هيجل نمطية فالفرد العاقل تماماً الذى يسعى وراء غايات قررتها ميول كامنة فى شخصيته، هذا الفرد كان فكرة تستطيع بالجهد الصمود أمام التفحص التاريخى أو السيكولوجى. كما أن العقيدة التى تذهب إلى أن حقوقه السياسية والمدنية غير قابلة للانتهاك ولا للتغيير، كانت تتلاءم جداً مع قومية أضفت باستمرار قيمة أعلى على أغراضه الخاصة المتجمعة، ومع علم أخلاق أصبح باستمرار أكثر وعيا بالتعارض بين القيم الفردية والاجتماعية. وهكذا فإن طبيعة الشخص الفرد وعلاقته بمجتمعه ـ التشابك السيكولوجى والأخلاقى لحاجة الفرد مع غرض اجتماعى ـ والتى بدت مسألة يمكن تسويتها بقليل من تعليمات بديهية، أصبحت مشكلته هى المشكلة الرئيسية قطعا التى واجهت العلوم الاجتماعية والأخلاقيات الاجتماعية. وأهمية نظرية هيجل السياسية تشتمل إلى حد كبير على حقيقة كونها أقامت هذه المشكلة وبهذا العمل بلورت النزعات الليبرالية المضادة للقومية المتطورة، وفرضت مراجعة متطرفة لفردية الليبرالية السياسية السائدة. وعلى هذا فإن فلسفة هيجل السياسية، كما سبق قوله، عالجت موضوعين أساسيين: أولهما نظريته الأخلاقية فى الحرية وعلاقتها بالسلطة، التى تطابقت تقريبا مع نقده للفردية والثانى نظريته فى الدولة، تكوينها الدستورى وعلاقتها بمؤسسات المجتمع المدنى.

الحرية والسلطة

كان نقد هيجل للفردية موجها ضد فكرتين مختلفتين ففى المقام الأول، طابق الفردية بالإقليمية ونزعة المصالح الخاصة، مما أعاق ألمانيا عن تحقيق صفة الدولة القومية الحديثة، ونسب هذه السمة القومية إلى حد بعيد، إلى تأثير لوثر الذى سبق أن جعل الحرية المسيحية نوعاً من استقلال صوفى للروح عن كل

الأوضاع الدنيوية وفى المقام الثانى، طابق هيجل الفردية مع يعقوبية الثورة الفرنسية وعنفها وتعصبها وإرهابها وإلحادها. ونسب هذا الطراز فى الفردية إلى المذهب العقلى الفلسفى وقد وجد أن المظهر الخادع المشترك لكلا النوعين، هو فى فصل الكائن البشرى عن مركزه فى مجتمع منظم واعتماده على هذا المجتمع الذى له فيه دور يلعبه وواجبات يؤديها، ومكانة تنتمى إلى مثل هذا المركز فلو نظر إلى الفرد فى حد ذاته، لكان مجرد شخص تحركه الأهواء، وحيوانًا محكومًا بغريزة بهيمية، كما قال روسو، دون أية قاعدة للسلوك أعلى منزلة من مشاعره وشهواته وميوله الخاصة، وبدون أية قاعدة فكر أعلى منزلة من أوهامه الذاتية فلأجل فهم الفرد لابد أن ينظر إليه على أنه عضو فى مجتمع ولكن فى العالم الحديث، لابد أن ينظر إليه أيضا على أنه عضو فى الدولة، ذلك لأن الدولة القومية، بالإضافة إلى المسيحية البروتستانتية، هى الإنجاز الفريد من نوعه للمدنية الحديثة التى تعلمت كيف تربط أعلى سلطة بأعلى درجة وشكل من الحرية لمواطنيها.

«جوهر الدولة الحديثة هو أن الكل يرتبط بحرية أعضائها الكاملة وبالرفاهية الشخصية»(١٤).

وذلك لأنه بخلاف اهتمام هيجل بالثقافة الألمانية، لم يكن ثمة سبب قوى جدًا يدعوه إلى اعتبار هذا الشكل الأعلى للدولة ليس بروتستانتنيا فحسب بل «جرمانيا» أيضا.

إن الفردية فى كلا شكليها الصوفى والعقلانى، تفترض فحسب أن الفرد روح أو كائن عاقل، بغض النظر عن الظروف التاريخية التى أنتجته، أو الأحوال الاجتماعية والاقتصادية التى بدونها لا يمكن لطبيعته الدينية والأخلاقية والعقلية، أن تدعم نفسها إنها تزيف كلا من طبيعة الفرد وطبيعة المجتمع فهى تزيف الأولى لأن روحانية الفرد وعقلانيته من خلق الحياة الاجتماعية. لقد سلم هيجل بها ككائنات ميتافيزيقية، ولكن ليس بالطريقة التى كان علم اللاهوت أو المذهب العقلى قد تصورها؛ إنها لحظات ومظاهر للروح العالمية التى خلفتها فى تطورها الذاتى. ولكن الفردية تزيف طبيعة المؤسسات الاجتماعية لأنها تعتبرها

عرضية وغير مبالية بالتنمية الأخلاقية والروحية للشخصية، وأنها مجرد مساعدات ذات طابع منفعى اخترعت لإشباع رغبات للناس لا تتفق مع مقتضيات العقل وهذا باطل من الناحية التاريخية، لأن اللغة والحكم والقانون والدين، لا تخترع بل «تنمو». وهو باطل أيضا من الناحية الأخلاقية لأنه يطلق الحرية ضد القيود على النزعات المفروضة بالعرف والقانون والحكم. وهذه يجرى تصورها على أنها أعباء لابد لصالح الحرية من خفضها إلى أدنى حد ممكن، ويمكن من الناحية العقلية أن تهبط إلى درجة انتقاء القيود وذلك فى عصر ذهبى أو «حالة من الطبيعة» تسمح لكل فرد أن يتصرف على هواه. ولكن العصر الذهبى وهم من الناحية التاريخية، وقد يكون من الناحية الأخلاقية والسياسية مجرد فوضى لا تعتبر حرية بل استبدادًا.

كانت هذه الدراسة النقدية والليبرالية ذات النزعة الفردية ديالكتية بالطبع. فهيجل كان يعلم، كأى فرد آخر، أنه لا «لوك» ولا أى مفسر آخر جاد للنظرية، كان يعتقد أن الحضارة بصفتها هذه غريبة على الحرية الفردية أو تقمعها، مهما يكن مجتمع معلوم قائمًا على القمع والكبح ولقد طور النقد ما اعتبره هيجل «تناقضا» فى فلسفة لوك. إنه فى الحقيقة أكثر فعالية بكثير إذا فهم على أنه يلفت النظر إلى ناحية مهملة من نواحى علم النفس الاجتماعى وعلم الأخلاق الاجتماعى. لقد وصل إلى حد توضيح الحقيقة الهامة وهى أن البنيان السيكولوجى للشخصية الفردية مرتبط ارتباطا وثيقا ببنيان المجتمع الذى يعيش فيه الشخص، وبمركزه فى ذلك المجتمع فالقوانين والعادات والمؤسسات والتقييمات الأخلاقية لشعب ما، تعكس عقليته، ولكنها تشكل أيضا تلك العقلية وتعيد كلما تطورت تشكيلها باستمرار وروح الفرد المعنوية بل نظرته الفكرية لا يمكن فصلهما عن روح ونظرة المجتمع الذى هو وحده منه، وعن العلاقات داخل هذا المجتمع والذى يشارك فيه عن طريق المواطنة أوالطبقة الاجتماعية أو الانتماء الدينى. وهكذا مثلا احتج هيجل فى وصفه المجتمع المدنى، على اعتبار أن الحاجات الاقتصادية متماثلة مع الحاجات البيولوجية. فالحاجات فى الواقع حاجات للذهن وبذلك تتوقف على التفسير الاجتماعى، والنظام الاقتصادى،

والمنوال المسلم به للحياة فى طبقة اجتماعية، وعلى التقييمات الأخلاقية وقال إن جوهر الفقر ينحصر فى الرفض من جانب المجتمع وفقدان احترام الذات؛ الفقر «لا يصنع فى ذاته فقيراً»، إنه يتوقف على التقدير الذى يوضع فيه الرجل الفقير، والذى يضع هو نفسه فيه.

«يعتقد حتى أكثر الناس فقراً فى إنجلترا، أن لهم حقوقاً، وهذا يختلف تماماً عما يرضى الفقير فى بلاد أخرى.... وبمجرد أن تنشأ الدولة يتخذ الفقر فى الحال شكل أذى توقعه طبقة بأخرى[١٥].

واضح أن فقرات كهذه تتضمن بذور نظرية ماركس القائلة بأن الأيديولوجية تتوقف على الوضع الاجتماعى. فلقد أوحت حجة هيجل بتفسير اقتصادى للوضع الاجتماعى، وإن لم تتضمن تفسيراً اقتصادياً لا غير ومع ذلك كانت تعنى ضمنا بالتأكيد، أن المجتمع، أو ربما الثقافة بعبارة أصح، هو مقولة لا غنى عنها لتفسير السلوك البشرى[١٦] . وهذه الفكرة لا نجد ذروتها عند ماركس فحسب، بل فى كل سيكولوجية الوقت الراهن الاجتماعية وفى الأنثروبولوجيا الثقافية.

ومع ذلك، كان هيجل أقل اهتماماً بعلوم النفس والاجتماع منه بالنظريات الأخلاقية والسياسية فى الحرية الفردية فقد اعتقد أن الحرية يجب أن تفهم كظاهرة اجتماعية، أى كخاصية للنظام الاجتماعى الذى ينبثق خلال التطور الأخلاقى. إنها مكانة تضفى على الفرد عن طريق الأنظمة القانونية والأخلاقية التى يساندها المجتمع، أكثر منها صفة يملكها الفرد. ونتيجة لذلك لا يمكن جعلها مساوية للإرادة الذاتية أو اتباع الميول الشخصية. والأحرى أن الحرية تنحصر فى تعديل الميل والقدرة الفردية بحيث يتفقان مع أداء العمل الذى له أهمية من وجهة نظر المجتمع، أو تنحصر على حد قول ف. هـ. برادلى فى إيجاد «مركزى وواجباته» وهذه هى التى تضفى قيمة أخلاقية على الميل، إذ لا يمكن الدفاع من الناحية الأخلاقية عن أى حق فى الحرية أو السعادة إلا عندما تتفق الرغبة مع أحد مظاهر الخير العام وتسندها الإرادة العامة. فحقوق الفرد وحرياته هى تلك التى تطابق الواجبات التى تفرضها مكانته فى المجتمع وحتى السعادة الشخصية تتطلب الكرامة التى تعلق بالمكانة الاجتماعية والشعور بأن للمرء نصيبا فى عمل

له قيمة من وجهة نظر المجتمع. وكان هيجل يعتقد دائمًا أن الوعى الذاتى فى حد ذاته مؤلم ودلالة على الإحباط والعبث. واضح أن هذا التصور للسعادة وللحقوق والواجبات الضرورية لها، يتوقف جزئيا، كما توقف تصور روسو، على الإحياء الكلاسيكى فنظرية هيجل فى المواطنة الحرة، شأنها شأن نظرية أفلاطون وأرسطو، لم تجر بلغة الحقوق الشخصية، بل بلغة الوظائف الاجتماعية ولكن تطور الأخلاقيات المسيحية والمواطنة فى الدولة الحديثة، كما تصوره هيجل، جعل فى الإمكان إجراء تأليف بين الحق الشخصى والواجب العام على وجه أكمل مما كان ممكنا فى مجتمع يقوم على العبودية فالناس جميعا أحرارا فى الدولة الحديثة، ويستطيعون فى أثناء خدمتهم إياها أن يتصوروا أسمى شكل من تحقيق الذات وفى الدولة تحل «حرية» المواطنة «الحقيقية» محل الحرية السلبية التى تتسم بها الإرادة الذاتية.

كان الشكل الديالكتى الذى اتخذته حجة هيجل، مسئولا إلى حد بعيد عن النتائج المتناقضة التى استخلصها من هذا التباين بين الحرية والحرية الحقيقية. فالنظرية تصبح تلاعبا فحسب بالتجريدات المنطقية. وبهذا ساوى هيجل على نحو مميز، بين الاختيار الفردى وبين الهوى أو العاطفية أو التعصب، وبذلك طمس الحقيقة ذات الأهمية الأساسية بالنسبة إلى كل من علم النفس وعلم الأخلاق، وهى أنه ما من كائن بشرى حقيقى يعتبر أبدًا أن «رغباته» مهما تكن زائلة أو بعيدة الغور، كلها على مستوى واحد من الأهمية أو يسمح بنفس الوزن فى التأثير فى سلوكه. وتشابها مع هذا التقدير للدوافع الشخصية والذى لا يفرق بين بعضها وبعضها الآخر، وصف هيجل المجتمع المدنى بأنه عالم ضرورة آلية، ومحصلة القوى اللامعقولة للرغبة الفردية التى تحكمها وبخاصة من جانبها الاقتصادى، قوانين شبهها بقوانين حركة الكواكب وهكذا فإن المجتمع، إذ ينظر إليه مستقلا عن الدولة، كان يمثل على أنه محكوم بقوانين سببية غير أخلاقية، ومن ثم تسوده الفوضى من الناحية الأخلاقية وكانت النتيجة، إن صح القول، نقدًا للفردية على نحو ساخر: كان الفرد يصور كأن دوافع أنانية تحركه ولا دخل للدوافع الاجتماعية، فى حين أن المجتمع بدون الدولة، كان يصور على أنه توازن

آلى بين هذه الاتجاهات اللاأخلاقية وكان من السهل أن يستتبع هذا بالطبع أنه شهد للدولة التى «لا تسمح» بالفوضى، بأنها العامل الأخلاقى الوحيد حقًا فى العملية الاجتماعية بأسرها لقد احتكرت الأغراض الأخلاقية بمجرد التعريف، لأن هذه الأغراض كانت قد استبعدت بطريقة تحليلية من الشخصية الفردية ومن المجتمع فمن الواضح، إذن، أن الدولة ينبغى أن تكون مطلقة نظرًا لأنها، ولأنها وحدها، تتجسد فيها القيم الأخلاقية ومن الواضح أيضا أن الفرد لا يبلغ الكرامة الأدبية والحرية إلا عندما يكرس نفسه لخدمة الدولة.

من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن نقول بالضبط ما كانت تعنيه «مأثرة القوة» المنطقية هذه لو كان هيجل ترجمها إلى حقوق مدنية وحريات واقعية. فبياناته عن الحقوق السياسية الثابتة كانت غامضة إلى أقصى درجة، وغالبًا ما كانت متعارضة بشكل سافر مع بعضها بعضا وإذ بدأ، كما فعل، بالافتراض بأن الاختيار الشخصى نزوى لا غير، وقع بسهولة فى التناقض بأن الحكم الشخصى على الأمور، وحتى الضمير، يكون مجرد شىء «سطحى». وقد يستدل من عبارات من هذا القبيل على أنه اعتبر الواجب مجرد طاعة، أو على أن المواطنة الصالحة تنحصر بالنسبة له فى مجرد المطابقة مع الحالة القائمة ومع القواعد التى تضعها الحكومات. ففى مقدمة كتاب «فلسفة الحق» أنكر على الفلسفة السياسية، على ما يظهر، حتى توجيه الانتقاد إلى الدولة... وإذ بدأ مرة أخرى من الافتراض العام بأن خير الفرد يتطلب العثور على مركز هام فى المجتمع، فإنه غالبًا ما تحدث كما لو لم يكن هناك أى تضارب حقيقى فى المصلحة يمكن أن يبرز أبدا بين الأفراد والمجتمع الذى ينتمون إليه ومع ذلك، اعتمدت كل فلسفة هيجل الاجتماعية من وجهة نظر أخرى، على الفشل الشخصى الذى اعتقد أنه لابد أن ينتج عن مجتمع لا يمنح أعضاءه أى عمل هام يقومون به. وبرغم ميل هيجل إلى تمجيد الملكية البروسية، كان فى الواقع ناقدًا حادًا أو حتى مرًا، لحالة السياسة الألمانية الفعلية إنه كمؤرخ أبدى إعجابه بالمهاجم الناجح للمعتقدات التقليدية أكثر من إعجابه بالممتثل للعادات والتقاليد وبالتأكيدتمامًا، كان هيجل يعتقد، بطريقة لم يوضحها أبدًا، أن الحكم الدستورى الحديث يخلق نوعا ساميا

من الحرية الشخصية، ويحترم استقلال الفرد وحق تقرير المصير بدرجة أعلى بكثير من أى شكل للحكم فى الماضى. ومن المؤكد تمامًا أيضا، أنه كان يعتقد أن ذلك يتضمن احترامًا للحقوق البشرية بدلا من مجرد الحماية لوحدة بالمجتمع تؤدى وظيفتها.

«يعتبر الإنسان إنسانا بفضل إنسانيته وحدها، وليس بسبب أنه يهودى أو كاثوليكى أو بروتستنى أو ألمانى أو إيطالى... إلخ»(١٧).

ولكن الاعتقاد بأن للإنسان قيمة باعتباره إنسانًا، يتعارض بالتأكيد مع الاعتقاد بأن أحكامه الأخلاقية مبنية على الهوى فحسب أو أن قيمته مستمدة من مركزه فى مجتمع غايته الأخلاقية تخلقها دولة قومية.

ونفس النوع من الحيرة والخلط يلازم معنى اعتقاد هيجل بأن الدولة تجسم أسمى القيم فليس من الواضح، حتى على أسس ميتافيزيقية حيث آثر طرح السؤال، كيف أن دولة مفردة ليست فى النهاية سوى مظهر واحد للروح تستطيع أن تشتمل على كل قيم الفن والدين، أو أن تفسر انتقال هذه القيم من ثقافة قومية إلى أخرى فبيانات هيجل عن الفن والدين كانت فى الواقع غير متسقة بشكل واضح فقد اعتبرها أحيانا من خلق الروح الوطنية، ومع ذلك فإنه بالتأكيد لم يعتبر المسيحية امتيازًا لأية دولة مفردة، ولم يعتقد أن الفن والأدب قوميان دائمًا بنوع خاص، ومن ناحية أخرى لم يكن هناك، من وجهة نظره، مجتمع أوربى أو إنسانى عام يمكنهما أن ينتميا إليه، حيث إن أية ثقافة حديثة بلا دولة قد تكون تناقضا فى المصطلحات ولعل هذا الخلط يعد مسئولا عن حقيقة أن هيجل، على مستوى سياسى محسوس، لم يكن لديه شىء واضح يقوله عن العلاقة بين الكنائس والدولة، أو عن حرية الضمير، ولو أنه بالتأكيد لم يعتقد فى الإكراه الدينى كان تقديره العدائى للكاثوليكية الرومانية وللزندقة الألمانية، وإعجابه بالبروتستنتية اللوثرية، غير انتقادى سواء بسواء فليس ثمة خط فكر واضح ربط التفوق الميتافيزيقى المنسوب إلى الدولة بالوظائف السياسية التى تضطلع بها حكومة فعلية ونتيجة لذلك، لم تتضمن نظرية هيجل فى الحرية شيئا محددا بالنسبة إلى الحريات المدنية أو السياسية ومع ذلك، تضافر تمجيد الدولة

والتقدير الأخلاقى المنخفض للمجتمع المدنى، لجعل تسلط الدولة السياسى ودكتاتوريتها أمرًا محتومًا.

الدولة والمجتمع المدنى

تتوقف نظرية هيجل فى الدولة، كما سبق القول، على الطبيعة الخاصة للعلاقات القائمة، كما افترض، بين الدولة والمجتمع المدنى وهذه العلاقة تعتبر فى آن واحد علاقة من التباين والاعتماد المتبادل فالدولة كما تصورها هيجل، ليست مؤسسة قائمة على المنفعة، ومنهمكة فى ذلك العمل العادى من توفير الخدمات العامة وتطبيق القانون وأداء الواجبات البوليسية وضبط المصالح الصناعية والاقتصادية. كل هذه الوظائف تنتمى إلى المجتمع المدنى قد تقوم الدولة حقًا بتوجيهها وتنظيمها كلما نشأت الحاجة، ولكنها لا تؤديها بنفسها ويعتمد المجتمع المدنى على الدولة لتوفر له إشرافا ذكيا ومغزى أخلاقيا. ولو نظرنا إلى المجتمع فى حد ذاته، لكان محكومًا بالقوانين الآلية فحسب الناتجة عن تفاعل الدوافع على الاستحواذ والأنانية التى تحرك الكثيرين من الأفراد ومع ذلك تعتمد الدولة على المجتمع المدنى ليوفر لها وسائل تحقيق الأغراض الأخلاقية التى تجسمها ولكن برغم اعتماد كل منهما على الآخر، فإنهما يستندان إلى مستويين ديالكتيين مميزين فالدولة ليست وسيلة ولكنها غاية إنها المثل الأعلى العقلى فى التطور، والعنصر الروحى الحقيقى فى الحضارة وبهذا الشكل تستخدم، أو ربما ـ من الناحية الميتافيزيقية ـ تخلق مجتمعا مدنيا لتحقيق أهدافها الخاصة.

«الدولة هى الإرادة المقدسة، بمعنى أنها عقل كائن على الأرض، وكاشفة عن نفسها لتكوين الشكل والتنظيم الواقعى للعالم»(١٨).

ولما كان المجتمع المدنى عالمًا من الميل الأعمى والضرورة السببية فإن الدولة «تعمل طاعة لغايات واعية، ومبادئ وقوانين معروفة، ليست مضمرة فحسب ولكنها واضحة بصراحة أمام وعيها»، فى الإمكان إيراد مقتطفات لا حد لها من هذا القبيل: الدولة هى العقل بصورة مطلقة، والألوهية التى تعرف وتريد ذاتها، والكائن الخالد والضرورى للروح، وسير الله فى العالم.

لكن من المهم ملاحظة أن التفوق الأخلاقى الذى نسب بهذا الشكل إلى الدولة لم يتضمن أى ازدراء للمجتمع المدنى أو مؤسساته، بل تضمن بمعنى ما، العكس تماماً. فمن حيث الخلق الشخصى والفكر السياسى، كان هيجل قبل كل شىء بورجوازيا طيبا، يحمل ماهو بالأحرى أكثر من الاحترام البورجوازى المعتاد للاستقرار والأمن كانت العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى، كما فهمها، متبادلة برغم أنها كانت أيضا علاقة من الاستعلاء والتدنى، وبرغم أن سلطة الدولة كانت مطلقة فالحياة الاقتصادية أحرزت أهمية أخلاقية - كانت موضع التبجيل بمعنى ما - بفعل حقيقة أن الدولة ومهمتها الثقافية تعتمدان عليها ولكن برغم أن السلطة المنظمة للدولة تعتبر مطلقة إلا أن هذا لا يمتد إلى إلغاء المؤسسات أو الحقوق التى يتوقف عليها أداء الوظائف الاقتصادية. وتبعا لنظرية هيجل لا تعتبر الملكية من خلق الدولة أو حتى من خلق المجتمع، بل هى شرط لابد منه للشخصية البشرية، بقدر ما كانت فى نظر لوك. إن بيان هيجل عن المجتمع المدنى كان فى الواقع تحليلا دقيقا، بل ومحكما، للنقابات المهنية والشركات، وللقوى السياسية والطبقات الاجتماعية، وللجمعيات والمجتمعات المحلية التى أقامت صرح المجتمع الألمانى الذى كان مألوفا له فقد اعتبر هذه المؤسسات، أو بعض ما يعادلها، ضرورة بشرية لا غنى عنها وبدونها قد يكون الناس مجرد جمهرة عديمة الشكل، وقد يكون الفرد مجرد نوع من ذرة بشرية، إذ أن قرينة الروابط الاقتصادية والتأسيسية هى التى تضفى أهمية على شخصيته ومن ثم، فمن وجهة نظر هيجل لا تتكون الدولة فى الأصل من مواطنين قائمين بذاتهم إن الفرد لابد وأن «يوضع فى مكان وسط» عن طريق سلسلة من المشاركات والارتباطات قبل أن يصل إلى المركز النهائى للمواطنة فى الدولة. إن اليعقوبية التى تقيم حكما يعتمد على إرادة الشعب كما يعبر عنها الانتخاب العام، تعنى من الناحية العملية حكما بواسطة جماعة من الرعاع و«الشعب» بمعنى أنه فريق فحسب من المواطنين، هو بالضبط «الذى «لا» يعرف ما يريده»[١٩].

ينبغى ملاحظة أن لهذه النظرة إلى المجتمع المدنى مظاهر عدة. فمن ناحية قد تعتبر رجعية لا شك أنها عكست وجهة نظر مجتمع كان لايزال مقسما إلى

طبقات اجتماعية، واستبقى احتراماً لا جدال فيه للطبقات والمراكز الاجتماعية، ولم يكن قد أحس أبداً بآثار التصنيع الداعية إلى المساواة كما أنها نسبت القليل أو لم تنسب شيئا من القيمة إلى المواطنة المتساوية التى بدت، فى ضوء السياسة الفرنسية والإنجليزية، شرطاً للحكم الحر ومع ذلك، لم تكن فكرة هيجل عن المجتمع المدنى رجعية. إنها لم تشارك فى الوهم الذى تعلق به الاقتصاديون من أصحاب مذهب المنفعة بأن مبدأ «الحرية الاقتصادية» جزء من نظام الطبيعة الثابت، ولكنها بدلا من ذلك أوحت بمعالجة ماركس لها كمظهر خاص من التطور الاجتماعى. وفضلا عن ذلك، كانت وجهة نظر هيجل متلائمة تماماً مع شكل من القومية افترض فيه أن للدولة وظائف لتنمية التجارة والصناعة كجزء من مهمتها العامة فى نشر القوة القومية. ويجب أن نسلم أيضا بأن الكثير من انتقادات هيجل لليعقوبية الفرنسية كانت موضع القبول الحسن؛ ذلك أنه باسم الحرية غالبا ما هدمت اليعقوبية وبصورة متهورة تماماً، أشكالا من التنظيم الاجتماعى كانت تخدم غرضا مفيدا، وكان لابد أن تعاد بشكل ما إلى وضعها السابق وذلك لصالح الليبرالية نفسها[٢٠] وعلى العموم كان رأى هيجل فى المجتمع المدنى يتضمن مبدأ سليما وهو أنه عندما ينظر إلى الفرد على أنه مواطن فحسب، تميل الدولة إلى امتصاص كل أشكال الاجتماع البشرى وليس هذا فى الواقع حرية ولكنه استبداد، كما تثبت ذلك كل أشكال الدكتاتورية السياسية. ولعل حجج أنصار مذهب التعددية السياسية فى نهاية القرن التاسع عشر كان فى الإمكان استخلاصها إلى حد كبير من نظرية هيجل فى المجتمع المدنى. كما أن الأهمية التى علقها ماركس على القوى الاقتصادية فى السياسة كانت جذورها تمتد هناك بصفة قاطعة تماماً، حتى وإن حكم ماركس على دولة هيجل بالفناء.

إن نظرية المجتمع المدنى وعلاقته بالدولة حددت بإسهاب المعنى الذى نسبه هيجل إلى الحكم الدستورى فسلطة الدولة، كما تصورها، تعتبر مطلقة ولكنها ليست تحكمية. وعكس حكمها المطلق مركزها الأخلاقى السامى، كما عكس حقيقة أن هيجل سمح للدولة باحتكار جوانب المجتمع الأخلاقية ومع ذلك لابد للدولة أن تمارس سلطاتها التنظيمية دائماً فى ظل أشكال من القانون إنها

تجسيد للعقل، والقانون «عقلى» وكان هذا يعنى بالنسبة إلى هيجل أن أعمال أية سلطة عامة يجب أن تكون متوقعة سلفا لأنها تنبثق من قواعد معروفة، وأن القواعد تحد من سلطات الموظفين الاختيارية، وأن العمل الرسمى يعبر عن سلطة الوظيفة وليس عن الإرادة أو الحكم الشخصى لشاغل الوظيفة. فالقانون يجب أن يطبق بالتساوى على كل من يطبق عليهم، إذ لا يمكن اعتباره عامًا أن يراعى المصالح الخاصة الفردية وجوهر الاستبداد هو انعدام القانون، وجوهر الحكم الحر والدستورى أنه يستبعد انتفاء القانون ويوفر الأمن.

«يعنى الاستبداد أية حالة يختفى فيها القانون، وحيث تعتبر الإرادة الخاصة فى حد ذاتها، سواء كانت إرادة ملك أو إرادة جماعة من الغوغاء، قانونا أو بالأصح تحل محل القانون».

«إن الحصن الواقى من الهوى والرأى المتزمت هو بالضبط كون كل شىء فى الدولة ثابتا وآمنا»(١١).

ومن ثم، كانت دولة هيجل هى مادرج التشريع الألمانى فيما بعد على تسميتها «دولة الحق». وكان عليها أن تحقق درجة عالية من الكفاية الإدارية الداخلية، وكان على نظامها القضائى بصفة خاصة، أن يوفر الأمن لحقوق الملكية وحقوق الفرد التى اعتبرها هيجل لا غنى عنها لوظائف المجتمع المدنى الاقتصادية. ومن ثم، كانت نظريته فى الحكم الدستورى متوافقة مع نظرية مذهب الليبرالية فى التمييز بين السلطة القانونية والسلطة الشخصية، ولكنها لم تعترف بأية علاقة بين حكم القانون والعمليات السياسية الديمقراطية.

وكان مفتاح هذا المظهر من دستورية هيجل، هو الأهمية العالية التى علقها على طبقة موظفين حاكمة، «الطبقة الكلية» كما سماها، التى تكون بالمولد والتدريب صالحة للحكم، والتى تجسد تقليداً طويلا من سلطة هرمية وإجراء منظم. ومثل هذه الطبقة اعتبرها منفصلة عن المصالح الشخصية والاجتماعية التى تنظمها وغير متحيزة لها. ومن ثم، فإنها من ناحية خاصة، تمثل إرادة المجتمع العامة و «عقله» على خلاف المصلحة الشخصية النزاعة إلى التملك أو المصالح الخاصة والجزئية، وهى أى هذه الطبقة، الحارس على كل المصلحة

العامة ويعد التنظيم البيروقراطى للمجتمع المدنى قمتها، أو النقطة التى عندها تحدث اتصالا مباشرًا، إذا جاز التعبير، مع مؤسسات الدولة التى لاتزال أعلى مرتبة منها والخاصية الرئيسية للنظام كله هى أنه متأصل فى عرف ممعن فى القدم، وفى درجات من الطبقات والسلطة المسلم بها من مدة طويلة، ومع ذلك تكون هذه الدرجات وظائف فى الحياة الكلية للأمة هذا التصور للحكم الدستورى كان يشغل فى عقل هيجل مركزًا يتعارض مع التجارب الفرنسية فى وضع دساتير نظرية، ومع نظام الحكم البرلمانى الإنجليزى. أيضا كان لديه، بالنسبة للأولى، ازدراء المؤرخ العميق الجذور وقال: إن السؤال عمن يصنع دستورًا يعتبر هراء لأن الدساتير لا تصنع «إن دستورًا ما ليس مجرد شىء يصنع، إنه عمل الأجيال»، ولابد أن يعالج على أنه «مجرد شىء كائن فى نفسه وبنفسه، ومن ثم يكون مقدسا وثابتا»[٢٢] وبناء على ذلك تكون قوانين الحقوق، وفصل السلطات، والمراجعة والموازنة مجرد أدوات فالدستورية تتوقف على تقليد من الحكم الذاتى، ويكون هذا التقليد، فى رأى هيجل، غير قابل للانفصال عن فوارق المركز الاجتماعى، وهو توازن مسلم به بين طبقة حاكمة وطبقات المجتمع الأدنى، وأرستقراطية مميزة بولائها للتاج. وتكون الوظيفة الرئيسية للنظام الملكى هى الحفاظ على هذا التوازن غير أن التوازن لا يتوقف على فصل السلطات. ولكن على تمييز للوظائف ويكون هدف التمييز ليس إضعاف الدولة، بل تقويتها ومن جهة أخرى بدا النظام البرلمانى الإنجليزى فى نظر هيجل بقية منحلة من النظام الإقطاعى. ففيه ظلت السلطة السياسية بمثابة الامتياز الخاص لأوليجارشية أرستقراطية لم تكن لها وظيفة قومية. ومن ثم، لم تصل إنجلترا أبدًا إلى كرامة الدولة ولعل هذا فى سنة وفاة هيجل، لم يكن تقديرًا غير واقعى، إن لم يكن قصير النظر إلى حد ما، للحكم الإنجليزى كان اعتقاد هيجل السياسى المبكر كراهية على طول الخط لحكم تتولاه مصلحة أرستقراطية راسخة على نحو ما رآه فى مدينة برن وكان حكمه الأكثر نضجا، والذى اتخذه غالبًا عند وفاته، أن الحكم الإنجليزى ينتمى إلى هذا النوع وقال إنه يفتقر إلى «حاسة الزعماء العظيمة» وتوقع ألا يضيف قانون الإصلاح سوى مظاهر اليعقوبية الخادعة إلى مظاهر النظام الإقطاعى[٢٣]

وكانت الخطوة الهامة، تبعا لقراءة هيجل للتاريخ الدستورى، هى إقامة سلطة دستورية قومية فى ظل النظام الملكى، وليس إخضاع السلطة التنفيذية لسيطرة السلطة التشريعية.

وبالمقارنة مع الدور المخصص لطبقة الموظفين لعبت كلتا المؤسسات النيابية والحكومة الملكية دورًا ضئيلا فى نظرية هيجل الدستورية، وذلك برغم التبجيل الصوفى الذى أضفاه على الحكومة الملكية لقد اعتبر هيجل، لأسباب سبق إيضاحها، أن التمثيل النيابى على أساس الإقليم والسكان فحسب، لا معنى له، إذ آن الفرد فى علاقته بالدولة يصور على أنه عضو فى واحد أو أكثر من الهيئات العديدة التى يساندها المجتمع المدنى. ويعد التشريع النقطة التى عندها تلتقى هذه الهيئات بالدولة إن ما يحتاج إلى تمثيل، من جانب المجتمع المدنى، هو مجالات العمل (Kreise) أو المصالح أو الوحدات الوظيفية الهامة. ولقد أوضحت الصعوبات التى قابلتها هذه الفكرة فى التمثيل الوظيفى فى الربع الأخير من القرن، السبب الذى من أجله لم يصل هيجل أبدًا إلى أى تخطيط عملى للحكم النيابى على هذا المبدأ ومن ناحية أخرى، اعتبر من الأمور الضرورية أن طبقة الموظفين التى عليها أن تنظم المجتمع المدنى، ينبغى أن تمثل فى السلطة التشريعية عن طريق الوزراء. ولكن هؤلاء لا يكونون بأية حال من الأحوال مسئولين أمام السلطة التشريعية بل على العكس تكون السلطة الشريعية فى موقف إرشادى واستشارى متين بالنسبة للوزراة التى تكون مسئولة أمام التاج ومع ذلك، ليس للملك، تبعا لهيجل، أية سلطة هامة وما لديه من مثل هذه السلطة ينبغى فى ظل نظام ملكى منظم جيدًا أن ينبع من مركزه القانونى كرئيس للدولة.

«ينتمى المظهر الموضوعى، فى نظام ملكى منظم جيدًا، إلى القانون وحده؛ أى إن دور الملك لا يعدو أن يكون مجرد منح القانون الصفة الذاتية «أنا أريد»[٢٤].

فالملك فى الحقيقة نوع من رمز ظاهر لتجريدات مثل الروح القومية، والقانون الوطنى، والدولة القومية، التى تصور هيجل أنها القوى الحقيقية فى خلفية السياسة والتاريخ.

برغم المصطلحات الفنية التى حجب فيها هيجل أفكاره، والتجريد الواضح الذى تتسم به النتائج التى وصل إليها، فإن قلة من النظريات السياسية كان لها علاقة أوثق بالحقائق السياسية فقد عكست بطريقة حقيقية جدا الحالة القائمة فى ألمانيا فى ختام الحروب النابليونية: إذلالها القومى المرير على أيدى فرنسا، وتطلعها إلى الاتحاد السياسى، وخلق دولة قومية تطابق وحدة وعظمة الثقافة الألمانية. وفهمت أيضا إلى درجة ملحوظة، خطوط التطور الرئيسية التى سوف يتحقق بها ذلك التطلع خلال الجيل التالى لوفاته لقد أضفت معنى خاصًا على فكرة الدولة وأكسبتها مفاهيم لم يكن لها شبيه فى فكر فرنسا وإنجلترا السياسى، بل جعلتها على طوال القرن التاسع عشر مبدأ الفلسفة السياسية والفقهية الألمانية الرئيسى بعد منتصف القرن تخلصت فكرة الدولة من الصياغات الفنية الفلسفية للديالكتيك التى غلفها هيجل فيها، ولكنها استبقت مميزاتها الأساسية بدون الشكل الفنى كانت فى الجوهر تمجيدا للقوة التى وحدت بشكل غريب ازدراء قديمًا للمثل العليا بخلاف القوة، مع احترام أخلاقى للقوة باعتبار أنها تكاد تبرر نفسها بنفسها ووضعت الدولة فوق برج ميتافيزيقى، فوق متناول القانون الدولى وحتى فوق أى نقد أخلاقى كانت نظرية الدولة فيما انطوت عليه من معان سياسية معادية لليبرالية ـ شكلا متساميا عاليا من مذهب إخضاع الفرد لدولة ملكية تحتل فيها القومية مكان شرعية الأسر الحاكمة ـ ولكنها لم تكن معادية للدستورية ومع ذلك، تصورت الدستورية بطريقة تختلف تمامًا عن أية طريقة ممكنة فى بلاد كانت فيها الليبرالية والدستورية مظاهر حركة سياسية واحدة لقد تلخص كل معناها تقريبا فى القول المأثور: «حكومة ليست من الأفراد، بل من القانون» ومن ثم، لم تتضمن شيئا عن إجراءات ديمقراطية، بل تضمنت الكثير عن إرادة بيروقراطية منظمة لقد افترضت حماية الفرد والملكية، واهتمام الحكومة بالرفاهية العامة، ولكنها لم تعتمد، لحماية ذلك، على مسئولية سياسية أمام الرأى العام، بل على الروح العامة لطبقة من الموظفين مفروض فيهم أن يترفعوا عن خلافات المصالح الاقتصادية والاجتماعية ومن

الناحية العملية مثلت المغامرة الخطيرة بترك السياسة فى أيدى هؤلاء الذين يليقون للحكم بحكم مولدهم ومهنتهم ولكن هذا كان مغامرة واضحة فى مجتمع تفوق فيه خلق الوحدة السياسية والتوسع فى السلطة القومية، على الاهتمام بالحرية السياسية فى كل هذه النواحى عكست فلسفة هيجل بدقة عجيبة الإمبراطورية الألمانية الثانية.

ومع ذلك، فأهمية فكر هيجل السياسى تمثلها بصورة ضعيفة فقط علاقته بألمانيا وحدها. لقد كان لعقله سعة أفق للفهم بشكل غير عادى، ولم تكن فلسفته، كما تصورها، متمشية مع كل الفكر الحديث فحسب، بل كان المراد منها أن تكون ذروته واكتماله ولو درست فكرتها الأساسية فى هذا الضوء لكانت تصوراً للتاريخ العام، أراد به أن يكون مبدأ جديداً للتوحيد يحتل المركز الذى كان يشغله نظام قانون الطبيعة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ففيه وحد هيجل فكرة الإرادة العامة التى أعلنها روسو بصورة غير محكمة وهى مبدأ حيوى متأصل فى الأمم، ولكنه أيضا مظهر قوة روحية أكبر تشكل جوهر الحقيقة ذاتها - مع رؤية بيرك الدينية للتاريخ على أنه «تكتيك إلهى»؛ وتطلع هيجل إلى أن يضفى على هذه النظرات الغامضة ما يتصف به المنطق من وثوق ودقة، وأن يخلق من الديالكتيك أداة للاستقصاء العلمى تظهر بالفعل «مسيرة الله فى العالم» ففى مكان النظام الخالد لقانون طبيعى لا يمكن أن يتغير، وضع الكشف العقلى عن «المطلق» فى التاريخ.

ليس ثمة ماهو أسهل من نبذ هذا البنيان الفخم من النظر باعتباره من شطحات الخيال الرومانسى. ومع ذلك، كان جرثومة وجهة نظر جديدة راحت تؤثر، للخير والشر، فى كل مظهر تقريبا من مظاهر الفلسفة الاجتماعية فى القرن التاسع عشر ويكمن التغيير الهام فى حقيقة أن القوة الكونية التى تكشف عن نفسها، والتى تحدث عنها هيجل وإن دعاها «العقل» على غرار ما فعل فلاسفة عصر التنوير، تجلت فى جماعات اجتماعية، وفى أمم، وفى ثقافات ومؤسسات قومية، بدلا من ظهورها فى الأفراد ولو استبدلت «الروح العالمية» التى يتحدث عنها هيجل بقوى الإنتاج، لكانت النتيجة من حيث المبدأ متشابهة ففى أى

من الحالتين أصبح المجتمع نظامًا من القوى بدلا من مجتمع من الأشخاص، وأصبح تاريخه تطورًا لمؤسسات تنتمى إلى المجتمع باعتبارها كيانًا جماعيا وهذه القوى والمؤسسات، شأنها شأن المجتمع الذى تنتمى إليه، قد فهمت على أنها تتبع النزعات والميول المتأصلة فى طبيعتها الخاصة وأصبح التاريخ التنظيمى - للقانون، والدساتير، والأخلاق، والفلسفة، والأديان - جزءًا دائمًا وبالتأكيد مسيطرًا، من عتاد الدراسات الاجتماعية الفكرى وأصبحت أحكام الفرد الأخلاقية ومصالحه الشخصية غير ذات أهمية تقريبا بالنسبة لعمل هذه القوى الاجتماعية وتطورها، لأن العوامل الحقيقية فى المجتمع قوى تبرر نفسها بنفسها بسبب كون سيرها محتومًا أفكار كهذه تشتمل فى آن واحد على الكثير من الحقيقة والكثير من المبالغة، أصبحت مناخ الفكر فى فلسفة القرن التاسع عشر الاجتماعية. فقد أغنت دراسة السياسة وأفقرتها فى آن واحد فالسياسة أخصبت وجعلت أكثر واقعية على مدى واسع عندما استكملت عقيدة التقيد بحرفية القانون وعقيدة الفردية بالدراسة التاريخية للمؤسسات وبتفهم أكثر صلابة للعوامل الاجتماعية والاقتصادية فى الحكم وفى السيكولوجية البشرية ومع ذلك كان الوجود الفعلى للسياسة كنشاط مستقل، مهددًا من إحدى النواحى، برأى رده إلى «انعكاس» قوى اجتماعية، وإلى منافسات بين الأمم أو خصوبات بين الطبقات الاقتصادية ذلك لأن مثل هذا الرأى مال إلى تقليل نطاق التفاوض فى العلاقات البشرية وإلى إبهام حقيقة أن المؤسسات السياسية غالبًا ما تكون وكالات حقيقية، يمكن أن يتم التفاوض فيها، أكثر من كونها وكالات لممارسة السلطة. كما طمس أيضا حقيقة أن فن التفاوض، وبالتالى الذكاء السياسى، لا يمكن تجميعه تمامًا فى التقدير الحصيف للقوى. والواضح أنه كان تصورًا ليبراليا للسياسة كان أكبر الاحتمال أن يغيب عن النظر مع هذا التحول فى وجهة النظر. كل هذه الاتجاهات كانت موجودة بصورة جنينية فى فلسفة هيجل، وإن لم تخرج مباشرة منها وحدها ولكنها كانت بيانًا قويا عن التغييرات فى النظرة الاجتماعية والفكرية التى اعتمدت عليها هذه الاتجاهات.

من التطورات فى النظرية السياسية والتى خرجت من الهيجلية مباشرة تتطلب ثلاث دراسات خاصة كان الخط المباشر للتطور يسير بغير شك من هيجل إلى ماركس، ثم إلى تاريخ النظرية الشيوعية فيما بعد، وهنا كانت نقطة الاتصال هى الديالكتيك الذى سلم به ماركس باعتباره الكشف الذى توصلت إليه فلسفة هيجل والذى يفصل بين عهدين. لقداعتبر ماركس قومية هيجل وتمجيده الدولة «تصورات صوفية» فحسب أفسدت الديالكتيك بسبب المثالثة الميتافيزيقية التى اختل بها النظام وبتحويلها إلى مادية ديالكتية. وبتفسير الديالكتيك بأنه التفسير الاقتصادى للتاريخ، ظن ماركس أن فى وسعه استبقاء المنهج كوسيلة علمية حقيقية لتفسير التطور الاجتماعى أما أن المجتمع المدنى (بخلاف الدولة) اقتصادى فى بنيانه بصفة خاصة،فنتيجة استطاع ماركس أن يأخذها جاهزة من هيجل وثانيا كانت الهيجلية عاملا هاما فى تنقيح الليبرالية الإنجليزية على أيدى المثاليين من رجال مدرسة أكسفورد ومع ذلك، كانت للديالكتيك هنا أهمية تافهة كان العامل المؤثر الهام هو نقد هيجل الثاقب، وبوجه عام الراسخ، للمذهب الفردى الذى أضفى عليه تقدم النظام الصناعى أهمية لم يشعر بها هيجل. وكان الاتجاه المعادى لليبرالية فى نظرية هيجل السياسية بعيداً جداً عن حقائق السياسة الإنجليزية إلى درجة أنه انقضى دون أن يلفت إليه الأنظار تقريبا وأخيراً، اختيرت الهيجلية فى إيطاليا فى المراحل الأولى للفاشية، لتوفير فلسفة الحركة البراجماتية إلى حد كبير ومع ذلك، ففى الحقيقة كانت الهيجلية الفاشية، وبصورة مسلم بها تقريبا، تبريراً ذا طبيعة خاصة.

هوامش الفصل الثلاثون

(*) نسبة إلى مذهب العدمية.(Nihilism) الذى يرى أن القيم والمعتقدات التقليدية والمبادئ الأخلاقية لا أساس لها من الناحية الموضوعية. (المترجم).

(١) Philosophy of Right, Section 269, addition.

جميع الفقرات المقتبسة هى من الترجمة التى قام بها ت. م. Knox نوكس!

(٢) هـذه النقـطة أوحـى بـها فـى بـادئ الأمـر ولهـلـم ديلـزى (Wilhelm Dilthey) فـى كتـابه "Jugendgeschichte Hegels" (١٩٠٥) ثم طورها بتفصيل كثير ت. ل. هيرنج فى "Hegel, sein Wollen und sein Werk", 2vcols (1929 and 1938)

(٣) انظر عرض هيجل للتاريخ الفلسفى فى كتابه:

Philosophy of History, Introduction Section 3, Eng. trans by J. Sibree, Bohn Libray, p. 55.

(٤) Uberdie neuesten innern Verhaltnisse Wurtternbergs (1798), Werke 9ed. by Lasson), Vol. VII, pp. 150 f.

والاقتباس التالى الوارد بعد ذلك كائن بصفحة ١٥١.

(*) الصلح الذى تم سنة ١٦٤٨ فى نهاية حرب الثلاثين سنة (المراجع).

(٦) المرجع السابق، ص ١٧.

(٧) المرجع السابق ص ١٠٩ - قارن الملاحظات على أصل الملكية فى الفصل الثانى بالقسم الثانى من الجزء الرابع من كتاب «فلسفة التاريخ».

(٨) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٩) المرجع السابق، ص ٨.

(١٠) Grundlisien der Philosophie des Rechts, 1821, Eng. trans. by T.M. Knox (Oxford 1942).

(١١) The Philosophy of History, Introduction Bohn Library, p. 34

(١٢) إن المؤلف الأكثر إحكاما والمكتوب بالإنجليزية فى وجهة النظر الهيجلية هو:

Bernard Bosanquets; Logic or the Morphology of Thought(1888, 2 nd ed 1911).

والمنطق «الحديث» الذى نشأ فى كتاب هوايتهد وراسل، كان بالتحديد تماما ما كان هيجل قد يسميه منطق الفهم وكانت أسلافه التاريخية فى كتابات ليبنتز وهيوم وليست فى كتابات هيجل.

(١٣) كانت مصلحاته المتباينة هى كلمة Wirklichkeit للحقيقة وكلمة Dasein الوجود

(١٤) Philosophy of Right, Section 260, addition

(١٥) Philosophy of Right, Section 244, addition

(١٦) تطور تاريخ هذا المظهر لفكر هيجل بالتفصيل فى:

Herbert Marcuse's "Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory", 1941, 2nd. ed 1954.

(١٧) Philosophy of Right, Section 209, note

(١٨) المرجع السابق، قسم ٢٧٠، حاشية.

(١٩) المرجع السابق، القسم ٣٠١، حشية.

(٢٠) انظر المقال عن «الإنسان والمواطن» فى: "Man and Citizen: Applications of Individual-ism in the French Revolution" by R.r. Palmer in "Eassays in Political Theory, ed. by MiltonR, Konvitz and Arthur E. Murphy (1948) pp. 130 ff.

(٢١) Philosophy of Right, Section 278, note, 270, ad

(٢٢) المرجع السابق، أقسام ٢٧٤ إضافة و ٢٧٣ حاشية

(٢٣) انظر رأى هيجل فى أرستقراطية برن، الذى كونه فى أثناء إقامته فى تلك المدينة (١٧٩٣ ـ ١٧٩٦)، فى:

H. Falkenheirn, "Eine UnbekanntePolitische Druckschrift Hegeh", Preussische Jahrbucher, Vol. 138 (1909), pp. 193 ff.

ـ وأنظر رأيه فى الحكم الإنجليزى فى مقاله:

Uber die englische Reformbill (1831), Werke (ed. by Lasson), Vol. VOO pp. 291 ff.

(٢٤) Philosophy of Right, Section 280, addition.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

History of Political Thought in Germany From 1789 to 1815 By Reinhold Aris. London, 1936.

The Philosophical Theory of the State, By Bernard Bosanquet. London, 1899. Chs. 9, 10.

Hegel: A Re-examination By J.N. Findlay London and New York, 1958.

Th Political Philosophies of Plato and Hegel. By M.B. Foster Oxford, 1935.

The Philosophy of Hegel Ed. by Carl J. Friedrich New York, 1954. Introduction.

"The Growth of Historical Science" By G.P. Gooch In Cambridge Modern History, Vol XII (1910), ch 26.

The Decline of Liberalism as an Ideology, With Particulor Reference to German Politico- legal Thought, ByJohn H. Hallowell University of California Publications in Political Science Berkeley and Los Angeles, Calif, 1943.

The Social and Political Ideas of Some Representatiue Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction Ed by F.J.C. Hearnshaw London, 1932. Ch. 3.

The Metaphysical Theory of the State. By L.T. Hobhouse London, 1918.

Reason and Reuolution: Hegel and the Rise of Social Theory By Herbert Marcuse 2d ed New York, 1954.

Machiauellism: The Doctrine of Raison d'etat and Its Place in Modern History By Friedrich Meinecke Eng trans by Douglas Scott London 1957.

An Introduction to Hegel By G.R.G.Mure. Oxford, 1940.

The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right By Hugh A. Reyburn Oxford 1921.

Hegel und er Staat By Franz Rosenzweig 2 vols Munich, 1920.

The Philosophy of Hegel By W.T.Stace Londn, 1924. Part Iv, Second Division.

Studies in the History of Political Philosophy By C.E. Vaughan. 2 vols Manchester, 1925. Vol II, chs. 24.

Hegel et L'etat By Eric Weil Paris, 1950.

الفصل الحادى الثلاثون

الليبرالية: الراديكالية الفلسفية

إن الارتكاس ضد فلسفة الحقوق الطبيعية الذى بدأ مع روسو وبيرك، واتخذ شكله المنسق الأول من هيجل، لم يحل بأى شكل محل تقليد المذهب الفردى الذى شكل الجديلة الرئيسية للفكر السياسى على طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر. بل بالعكس أنتجت هذه الفلسفة نتائجها العملية الرئيسية فى القرن التاسع عشر وكان تاريخها مثالا للتناقض الذى كان هيجل مغرمًا به لدرجة أن فلسفة ما لا تتطور تماما من حيث تفاصيلها وتطبيقاتها إلا عندما تؤخذ مبادئها الرئيسية قضية مسلمة، وبهذا القدر تكون هذه المبادئ قد أصبحت متأخرة فى تطورها النظرى إن مبادئ عصر الثورة التى أعلنها لوك بوضوح فى بادئ الأمر، وتضمنتها بيانات سياسية عظيمة مثل إعلان الاستقلال الأمريكى وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية، هذه المبادئ أجملت مثلا عليا سياسية بدأ من المؤكد تحقيقها باطراد فى القرن التاسع عشر، فى سياسة جميع البلاد التى سادت فيها ثقافة أوربا الغربية، وكان من المرجح أن تتحقق فى جميع أرجاء العالم هذه المثل العليا كانت تتضمن الحريات المدنية ـ حرية الفكر، والتعبير، والاجتماع ـ وأمن الملكية، ورقابة رأى عام مطلع وعليم على المؤسسات السياسية ففى كل مكان كان مقدرًا على ما بدا، أن تتحقق هذه الغايات بالفعل عن طريق الأخذ بأشكال الحكم الدستورى، وتقبل القواعد التى تقضى بأن الحكومة يجب أن تعمل فى نطاق الحدود التى يقررها القانون، وأن مركز السلطة السياسية ينبغى أن يستقر داخل هيئات تشريعية تمثيلية، وأن كل فروع الحكومة ينبغى أن تكون

مسئولة أمام هيئة ناخبين كانت تميل إلى أن تضم البالغين برمتهم فى السكان. هذه المثل، وهذا النوع من الأداة السياسية لتحقيقها، كان يجرى الدفاع عنها باسم الحقوق الطبيعية، واستمرت تلخص أهداف ليبرالية القرن التاسع عشر، وبوجه عام إنجازاتها. وفى لب هذا المنوال من الفكر السياسى كانت ثمة مصادرة أساسية عن طبيعة القيمة، وهى أن القيمة كلها تكمن فى نهاية الأمر، فى كل ما يشبع ويحقق الشخصية الإنسانية هذه المصادرة التى عبر عنها كانت فى مقولته الشهيرة وهى أن الأخلاقية تنحصر فى معاملة الأفراد كغايات وليس كوسائل، والتى أكدها چيفرسون عندما قال: إن الحكومات توجد لحماية وتحقيق حقوق الإنسان التى لا يمكن المساس بها.

ومع ذلك، كان بين فلسفة الحقوق الطبيعية فى عصر الثورة وبين ليبرالية القرن التاسع عشر، اختلاف عميق فى المزاج والروح. كانت فلسفة الحقوق الطبيعية فى جوهرها عقيدة ثورية؛ لم يكن فى إمكانها أن تطبق أى حل وسط أينما يوجد انتهاك لحق أساسى ولكن الثورة الفرنسية ولدت فى أوساط كثيرة رد فعل ضد الثورة. ففى القارة تركت أطماع نابليون القيصرية التقاليد الدستورية لكل شعب غربى أنقاضا وحتى فى إنجلترا، حيث لم تكن الحال كذلك، توقف تقدم الإصلاح البرلمانى بفعل رد الفعل، ولم يستأنف إلا بصعوبة بعد عام ١٨١٥. وكما هى عاده الثورات، أنتجت الثورة فى كل مكان نفورًا من أعمالها المتطرفة، وأصبح من المألوف أن تنسب هذه المظاهر المتطرفة إلى «الفلاسفة» وحقوق الإنسان. وكان شاتوبريان معبرًا عن مزاج الليبرالية فى كل مكان حينما قال: «علينا أن نصون العمل السياسى الذى هو ثمرة الثورة.. ولكن يجب أن نستأصل الثورة من هذا العمل» وفى تاريخ لاحق، جرى التعبير عن الفكرة ذاتها بتمجيد التطور كنقيض للثورة.

كان بعض السبب فى هذا الاعتدال فى الموقف الليبرالى، راجعًا إلى أسباب فلسفية، فالنظرية الأخلاقية التى اعتمدت عليها فلسفة الحقوق الطبيعية كانت بالضرورة وجدانية. ليس ثمة طريقة للدفاع عن نظرية حقوق فردية لا يمكن إلغاؤها بمضى الوقت، إلا بالتوكيد كما فعل كل من بيرك وچيفرسون، بأن أمثال

هذه الحقوق بديهية ولكن تيار العلوم بوجه عام، والفكر الاجتماعى بوجه خاص، كان يتجه باطراد إلى حد ما نحو التجريبية، ومن ثم يبتعد عن الاعتقاد بأن فرضًا قد يؤخذ كبديهية بسبب كونه يبدو واضحا وباختصار، تضاءل نفوذ المذهب العقلى باطراد، وكانت نظرية الحقوق الطبيعية دائمًا أحد عناصر العقلانية الفلسفية ومع ذلك، فإن ما يعتبر أشد تأثيرًا من أى اعتبار نظرى، كان دون شك، التغيرات التى حدثت بشكل طبيعى فى نظرة الطبقة الوسطى التجارية والصناعية كلما أصبح مركزها ونفوذها أكثر ثباتا هذه الطبقة كانت تشكل فى كل مكان رأس حربة الإصلاح السياسى الليبرالى فى القرن التاسع عشر، وجعل اتجاه التطور الصناعى والتجارى توسيع نطاق نفوذها السياسى نتيجة لابد منها وفى قبالة ذلك، كان نفوذ طبقة الأعيان من ملاك الأراضى آخذًا فى الأفول نسبيا، وكان العمال الأجراء، على الأقل خلال النصف الأول أو الثلثين الأولين من القرن، قد بلغوا حتى ذلك الحين قليلا من الوعى الذاتى السياسى، ولم يحققوا أى تنظيم فعال. إنها لمبالغة ضخمة أن نقول، كما يقول فى الغالب نقاد الحرية الماركسيون، إن مثل الحكم الدستورى والحرية الشخصية لم تمثل فى البداية الناطق الرئيسى باسم هذه المثل العليا، وإنها لحقيقة أيضا أن مركز هذه الطبقة الاجتماعى جعلها باطراد أقل ثورية فى نظرتها ومناهجها وعندما استطاع فرنسيس بليس كفالة إصدار قانون الإصلاح لعام ١٨٣٢ بالتهديد بسحب الأموال من بنك إنجلترا، كان واضحا أنه لا يخاطب طبقة يجب أن تمارس نفوذها عند المتاريس(١) وكان صحيحا أيضا بمرور الوقت، أن الإصلاح السياسى الليبرالى انتقل أكثر فأكثر من نطاق الأيديولوجية إلى نطاق إعادة البناء الدستورى فإضفاء الطابع العصرى على الإدارة، وتحسين الإجراءات القانونية، وإعادة تنظيم المحاكم، وخلق قوانين صحية وتفتيش على المصانع ـ وكلها إصلاحات ليبرالية مميزة ـ لم تتحقق بفعل تحمس ثورى، بل عن طريق البحث العلمى الشاق والعملى، والدقة فى صياغة التشريعات كانت مثل المذهب الليبرالى أثرًا من آثار عصر الثورة، ولكن إنجازاته كانت إلى حد كبير ثمرة مستوى عال من ذكاء علمى يطبق على مشكلات معينة كانت نظريته لا تزال عقلانية، ولكن عقلانيته كان يحد منها

الإدراك بأن المثل يتعين جعلها فعالة فى حالات عديدة محسوسة ومن الطبيعى جدا أن فلسفته مالت إلى أن تصبح نصيرة لمذهب المنفعة بدلا من أن تكون ثورية.

كانت الليبرالية السياسية ككل، حركة ضخمة فرضت الإحساس بها فى كل بلاد أوربا الغربية وأمريكا، ولكن تطورها الأكثر تمييزًا لها حدث فى إنجلترا ففى ألمانيا ظلت الفلسفة الليبرالية أكاديمية فى الغالب، ولم تتغلغل فى أعماق الفكر الشعبى، وفى سنة ١٨٤٨ ضاعت نهائيا قضية الحكم البرلمانى والمسئولية الوزارية وكان موضوع الدستورية الليبرالية يحجبه فى عقول الألمان موضوع التوحيد القومى، وهذا تحقق فى رعاية بسمرك وآل هوهنزلزن غير الليبرالية. ولم تتحقق أمثال هذه القيم الليبرالية كأمن الملكية وقدر هام من الحرية المدنية، إلا فى النظام القضائى الألمانى، وتبعا لذلك كانت النظرية الليبرالية الألمانية فقهية أكثر منها سياسية. وفى فرنسا ربما كانت أهم نتيجة اجتماعية أسفرت عنها الثورة خلق خمسة أو ستة ملايين من الملاك المزارعين الذين كانوا خاملين سياسيا باستثناء قدرتهم على العرقلة، والذين شعروا بأن مصالحهم تتطابق مع مصالح البورجوازية ومقابل كليهما نشأت لأول مرة فى أوربا حركة عمالية بروليتارية نظرتها السياسية اشتراكية وراديكالية أكثر منها ليبرالية، وهى تطور اجتماعى ذو أهمية خطيرة أدمج على الفور فى نظرية ماركس فى الصراع الطبقى وعلى ذلك مالت الليبرالية الفرنسية، أكثر بكثير مما مالت الإنجليزية، إلى أن تكون الفلسفة الاجتماعية لطبقة ذات نزعة أرستقراطية فى موقفها من «الجماهير»، ونقادة بوجه خاص فى وظيفتها، نظرًا لأنه كان يصعب عليها التطلع إلى تحقيق سياسة قومية(٢). وفى إنجلترا فقط التى كانت خلال القرن التاسع عشر البلد الذى حقق أعلى درجة من التصنيع فى العالم، بلغت الليبرالية مرتبة فلسفة قومية وسياسة قومية فى آن واحد وهنا، على عكس التوقع الذى تضمنته الماركسية، ووفرت مبادئ انتقال منظم وسلمى، أولا لإكمال الحرية للصناعة ومنح حق الانتخاب للطبقة الوسطى، وأخيرًا لمنح حق الانتخاب إلى الطبقة العاملة وحمايتها ضد أخطر مخاطر الصناعة وكان هذا ممكنا لأن الانفصال بين الطبقات الاجتماعية والاقتصادية فى إنجلترا لم يكن متمشيا تمامًا أبدًا مع الخطوط الفاصلة بين

الأحزاب السياسية وحتى فى مراحلها المبكرة، وحينما كانت نظرياتها الاقتصادية بصفة خاصة تمثل بوضوح مصالح رجال الصناعة، كانت الليبرالية الإنجليزية دائمًا، على الأقل من حيث مقصدها، نظرية للخير العام للمجتمع القومى بأسره وفى مراحلها المتأخرة أصبح هذا المقصد واعيا وصريحًا، حينما صار ظاهرًا أن مصالح أخرى، وخاصة مصالح العمل والزراعة، لابد وأن توضع فى الاعتبار جنبا إلى جنب مع مصالح الصناعة والتجارة.

كانت الليبرالية فى إنجلترا، كحركة سياسية فعالة، تتكون من عناصر كثيرة تعلمت أن تتعاون من أجل أغراض محددة دون الإصرار على الاتفاق الأيديولوجى. ولعل أكثر ما يلفت النظر هو ما دعاه جراهام والاس «تقليد تحالف ناجح» بين المسيحية الإنجيلية وراديكالية جيريمى بنتام والراديكاليين الفلسفيين غير الدينية. كان التشابه الجوهرى فى أغراضهم الأخلاقية والاجتماعية أكثر من أن يعوض التباين فى معتقداتهم الفلسفية. وكان عمود الليبرالية السياسية الفقرى على ما لاحظ جلادستون، هو الشيع الدينية المنشقة[٢] . ففى بداية الأمر كان لدى هذه الشيع كل دافع على حماية ومد نطاق حريتها الدينية واشتراكها فى الجفون السياسية. وبرغم ما اتسمت به أحيانًا من قصور فى الاستنارة العقلية قدمت عنصرًا من المحبة المسيحية والنزعة الإنسانية كانت تفتقر إليه الأنانية البشعة التى انطوت عليها أخلاقيات مذهب المنفعة والاقتصاد الكلاسيكى. وفضلا عن ذلك، لم يكن المنشقون على الإطلاق كجموعة ثوريين أو حتى راديكاليين فى آرائهم السياسية فالليبرالية السياسية، بسبب أنها أبقت هذه الجماعات وغيرها ذات الأيديولوجية المتنوعة فى موقف معلق، كانت منذ البداية غير عملية بشكل أقل من نظريتها، وبمرور الزمن أصبح التوفيق بين المصالح الكثيرة جزءًا سافرًا من فلسفتها ومع ذلك، كان الراديكاليون الفلسفيون هم الذين قدموا البنيان الفكرى لليبرالية المبكرة وبالتالى برنامجها. كانوا دائمًا جماعة من المفكرين أكثر من كونهم حزبا سياسيا، لكن نفوذهم لم يكن يقاس أبدًا بأعدادهم وكما يحدث غالبا فى السياسة، قدم المفكرون أفكارًا استخدمها السياسيون شيئا فشيئا، أو لم يستخدموها أحيانًا على الإطلاق، تبعا لمقتضيات الظروف.

ومن أجل تأكيد هذا المظهر التوفيقى والتوليفى من الفلسفة الليبرالية الإنجليزية يستحسن تقسيمها إلى فترتين. ومع ذلك، يجب أن يظل الاستمرار التاريخى تطورها من فلسفة لم يكن بغير حق وصمها فى البداية، كما وصمها نقادها بصفة عامة، بأنها أيديولوجية مصالح الطبقة المتوسطة، إلى فلسفة مجتمع قومى مثله الأعلى حماية مصالح جميع الطبقات وصيانتها وكان التطور مستطاعا، لأن النقد، وإن لم يكن ظالما، لم يكن حقيقيا تماماً أبداً. فالليبراليون الأوائل، وإن كانوا فى الغالب إقليميين ونظريين، كانوا أيضا رجالا ذوى روح عامة بعمق وإخلاص، حولوا فلسفة اجتماعية معيبة إلى أغراض كانت إلى حد كبير خيرة من الناحية الاجتماعية ولم تكن أبداً استغلالية فحسب فى مقصدها. ولهذا السبب استطاعت الليبرالية التحول إلى جسر فكرى بين الفردية فى عهدها المبكر والتى ورثت من فلسفة عصر الثورة، وبين اعتراف بحقيقة وقيمة المصالح الاجتماعية والجماعية التى مالت بوجه عام إلى تقديم نفسها فى أشكال معادية لليبرالية. وهكذا كان فى استطاعة غرض الليبرالية المتأخرة أن يصبح فى آن واحد الحفاظ على الحريات السياسية والمدنية التى تضمنتها الفردية، وتكييفها بحيث تتمشى مع التغييرات المطردة للنظام الصناعى والقومية، وهى التغيرات التى ولدت فلسفات هددت بإلغائها وتسليما بالحرية السياسية على أنها إضافة ذات قيمة مستديمة إلى الثقافة الحديثة، كان لايزال فى مستطاع الليبرالية أن تلبى مهمة جعلها أكثر منالا إلى حد بعيد بالنسبة لأكبر عدد من الأفراد، ومن ثم خيراً اجتماعيا أصيلا وعلى ذلك، يكون تقسيم الليبرالية إلى فترتين شيئا أكثر نوعاً ما من تيسير فى التفسير لقد أريد به الإيحاء بتغيير على جانب كبير من الأهمية يصاحبه استمرار له نفس الأهمية. ولعل الخط الفاصل يمكن رسمه على أفضل وجه عند «چون ستيوارت مل» لأن فلسفته استقرت بشكل عجيب على كلا جانبى الخط وبناء على ذلك، وسوف يتناول هذا الفصل النسخة الكلاسيكية لليبرالية الخاصة بالراديكاليين الفلسفيين، ويتناول الفصل التالى تنقيح الليبرالية وتجديدها.

كانت فلسفة الراديكاليين الفلسفيين الاجتماعية فى جوهرها برنامجا من إصلاحات قانونية واقتصادية وسياسية تربطها، كما حسبوا، حقيقة كونها مستمدة جميعا من مبدأ أعظم السعادة لأكبر عدد. لقد اعتقدوا أن هذا المبدأ هو المرشد العقلى الوحيد لكل من الأخلاقيات الخاصة والسياسة العامة، وكان القصد من الجزء النظرى من فلسفتهم أن يجعل هذا المبدأ قابلا للتطبيق بدقة أكثر على المشكلات العملية ولم يكن أى عضو من الزمرة فى الواقع بما فيهم بنتام نفسه، مشهورًا بأى حال بالأصالة الفلسفية أو حتى بالتمكن الراسخ جدا من المبادئ الفلسفية لقد أعطى الأسلوب الشكلى والاستدلالى للعرض الذى ادعوه، مظهر نظام لفكرهم يتضح عند التحليل أنه خداع. إن الترتيب الذى بدت فيه الأجزاء العديدة للمذهب له أهميته من ناحية أن علاقتها كانت عملية أكثر منها منطقية كان بنتام فى الأصل، وبالتأكيد حتى بلوغه الستين من عمره تقريبا، مهتمًا تمامًا بالإصلاحات القانونية، وتوقع أنها سرعان ما تتحق عن طريق حكم مستبد مستنير أكثر مما تتحقق على أيدى ليبرالية سياسية. ولذلك فضل بعد نشر كتابه «مبادئ الأخلاق والتشريع» فى سنة ١٧٨٩، أن يخاطب جمهور القارة بنشر مصنفاته الأخيرة عن الفقه باللغة الفرنسية. ولم تعد أفكاره إلى إنجلترا قبل عشرينيات القرن التاسع عشر عن طريق ترجمة مصنفاته الفرنسية، أو عن طريق نشر مصنفات جديدة مثل كتاب «الأساس المنطقى للبينة القضائية» الذى أشرف چون ستيوارت مل على تحريره من واقع مخطوطاته ونشره فى سنة ١٨٢٧ وفى هذه الأثناء وحوالى سنة ١٨٠٨، استطاع چيمس مل إقناع بنتام بأن الإصلاح القانونى فى إنجلترا يتوقف على جعل التمثيل فى البرلمان ليبراليا، وفى ذلك الوقت فقط تخلى عن سياسة المحافظين التى كان قد تربى فيها لم يكن التغيير بأى حال من الأحوال، راجعا إلى اعتماد الليبرالية المنطقى على مبدأ أكبر قدر من السعادة، بل كان راجعا فقط إلى الأمل فى أنها قد تبرهن على أنها أداة للإصلاح القانونى عملية بدرجة أكبر من الأرستقراطية أو الحكم المستبد المستنير.

وبأسلوب مشابه إلى حد ما، فإن نظرية الراديكاليين الفلسفيين الاقتصادية، التى كانت أساسًا من عمل «ريكاردو» وطورت بدون أى اتصال وثيق بالإصلاحات القانونية التى كانت موضع اهتمام بنتام، وجهت منذ البداية نحو الغرض العملى، وهو تحرير التجارة من القيود التى كانت تفرضها عليها تعريفة جمركية حامية على المواد الغذائية. وقوانين الملاحة وهذه الإصلاحات أيضا، شأنها شأن الإصلاح القانونى، كان لا يمكن أن تتحقق إلا بتحطيم الاحتكار السياسى الذى تمتعت به طبقة ملاك الأرض الإنجليز، إن جيمس مل لم يقم بفحص نظرى للمبادئ السيكولوجية والفلسفية التى أعلنت الجماعة دائمًا أنها تعتمد عليها، إلا بعد أن أصبحت أمثال هذه الأغراض العملية فى الطريق إلى التحقيق. فكتابه «تحليل ظواهر العقل البشرى» نشر فى سنة ١٨٢٩ وكان قد بلغ الخامسة والستين من العمر وهذا الكتاب الذى كان يجب، منطقيا، اعتباره حجر الزاوية فى المذهب، لم يزد فى الحقيقة إلا قليلا عن كونه ترتيبا منهجيا، فى أسلوب استدلالى وجازم إلى درجة عالية، للسيكولوجية الترابطية التى طلع بها قبل ذلك بثمانين عامًا دافيد هارتلى، وعلماء الأخلاق الإنجليز فى القرن الثامن عشر، والمفكرون الفرنسيون أمثال كوندياك وهلفيشيوس. إن ما أسهم به مل فى هذه السيكولجية قليل من ناحية الأصالة، ولم يسهم بشىء يميل إلى جعلها متمشية مع دراسة واقعية للسلوك البشرى مبنية على المشاهدة وكانت تجريبية أصحاب مذهب المنفعة المزعومة مليئة فى الواقع بدعاوى غير مدروسة ولعله كان فى الإمكان أن يؤخذ فى علم الأخلاق بمبدأ القدر الأكبر من السعادة، وهو ما حدث فى الغالب فى الماضى، بدون سيكولوجية مذهب اللذة التى كان يفترض فيها أنها تدعمه، وكانت الإصلاحات التى جرت الدعوة إليها باسم أقصى القدر من السعادة متضمنة فقط إذا ما استكمل المبدأ بعدد كبير من المقدمات المنطقية غير المرتبطة بالمنهج.

وبخلاف علم الاقتصاد، كانت معالم التفكير المبنى على مذهب المنفعة قد تضمنها كتاب بنتام المبكر «نبذة عن الحكم» الذى نشره فى سنة ١٧٧٦، وكان نقدًا موجها إلى «تعليقات» بلاكستون، وهجومًا فى شخصه على مهنة القانون كلها

وعلى فكرة الهويج عن الحكم الإنجليزى. وهكذا أعلن بنتام اهتمامه الرئيسى وهو قضية الإصلاح القانونى وعرض بإيجاز وجهة النظر التى طورها فيما بعد فى سلسلة طويلة من الكتب عن الفقه. قال إن بيان بلاكستون عن القانون الإنجليزى يعتبر على أحسن الفروض تفسيريا - أى إنه يصف القانون كما هو - أو يعتبر على أسوأ الفروض دفاعًا عن «الحالة الراهنة» متنكرًا فى ثوب تفسير. إن وظيفة الفقه الحقة «تتعلق بالرقابة» أى نقد النظام القانونى بهدف تحسينه. ويتطلب مثل هذا النقد معيارًا للقيمة وهو مالا يمكن أن يوفره سوى مبدأ المنفعة. «إن أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس هو مقياس الصواب والخطأ» ونسب بنتام هذا التبصر إلى هيوم؛ فحينما قرأ مصنفات هيوم لأول مرة قال إنه شعر كما لو كانت الغشاوة قد سقطت عن عينيه لقد هدم نقد هيوم جهاز الحقوق التى لا تمس برمته والقيود التعاقدية على سلطة الحكم بأن أظهر أنها إما عديمة المعنى وإما أنها إشارات مشوشة لمبدأ المنفعة الواضح فالحكم أساسه ليس التعاقد بل الحاجة البشرية ومبرره الوحيد إشباع الحاجات البشرية ونتيجة لذلك استخلص بنتام، وربما معتمدًا على هوبز قدر اعتماده على هيوم تمجيد بلاكستون للدستور الإنجليزى، وأن تقسيمه المفترض للسلطات ينتمى إلى عالم الأساطير. فالسلطة القانونية بحكم طبيعتها ذاتها لا يمكن أن يحد منها القانون، لابد للسلطة فى كل مجتمع سياسى من أن تكمن فى شخص ما أو فى عدة أشخاص تعود الآخرون طاعتهم. وأكد بنتام أن هذا يصدق على الحكومات الحرة والمستبدة على السواء كلاهما فى الواقع مختلفان بالنسبة إلى مسئولية الحكام عن أعمالهم،وبحرية الرعايا فى النقد وفى التجمع من أجل أغراض سياسية وبحرية النشر، ولكنهما لا يختلفان من حيث السلطة التى يمارسانها وهكذا وضع كتاب «نبذة عن الحكم»، الأفكار الرئيسية التى حركت الراديكاليين الفلسفيين: مبدأ أكبر قدر من السعادة كمقياس للقيمة، والسيادة القانونية كدعوى ضرورية للإصلاح عن طريق العملية التشريعية وفلسفة تشريع مكرسة لتحليل «ونقد» القانون فى ضوء إسهامه فى السعادة العامة.

كان كتاب «نبذة عن الحكم» انتقاديًا بوجه عام، ولكن بنتام شرع فى نفس الوقت فى البناء. فكتاب «مقدمة فى مبادئ الأخلاق والتشريع» الذى طبع بصفة

خاصة فى عام ١٧٨٠ ونشر فى عام ١٧٨٩، وحد فلسفات علم النفس والأخلاق والفقه وفق خطوط سبق أن أوحى بها هلفيشيوس. وأكد بنتام أن اللذة والألم لا يوفران فقط معيار القيمة الذى يحتاج إليه تشريع «رقابى» بل يوفران أيضا أسباب السلوك الإنسانى التى يستطيع بها المشرع الحاذق أن يسيطر عليه ويوجهه.

«لقد وضعت الطبيعة الجنس البشرى تحت حكم سيدين مسيطرين، «الألم» و «اللذة». إن لهما وحدهما حق الإشارة إلى ما ينبغى أن نعمله، وأيضا إقرار ما سنعمل،ه ويلتصق بعرشهما معيار الصواب والخطأ من جهة، وسلسلة من الأسباب والنتائج من جهة أخرى»(٤).

وبناء على ذلك ضمن بنتام الآن فى نظريته نوعا من بيان مطول وعلى درجة عالية من التخطيط للذة والألم كقوى دافعة، مقصودا به إظهار كيف يمكن حساب مقدارهما وتأثيرهما. وافترض على غرار ما درج عليه علماء الأخلاق أن اللذة والألم قابلان للقياس، فقدر معلوم من أحدهما يعوض مقدارًا مماثلا من الآخر، وفى الإمكان أيضا جمعهما بحيث يمكن حساب مجموع من اللذات الأمر الذى يحدد القدر الأكبر من السعادة لفرد ولمجموعة من الأفراد أيضا. ولابد فى هذا الحساب أن ينظر بعين الاعتبار إلى أربعة «أبعاد» أو مظاهر للذة أو الألم: حدتها، دوامها، التأكد الذى بموجبه ستتبع نوعا ما من السلوك، وبعد الوقت الذى ستحدث فيه وبما أن وحدة من اللذة أو الألم تميل إلى أن تستحث غيرها، وجب أن يؤخذ هذا الميل أيضا فى الحسبان. كما أن عدد الأشخاص موضع التأثير لابد وأن يدخل فى الاعتبار فى أى حساب اجتماعى. كان بنتام يتحدث فى العادة كما لو كان يعتقد أن البشر يتصرفون فى الحقيقة تبعا لنوع ما من مثل هذا الشكل الهندسى أضلاعه هذه القوى العقلية، رغم أنه اعترف فى بعض الأحيان أن فكرة جمع اللذة، ولا سيما لذات أشخاص متعددين، تعتبر خيالية إن ماهو صحيح على وجه اليقين هو أنه اعتبر الخيال «ادعاء تكون بدون التسليم به، جميع التعليلات السياسية فى حالة توقف» لم تكن له فى الواقع مهارة فى الملاحظة السيكولوجية، ولا أى اهتمام بها فى حد ذاتها ولكنه تطلع إلى أن يكون «نيوتن العلوم الأخلاقية»،

خاصة فى عام ١٧٨٠ ونشر فى عام ١٧٨٩، وحد فلسفات علم النفس والأخلاق والفقه وفق خطوط سبق أن أوحى بها هلفيشيوس. وأكد بنتام أن اللذة والألم لا يوفران فقط معيار القيمة الذى يحتاج إليه تشريع «رقابى» بل يوفران أيضا أسباب السلوك الإنسانى التى يستطيع بها المشرع الحاذق أن يسيطر عليه ويوجهه.

«لقد وضعت الطبيعة الجنس البشرى تحت حكم سيدين مسيطرين، «الألم» و «اللذة». إن لهما وحدهما حق الإشارة إلى ما ينبغى أن نعمله، وأيضا إقرار ما سنعمل.» ويلتصق بعرشهما معيار الصواب والخطأ من جهة، وسلسلة من الأسباب والنتائج من جهة أخرى»(٤).

وبناء على ذلك ضمن بنتام الآن فى نظريته نوعا من بيان مطول وعلى درجة عالية من التخطيط للذة والألم كقوى دافعة، مقصودا به إظهار كيف يمكن حساب مقدارهما وتأثيرهما. وافترض على غرار ما درج عليه علماء الأخلاق أن اللذة والألم قابلان للقياس، فقدر معلوم من أحدهما يعوض مقدارًا مماثلا من الآخر، وفى الإمكان أيضا جمعهما بحيث يمكن حساب مجموع من اللذات الأمر الذى يحدد القدر الأكبر من السعادة لفرد ولمجموعة من الأفراد أيضا. ولابد فى هذا الحساب أن ينظر بعين الاعتبار إلى أربعة «أبعاد» أو مظاهر للذة أو الألم: حدتها، دوامها، التأكد الذى بموجبه ستتبع نوعا ما من السلوك، وبعد الوقت الذى ستحدث فيه وبما أن وحدة من اللذة أو الألم تميل إلى أن تستحث غيرها، وجب أن يؤخذ هذا الميل أيضا فى الحسبان. كما أن عدد الأشخاص موضع التأثير لابد وأن يدخل فى الاعتبار فى أى حساب اجتماعى. كان بنتام يتحدث فى العادة كما لو كان يعتقد أن البشر يتصرفون فى الحقيقة تبعا لنوع ما من مثل هذا الشكل الهندسى أضلاعه هذه القوى العقلية، رغم أنه اعترف فى بعض الأحيان أن فكرة جمع اللذة، ولا سيما لذات أشخاص متعددين، تعتبر خيالية إن ماهو صحيح على وجه اليقين هو أنه اعتبر الخيال «ادعاء تكون بدون التسليم به، جميع التعليلات السياسية فى حالة توقف» لم تكن له فى الواقع مهارة فى الملاحظة السيكولوجية، ولا أى اهتمام بها فى حد ذاتها ولكنه تطلع إلى أن يكون «نيوتن العلوم الأخلاقية»،

واعتبر أن أوهامه السيكولوجية ليست أشد عنفا من بعض ما ثبت أنه ذو فائدة فى علم الميكانيكا.

كان لنظرية اللذة والألم عند بنتام، وكذلك للسيكولوجية المبنية على الإحساس المرتبطة بها، قيمة أخرى بجانب تمكينه من حساب آثار التشريع فقد اعتقد أنه باستخدام هذه السيكولوجية يستطيع أن يتتبع ويبطل مفعول تلك «الأوهام» التى رآها فى كل مكان فى الدراسات الاجتماعية وفى التعليل السياسى وكانت نظريته فى المعرفة اعتبارية بشكل جامد، وهى صفة لعلها ترجع إلى هوبز أكثر مما ترجع إلى هيوم. إن أى اسم الآن هو اسم شىء ما، وذلك الشىء لابد فى النهاية أن يكون قدرًا ضئيلا محسوسا من تجربة حسية. ومعنى أى اسم تحدده التجربة التى يشير إليها، أى «مرجعها» كما قد يطلق عليه الآن ومن ثم، فبقدر ما تشير الأسماء إلى أشياء موجودة حقيقية، فإنها، إذا جاز التعبير، مجموعات من أسماء المعرفة؛ وبوصفها مصطلحات عامة تعرض نفسها على الأقل لخطر أن تصبح خيالية إذا جرى التغافل عن هذه الحقيقة، إن الكائنات الخيالية ضرورية حقا من أجل «يسر الحديث»، («علاقة» مثلا بدلا من «أشياء ذات علاقة»)، ولكن الوضوح يتطلب أن يكون المرجع الفعلى معلومًا تمامًا «كان الباعث على الأسى التشوش والغموض الناتجين عن استخدام الأسماء الخيالية بدلا من أسماء الأشياء الموجودة الحقيقية»[٥] . ومن الضرورى أن يكون فى الإمكان دائمًا التحديد الدقيق للتجربة الملموسة المشار إليها. وكما قال وليام چيمس بعد ذلك بسنوات عدة لابد لكل اختلاف أن يحدث اختلافا فى نظر أى عالم تجريبى. وفى نظر بنتام تكمن منفعة هذه النظرية فى الأشياء الخيالية، فى مجالات السياسة والتشريع بوجه خاص فكلا المجالين ملىء بالخرافات، وكان مقتنعًا بأن الخرافة القانونية «لم تستخدم أبدًا لأى غرض سوى تبرير شىء كان لا يمكن بغير هذا تبريره». فاصطلاحات مثل الحقوق والملكية والتاج والرفاهية العامة كلها عرضة لاستخدام وهمى، وعادة من أجل الدفاع عن مصالح راسخة والواضح من وجهة نظر بنتام أن أية هيئة جماعية كالمجتمع أو الدولة، خيالية؛ وكل ما يعمل باسمها إنما يعمل بمعرفة شخص ما، ويكون خيرها كما قال بنتام: «مجموع مصالح الأعضاء

العديدين الذين يكونونها» ومن ثم، فإن منفعة مبدأ أكبر قدر من السعادة، تكمن فى الواقع فى أنه المذيب الأعظم للخرافات، لأنه يعنى أن الأهمية الحقيقية لأى قانون أو نظام يجب أن يحكم عليها فى ضوء ما يفعله، وعلى قدر المستطاع بموجب ما يفعله لأفراد معينين ليس فى الإمكان طبعا، كما عرف بنتام، تعقب وقوع النتائج بالضبط فى كل الحالات، ولكن أى شىء يفتقر إلى ذلك يعتبر تهربا وبما أن القيمة متطابقة مع اللذة، واللذة لا يمكن أن تحدث إلا فى تجربة كائن بشرى ما، فإن قيمة القانون والحكم لابد وأن تستقر فيما لها من آثار على حياة وحظوظ رجال ونساء حقيقيين مثل هذا المبدأ يعتبر من مصادرات أية فلسفة ليبرالية، ولكنه لا يتضمن بالطبع، التسليم بركاكة سيكولوجية بنتام.

نظرية بنتام فى القانون

إن مبدأ القدر الأكبر من السعادة وضعه على ما اعتقد بنتام، أداة كلية بالفعل فى أيدى المشروع الحاذق فيه يستطيع «أن يقيم بناء السعادة بواسطة المنطق والقانون»؛ ذلك أنه يوفر نظرية فى طبيعة الإنسان الأساسية، تقييماتها ودوافعها على السواء، وهى التى افترض بنتام أنها قابلة للتطبيق فى كل زمان ومكان. فالمشرع لا يحتاج إلا إلى معرفة الأحوال الخاصة بالزمان والمكان التى أنتجت تقاليد وعادات خاصة. وعندئذ يستطيع أن يسيطر على السلوك عن طريق تخصيص آلام وعقوبات لإحداث أفضل النتائج المرغوب فيها. وكانت القيود الوحيدة على المنهج والتى اعترف بها بنتام سيكولوجية وأخلاقى تشدد من جانب على ما يستطيع القانون أن يفعله، ومن جانب آخر على ما يمكنه محاولة فعله بصورة حكيمة. لقد اعتقد بطبيعة الحال أن ليس ثمة قيود قانونية مفروضة عليه فحتى القيود الضخمة المفروضة بفعل عرف استقر وقتًا طويلا، أو أنظمة مسلم بها لمدة طويلة، هذه القيود فسرها بنتام بأنها سيكولوجية، نظرا لأنه اعتبر العرف والأنظمة عادات فحسب فهى ككل العادات تتضمن تهديدات كثيرة لتعديل ذكى للوسائل والغايات؛ إنها مصدر المصطلحات الفنية والتخيلات التى قصد بمبدأ أكبر قدر من السعادة أن يوضحها. وهذا الارتياب فى العرف وإخضاعه الكامل للتشريع كانا من المميزات الرئيسية لفقه بنتام وارتبط معهما عدم مبالاة

أو بالأحرى ازدراء بالتاريخ كعامل فى الدراسات الاجتماعية. كان التاريخ فى الأغلب، من وجهة نظر بنتام، خلاصة وافية لجرائم وحماقات الجنس البشرى ولعل نزعة العقل هذه كانت السبب الرئيسى الذى من أجله بدت فلسفته الاجتماعية قديمة وبالية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وحتى حواريه، چون ستيوارت مل، راح يعتبرها ضعفًا، ومن المؤكد أنها غالبًا ما كانت مسئولة عن فهم سطحى للفوارق العميقة بين أناس تربوا فى بيئات ثقافية مختلفة ورثوها.

إن فقه بنتام الذى لم يكن أعظم أعماله فحسب، بل واحد من أعظم المنجزات الفكرية المشهورة فى القرن التاسع عشر، ينحصر فى التطبيق المنسق لوجهة النظر التى سبق عرض معالمها منذ قليل، على كل فروع القانون، المدنى والجنائى، وعلى قانون الإجراءات وتنظيم الجهاز القضائى[٦] وكان الغرض منه فى كل الحالات كما جادل فى البداية ضد بلاكستون، انتقاديا أكثر منه وصفيا، و «رقابيا» أكثر منه تفسيريا ومن ثم ففى كل فروع التشريع فرق بين ما سماه بالمنهج الطبيعى وما دعاه المنهج الفنى. فالأخير ينحصر فى أخذ التقسيمات والإجراءات الفنية المسلم بها بالقانون، والمجسمة فى مصطلحاته العرفية ووثائقه الرسمية وعملياته، وذلك حسب قيمتها الظاهرية. مثل هذا التشريع يكون أثره فى أفضل الأحوال رد الأفكار القانونية إلى نوع من النظام الشكلى وعلى عكس ذلك، يتصور المنهج الطبيعى كل التحريمات القانونية وكل الإجراءات المتخذة لتنفيذها فى ضوء منفعتها، وسائل لتوفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس وتكون مشكلة المشروع هى فى جوهرها التحديد الصحيح للعقوبات لإحداث نتائج مرغوب فيها.

وفى مجال القانون المدنى تطلب هذا المنهج تحليلا للحقوق والالتزامات القانونية فى ضوء ما يسببه تنفيذها من معاونة أو تعويق فى تبادل السلع والخدمات التى تتوقف عليه المنفعة فمن طبيعة الحال، يجب أن يفرض كل التزام قانونى قيدًا على حرية مثل هذه المبادلات إن حقًا لشخص ما ينطوى على معنى أن حريته فى التصرف تضمنها عقوبة تمنع شخصا آخر من العدوان عليها، ولا يمكن تبرير هذا إلا بالمنفعة النسبية لمثل هذا القيد بالمقارنة مع ما كان يحدث لو

أن تصرفات كلا الشخصين تركت للاختيار الطوعى. ففى كل الحالات تقاس منفعة التشريع بلغة فعاليته ومبلغ وكلفة تنفيذه، وبوجه عام تقاس بنتائجه فى إيجاد نظام للتبادل يكون على العموم مفيدًا لأغلب أعضاء المجتمع. المنفعة هى الأساس المعقول الوحيد لجعل التصرف إجباريا. فحقوق الملكية تبررها بوجه عام الحاجة إلى الأمن، وإلى جعل نتائج السلوك مما يمكن حسابه، وتجنب ضروب الإحباط التى تعقب القلق وخيبة الأمل، أى إن هذه الحقوق يبررها بالتأكيد تصور محدود للأمن الأجتماعى. وأمن الملكية فى رأى بنتام شرط كبير لتحقيق أكبر قدر من السعاد، ولكنه، كما أدرك، مبدأ محافظ إلى درجة عالية. فهو يعنى الحماية القانونية لتوزيع الملكية القائم فى أى وقت معلوم وكمسألة متعلقة بالسياسة كان مقتنعًا بأن القانون ينبغى أن يهدف إلى توزيع متساو نسبيا للملكية، أو على الأقل، لا يستهدف خلق فوارق قسرية ومن الناحية العملية يجب أن يحقق نوعًا ما من توازن عملى بين الأمن والمساواة وكذلك إن قدسية التعاقد التى اعتقد بنتام أن التشريع عالجها على أنها نوع من الرقية، شأنها شأن استحالة القربان إلى لحم ودم المسيح فى علم اللاهوت، لا يبررها حقا إلا كونها تسهم فى صيانة المعاملات التجارية وإمكانية الاطمئنان إليها.

وفى مجال القانون الجنائى، وكما اعتقد بنتام، يوفر مبدأ المنفعة منهجا طبيعيا للوصول إلى نظرية معقولة فى الجزاءات إن المنهج الفنى يبدأ من الافتراض بأن الجريمة «تستحق» العقاب، ولكن مفهوم الجزاء لا يمكن تعريفه أساسًا إلا فى ضوء الأسالب والأفكار الموجودة. أما المنهج الطبيعى فيبدأ أعلى عكس ذلك من مبدأ كون العقاب دائمًا شرًا حيث إنه يسبب ألمًا ولا مبرر له إلا بقدر ما يمنع شرًا أعظم فى المستقبل، أو يمحو شرًا سبق فعله. فالفقه الجنائى يجب أن يهيئ تصنيفا واقعيًا للجرائم، ليس فى ضوء فئات عرفية من القانون اعتبرها بنتام بحق، متناقضة وإلى حد كبير غامضة، بل فى ضوء الضرر الذى توقعه بعض أساليب التعرف، ومدى تأثير هذه الأضرار على أفراد معينين أو على طبقات وعلى الجمهور العام. وعليه أيضًا أن يوفر تصنيفًا مشابهًا للعقوبات حتى يتسنى تخصيص العقوبة للجريمة، ومنع أو إصلاح الضرر بالقدر الممكن من

الفعالية. فالقاعدة بوجه عام هى أن الألم الناتج عن عقوبة لابد وأن يزيد على الفائدة المكتسبة بارتكاب الجريمة، ولكن لابد وأن يزيد قليلا بقدر الإمكان عن الشر الناتج عن الجريمة. هذا الجزء من مصنف بنتام يشبه كثيراً النتائج التى سبق أن استخلصها بيكاريا، وهو تابع آخر لهلفيشيوس، وإن كان هذا الجزء أكثر تنسيقاً وكان من الغريب نوعاً أنه لم يكرر النتيجة السليمة التى وصل إليها بيكاريا، وهى أن التأكد من أن العقاب الرادع أشد فعالية من القسوة ومع ذلك، فمن الصحيح أن بنتام كان من الناحية العملية يحبذ مثل اقتراحات سير صمويل روميللى، لاسئتصال الجزاءات الوحشية والعقيمة تماماً التى شوهت قانون العقوبات الإنجليزى فى بداية القرن التاسع عشر. ويبدو فى فقهه الجنائى، كما فى معظم مشروعات بنتام الإصلاحية، أنه كان يحركه حب النظام والكفاية أكثر مما كانت تحركه الدوافع الإنسانية النزعة، وإن كان من الإنصاف القول بأنه أنفق مقادير طائلة من كل وقته وثروته الخاصة لإدخال التحسينات فى السجون كانت القوة الدافعة لشخصيته هى الاستثارة، وكان أكثر اهتماماً بمصالح الجمهور العام منه بمصالح التعساء أو إصلاح المنحرفين.

ربما كانت نظريته فى الإجراءات القانونية والتنظيم القضائى هى التى ابتدع فيها بنتام أكثر أفكاره تمييزا له، وهنا بالتأكيد ابتعد كثيراً عن التقليد الليبرالى، كما كان موجوداً قبله. ففى سبيل رغبته فى تبسيط الإجراءات وتحسين كفاية المحاكم اقترح التخلى تماماً تقريباً عن القيود والضمانات التى كانت تعتبر ضرورية لحماية حقوق الرعايا. وهنا أمد بنتام قانون الإجراءات بالمبادئ التى كان قد تبناها بالنسبة إلى القانون الدستورى فى كتابه «نبذة عن الحكم» فأوضح بشكل صحيح أن الشكلية القانونية والقواعد المصطنعة عن إمكانية قبول الأدلة، كانت قائمة إلى حد بعيد على اعتقاد أن القانون الموجود بذاته فاسد وأن الحكم خطر، وأكد أنه لو كان هذا الاعتقاد صحيحا، لكان العلاج المعقول تحسين القانون وليس إضعاف المحاكم وشدد على أن الشكلية والغموض والصياغة الفنية ينتج عنها أكبر قدر من التكلفة والعطل والغيظ للمتقاضين، وحبس العدالة عن أعداد كبيرة من الأشخاص، وجعل نتيجة العمليات القانونية تقوم على الهوى وغير

مؤكدة هذا النسق الفنى كما دعاه بنتام اعتبره شيئًا لا يقل عن مؤامرة من جانب رجال القانون للكسب عن طريق خداع الجماهير. وحتى فى كتابه «نبذة عن الحكم»، قدم احتراماته إلى المحامين، وطاردهم طوال حياة مديدة بالحقد الذى يستشعره دعاة الإصلاح.

«جنس سلبى وواهن، على استعداد لابتلاع أى شىء، والإذعان لأى شىء؛ بعقول غير قادرة على تميز الصواب عن الخطأ، وبعواطف مماثلة غير متحيزة لكليهما؛ عديم الحس قصير النظر، عنيد، كسول، ولكن عرضة لأن يزج فى اضطرابات عنيفة برعب كاذب؛ أصم الأذن عن صوت العقل والمنفعة العامة؛ خانع فقط لهمس المصلحة ولإشارة القوة(٧)».

كان مثل بنتام الأعلى أن «كل إنسان محامى نفسه». ولهذه الغاية حث على استبدال الدفاع الشكلى للإجراءات غير الرسمية أمام المحكمين الذين قد يهدفون إلى التوفيق، بقبول عام لأى نوع من البينة الوثيقة الصلة بالقضية، وبقدر كبير من حرية التصرف القضائى بدلا من القواعد الجامدة، لاستبعاد مالا علاقة له بالموضوع. وفيما يخص تنظيم المحاكم هاجم بنتام بصفة خاصة أسلوب دفع أتعاب للقضاة وموظفى المحاكم الآخرين بدلا من مرتبات؛ وهاجم السلطات المقسمة والمتداخلة والمتعارضة للمحاكم الإنجليزية القائمة؛ ونظام المحلفين الذى اعتقد أنه كان يتمتع بشعبية لا يستحقها تماماً.

لقد أسست نظرية بنتام فى القانون وجهة نظر الفقه التحليلى التى كادت تكون النسق الوحيد للموضوع المعروف بوجه عام لرجال القانون الإنجليز والأمريكيين طوال القرن التاسع عشر. وهذه «المدرسة» ترتبط عادة باسم چون أوستن، ولكن أوستن فى الواقع لم يفعل أكثر من أن يضم بشكل منسق أفكاراً كانت مبعثرة فى أرجاء مصنفات بنتام الضخمة وغير الصالحة دائمًا للقراءة فى الغالب(٨) . كان أثر عمل أوستن الهام فى النظرية السياسية إضفاء أهمية مبالغ فيها على نظرية السيادة التى كانت فى الواقع عرضية بالنسبة لخطة بنتام لإصلاح المحاكم عن طريق الرقابة البرلمانية إن وضوح التنظيم يتضمن حقا أن المسئولية ينبغى أن تستقر بشكل محدد فى جهة ما، ولكن فكرة بنتام بأن أية

حكومة هى مجرد بعض أشخاص معينين جنبوا لأغراض الحكم واعتاد الرعايا طاعتهم، فكرة غير كافية إلى حد كبير لتفسير الدور الذى تلعبه المؤسسات فى السياسة ومما كانت له أهمية تاريخية أكبر إلى حد بالغ، من نظرية السيادة، حقيقة أن مصنف بنتام فى الفقه وفر الخطة التى بموجبها أعيد النظر تماماً فى إدارة الجهاز القضائى فى إنجلترا، وأضفى عليه الطابع العصرى، خلال القرن التاسع عشر حقيقة لم يؤخذ بأفكار بنتام أبداً بصورة تنسيقية، ولم توضع موضع التنفيذ فى أى زمن واحد، وكذلك الشأن أيضاً بالنسبة لبعض أفكاره، وخاصة التقنين العام للقانون الإنجليزى ولكن فى سلسلة متوالية طويلة من القوانين، تم إصلاح شامل للقانون والمحاكم، واتبع الإصلاح فى عدد مذهل من الحالات الاتجاه الذى سبق أن دلت عليه انتقادات بنتام[٩]. ولقد قال سير فردريك بولوك بحق إن كل إصلاح هام للقانون الإنجليزى خلال القرن التاسع عشر يمكن إرجاعه إلى تأثير أفكار بنتام.

ومع ذلك، فإنه لصحيح بالتأكيد أن فقه بنتام لم يحدده بمثل هذا القدر من الكمال مبدأ المنفعة كما ظن. فالمنفعة فى الواقع كلمة غير محدودة تماماً إلى أن يعين الإنسان بالتخصيص منفعة ماذا؟ ولمن تكون؟ كانت العناصر الليبرالية فى فلسفة بنتام تكمن إلى حد بعيد فى مقدماتها المنطقية المفهومة ضمناً. فعندما قال إن «إنساناً واحداً يساوى ما يساويه إنسان آخر تماماً»، أو إنه فى حساب القدر الأعظم من السعادة يكون كل شخص «محسوبا كواحد ولا يحسب واحد بأكثر من واحد، فالواضح أنه كان يستعير مبدأ المساواة من القانون الطبيعى والواقع، أنه لم يعتمد فقط على الدعوى غير القابلة للإثبات بأن لذة إنسان واحد شبيهة بلذة إنسان آخر كان وراء شغفه بالنظام والكفاية مصادرات ليبرالية أصيلة، وبخاصة قيمة شكل إنسانى الطابع من العيش لجميع الأشخاص، وهى مصادرات لم تشملها الكفاية ولا مبدأ القدر الأعظم من السعادة ومن الصحيح أيضاً، أنه بسبب فردية فقهه كان به نوع من التحيز غير المقصود فالقاعدة القائلة بأن قانوناً يجب أن يحكم عليه بمدى تأثيره فى الكائنات البشرية، وعلى أفراد معينين بقدر الإمكان، كانت مبدأ ليبراليا راسخاً، ولكنها كانت فى التطبيق على

بعض أنواع من القانون أسهل بكثير منها على غيرها إن القيد المفروض على حرية الملكية ظاهرة، ولكن النتائج المحددة لقانون يرمى إلى وقاية الصحة العامة لا يمكن بسهولة أن تظهر فى تحسن صحة أى شخص واحد وكما سيصبح واضحا، فإن مد نطاق حرية التعاقد لتشمل أكبر عدد من العلاقات الخاصة بقدر الإمكان، أدى إلى معان خداعة تماماً للحرية وليس ثمة شك فى أن المعانى التى انطوت عليها فلسفة بنتام فى التشريع جعلت سن القوانين الاجتماعية أكثر صعوبة وكان فكره، وإلى حد بعيد جدا عما استوعب، متأثراً باعتبارات موضوعية، وخصوصاً بحقيقة أن الإصلاح القانونى فى أيامه كان إلى حد بعيد مسألة تتعلق بالتخلص من أساليب بالية. ومع ذلك فبرغم نواحى نقص واضحة فى فكره، فإن قلة من المفكرين فى تاريخ الفلسفة الاجتماعية هى التى كان لها ما لبنتام من تأثير واسع ومفيد.

النظرية الاقتصادية لليبرالية المبكرة

كادت فلسفة القانون الليبرالية تكون كلها من وحى بنتام. وكانت نظريتها الاقتصادية ـ المسماة بالاقتصاد الكلاسيكى أو نظرية «الاقتصاد المرسل» ـ جديلة أخرى من جدائل الفكر الليبرالى تدين قليلا لبنتام ولكنها شبيهة فى الغرض ووجهة النظر. وعلى غرار آراء بنتام نفسه فى المسائل الاقتصادية، كانت مستمدة من مصنف آدم سميث «ثروة الشعوب». وإلى هذا كان قد أضيف العمل الذى قام به جيل من الكتاب الإنجليز فضلا عن أعمال خلفاء كيناى والفيزيوقراط الفرنسيين ولقد أحرز الاقتصاد الكلاسيكى بيانه الأهم فى كتاب دافيد ريكاردو «مبادئ الاقتصاد السياسى» (١٨١٧) الذى ضم نظرية السكان المرتبطة باسم ت. ر. مالثس T.R.MALTHUS وكذلك نظرية الريع الاقتصادى التى كان مالثس قد قررها والتى ارتبط اسم ريكاردو نفسه بها. وهكذا برز علم الاقتصاد، كدراسة اجتماعية مستقلة، بجانب فقه بنتام، وبجانب دراسة السياسة وكان، مثلما، يجرى تصوره بأنه يعتمد على القوانين العامة للطبيعة البشرية وهى القوانين التى قررتها السيكولوجية الترابطية واللذاتية التى استخدمها بنتام. ومن ثم أفادت فى أنها تعلن القوانين لأى مجتمع اقتصادى بغض النظر عن الزمان والمكان، ودون

إشارة إلى حقوق التقادم المقامة بواسطة أنظم للقانون أو الحكيم وبناء عليه، كان الاقتصادى الكلاسيكى، فى نزعته ووجهة نظره الفكرية، متفقا تمامًا مع فلسفة بنتام ـ كان نوعًا من مذهب نيوتن الاجتماعى الذى اعتبر المؤسسات وتاريخها غير ذات أهمية من الناحية العلمية، إذ يمكن ردها إلى عادات للفكر والسلوك يمكن أن تفسرها تمامًا قوانين بسيطة نوعًا للسلوك الفردى. هذه الدعوى القائلة بأن الاقتصاد والحكم مستقلان كل منهما عن الآخر، أو أنهما مرتبطان فقط بشكل غير مباشر عن طريق السيكولوجية الفردية، كانت أحد العناصر الأكثر تمييزًا فى وجهة نظر الليبرالية المبكرة وهى أيضًا الخاصية التى تجعل الاقتصاد الكلاسيكى الآن يبدو عتيقا وباليًا بشكل خطير للغاية ولا يرجع هذا فقط إلى كون السيكولوجية الترابطية ذاتها كانت غير وافية تمامًا، أو إلى كون سياسة «الاقتصاد المرسل» التى اعتنقها الاقتصاديون الليبراليون أصبحت باطراد مستحيلة فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر، وإن كان كلا القولين صحيحا. الحقيقة الأساسية التى صارت أوضح باطراد بموجب السيكولوجية الاجتماعية وعلم الأجناس البشرية، هى أن كلا من المؤسسات السياسية والاقتصادية تعتبر دائمًا عوامل مرتبطة فى أية حضارة، وأن مؤسسات حضارة ما، تشكل منذ النشأة المميزات الفطرية للأفراد الذين يكونونها ومهما يكن مآل قوانين السلوك البشرى فسوف تكون بالتأكيد ذات طابع عام إلى درجة بعيدة بحيث لا ترتبط بعلاقة مع أساليب أى زمان أو مكان معلومين.

وبرغم أن الاقتصاد الكلاسيكى كان يتطلع إلى أن يكون علمًا، وبالتالى أن يكون مستقلا عن الظروف الاجتماعية والسياسية الخاصة التى نشأ فيها، إلا أنه على غرار فقه بنتام كانت تميزه الأغراض الإصلاحية العملية التى توخاها الذين أوجدوه لقد أحدث صلح سنة ١٨١٥ كسادًا خطيرًا فى سوق السلع الإنجليزية المصنوعة، فى الداخل والخارج على السواء ونتيجة لذلك، أبرز إلى السطح تفاوت المصالح الجذرى بين ملاك الأراضى الإنجليز ورجال الصناعة الإنجليز الذى حجبته أزمة الحروب النابليونية. كانت الزراعة قد تمتعت لمدة طويلة بسوق تحميها التعريفة الجمركية على الحبوب، على حين كانت مصالح التجار ورجال

الصناعة الإنجليز كلها فى جانب المواد الغذائية الرخيصة وكان رجال الصناعة أنفسهم فى ذلك الوقت، بما لديهم من تكنولوجيا أرقى منها فى أى بلد آخر، لا يحتاجون مطلقا إلى تدعيم حكومى. فى ظل هذه الظروف كان من الواضح أن سياسة قوامها حرية التجارة هى فى صالحهم، كما أن الضغط الذى جاء فى أعقاب الحرب فجر جدلا مهد السبيل إلى الإصلاح البرلمانى فى سنة ١٨٣٢، وبلغ الذروة بإلغاء قوانين القمح فى سنة ١٨٤٦، وكانت النتيجة بروز إنجلترا كأولى الشعوب الصناعية الحديثة وقد التزمت بالسياسات الليبرالية النموذجية لتجارة غير مقيدة، وبتوسيع نظام الحكم التمثيلى فى الداخل، وبالمثل الأعلى الممثل فى تحالف دولى من شعوب كلها تنتهج الليبرالية فى السياسة وكلها تسعى وراء مصلحتها الذاتية القومية فى إطار تقسيم دولى للعمل. وكان اقتصاد ريكاردو صفة مميزة لسنوات الجدل الذى تشكلت فيها نظرياته.

وبرغم أن الاقتصاد الكلاسيكى ادعى أنه نظام منطقى بشكل صارم، إلا أنه تضمن فى الحقيقة وجهتى نظر متباينتين وأسفرتا عن أفكار مختلفة جدا عن المجتمع الاقتصادى(١٠) . وقد عكس هذا الاختلاف فكرتين عن الطبيعة كانتا موجودتين ضمنا فى الفلسفة الحديثة منذ البداية فمن جهة، كان هناك اعتقاد بأن النظام الطبيعى هو بالفطرة بسيط ومتناسق ومفيد؛ ومن جهة أخرى كان هناك الاعتقاد بأنه خال من الصفات الأخلاقية، وأن قوانينه ليس علاقة بالعدالة أو المنطق أو الرفاهية الإنسانية وحتى فى فلسفة بنتام فى التشريع، وكما سبق القول، كانت ثمة مبادئ فى الحق الطبيعى تناقضت مع المذهب الطبيعى الصرف أو مذهب المنفعة اللذين استمدهما من هيوم، وأعلن اتباعه لهما. كان الاختلاف فى حالة اقتصاد ريكارد وهو بين ما سماه بنظرية السكون ونظرية الحركة فعلم الاقتصاد هو من وجهة نظر نظرية السكون نظرية تبادل السلع فى سوق تسودها المنافسة الحرة وفيها تتحدد الأسعار بفعل حالة السوق نفسها دون تدخل من أية قوى خلاف اختيارات الأفراد المشتركين فيها، ويجرى تصور المجتمع الاقتصادى على أنه مكون من منتجين فرديين، كل منهم يقدم منتجاته ويبادلها مع المنتجين الآخرين، وكل يشترى بأرخص ما يمكن ويبيع بأفضل سعر يحصل عليه أما من

وجهة نظر نظرية الحركة، فيكون علم الاقتصاد مع ذلك، نظرية فى توزيع المنتج الكلى بين المنتجين ـ أو هو كما صاغه ريكاردو، «بحث فى القوانين التى تحدد تقسيم منهج الصناعة بين الطبقات التى تتنافس فى إنتاجه». والعناصر الرئيسية التى يتكون منها هذا الجزء من العلم هى نظريات الريع والأرباح والأجور، فهذه هى أنواع الدخل الرئيسية التى يجب أن يقسم إليها منتج الصناعة ومن وجهة النظر هذه يتكون المجتمع الاقتصادى من طبقات بدلا من أفراد.

والواقع أن الفرق بين وجهتى النظر هاتين فرق بالغ جدا، ذلك أن سوقا حرة، خالية من كل عوامل التقييد الاحتكارى، كانت متصورة فى المدى الطويل على الأقل، عل آنها تخدم مصالح الجميع على السواء، وبالتالى تحقق أعظم خير لأكبر عدد فبموجب ما سماه آدم سميث «مبدأ الحرية الطبيعية البسيط»، تميل عمليات السوق باستمرار إلى إحداث أسعار على درجة من الانخفاض بحيث تتوافق مع الحفاظ على الخدمة، ومع ذلك تدر عائدًا عادلا عن الجهد المبذول. وباختصار، فإن حرية التبادل الكاملة تنتج آليا توافقًا طبيعيا بين المصالح، لا يحتاج الأمر بالنسبة إليه إلا أن يترك وشأنه حتى يحقق ما تسمح به الظروف من ميزة اقتصادية كبيرة لكل فرد. لكن تختلف الصورة للغاية إذا تفحصنا قوانين التوزيع، فهذه القوانين لا تسير فقط فى ضوء نظام من طبقات اقتصادية تحدد فيه مصير أى فرد إلى حد بعيد، تلك الأجزاء من الثورة التى تخصصها القوى الاقتصادية لطبقته، بل إنها تجعل من المحتم منطقيا، على ما اعتقد ريكاردو، أن مصالح كل طبقة بوجه عام لابد وأن تكون دائمًا مضادة لمصالح الطبقات الأخرى. ومن وجهة النظر هذه تكون حالة أى مجتمع اقتصادى بالمعنى الصحيح حالة صراع طبقى. وفضلا عن ذلك، لم يكن الاتجاه الذى توقع ريكاردو أن القوانين الديناميكية تقود فيه اقتصادًا آخذًا فى النمو، اتجاها يسير بالتأكيد نحو تجانس طبيعى بين المصالح.

وقد اعتمدت أولى هاتين النظريتين المتعارضتين على نظرية كمية العمل، أى على الافتراض بأن قيمة سلعة ما فى سوق حرة تحددها كمية العمل اللازمة لإنتاجها. ولعل هذه النظرية كان ريكاردو يقصد بها توفير معيار اقتصادى مطلق،

وراء ذلك الحشد المربك من الأسعار التى تحدث فى سوق فعلية فقد كان على الأسعار بوجه عام، كما افترض، أن تتأرجح حول القيمة تبعا للأحوال المؤقتة للعرض والطلب وهذا الغرض لم يتحقق لأن الحجة، كما سلم ريكاردو آسفا، كانت دائرية. فى الواقع الأسعار هى نفسها الشى الوحيد الذى يعطى مقياسًا محددًا لكمية العمل فى سلعة ما ولكن معنى من هذا النوع ومستمدًا من هذا المذهب الطبيعى، كان بعيدًا عن المعانى التى كانت ترتبط فى العادة بنظرية كمية العمل كان لوك قد استخدمها فى معنى أخلاقى لتبرير حق الملكية التى يحوزها الإنسان حينما «يمزج» عمله مع السلع التى ينتجها، وكان آدم سميث قد استعمل النظرية لتطوير مفهوم السعر «الطبيعى» الذى اعتبره بصفة عامة سعرًا عادلا ذلك أنه إذا كان يجرى تبادل السلع تبعًا لكمية العمل المبذولة فى إنتاجها، لبدا أن هذا يستتبع أن البائعين والمشترين بوجه عام (مع إهمال الانحرافات المؤقتة) يجب أن يلقوا فى السوق وأن يأخذوا منها كميات متعادلة من القيمة. أى إن كل واحد يستطيع بوجه عام أن يحتفظ بقيمة معادلة لكمية العمل التى كان قد استغرقها، ويستطيع فى الواقع أن يستبقى القيمة الكلية التى سبق أن أنتجها ومن ثم، يمكن لتبادل حر كامل أن ينتج نظامًا من العدل «الطبيعى» وليس ثمة شك فى أن نظرية كمية العمل لقيت القبول من جانب أتباع ريكاردو، ومنهم ج. ر. ماك كولوخ مثلا، لأنها أتاحت تبريرًا أخلاقيا لحرية التجارة وحجة ضد المعوقات «المصطنعة» لها بواسطة التشريع أكثر مما قبلوها، بسبب استخدامها فى علم الاقتصاد. إن حرية سير الدوافع الإنسانية وكلها أنانية فى ذاتها، تسفر عن أكبر قدر من الخير للمجتمع، وأقرب طريق عملى للعدالة لكل أعضائها وكما قال ريكاردو نفسه، ملخصا تعبير آدم سميث الشهير عن «اليد الخفية»: «إن السعى وراء الميزة الفردية يرتبط بشكل يدعو إلى الإعجاب مع الخير العام للكافة».

ومع ذلك، لم تكن هذه الحجة مبنية على مذهب المنفعة، وكانت على طرفى نقيض بشكل واضح مع استخدام بنتام للذة والألم فى فلسفة التشريع. فالمنفعة، تبعا لبنتام، تتطلب بالتأكيد حقا، توافقًا فى المصالح والسعادة القصوى للجميع. ولكن مثل هذه الحالة ليست طبيعية فلا يمكن توفيرها إلا بالتشريع فقط،

وأهمية اللذة بالنسبة لمشرع ما، هى أنها بالإضافة إلى توفير معيار للقيمة تمكن من السيطرة على السلوك الإنسانى. وفضلا عن ذلك، كان بنتام قد رفض بإصرار الإشارة إلى الحرية كهدف للقانون، لأن القانون موجود فقط لإجبار الناس على عمل مالا يرغبون فى عمله اختياريا فالانسجام الاجتماعى، من وجهة نظر بنتام، يحدث بالإكراه التشريعى وتوافق المصالح الاقتصادية، من وجهة نظر الاقتصادى، يحدث، بانعدام التشريع ولا يمكن الشك فى أن موقف بنتام، فى نظر أحد المناصرين لمذهب المنفعة، كان أكثر اتساقًا، وإن كان من الممكن بالنسبة إلى أى مجهود يبذل لتحقيق إلغاء تعريفه جمركية، أن تكون حجة رجل الاقتصاد أكثر إقناعًا؛ إذ حتى لو كان الإكراه شرا دائمًا على ما اعتقد بنتام فإنه شر لابد منه، وحدود استخدامه لا تقررها سوى قدرته على منع شر أعظم فى الإمكان بالطبع إقامة الحجة على أسس من مذهب المنفعة، ضد قيود خاصة على التجارة، ولكن بعضًا من التنظيم القانونى لها هو أمر محتوم، ويستطيع مبدأ المنفعة أن يبرر أى قدر من «التدخل» فى التجارة، شريطة أن يكون ضرره أقل من نفعه ومن ذلك، كانت «الحرية الاقتصادية» غالبًا ما يجري الدفاع عنها على أساس أن أى إشراف قانونى يولد فى حقيقته نواحى تفاوت فى التبادل، وهذه الحجة تفترض على ما يظهر أن الحالة التى تسود فى غياب التنظيم، هى حالة الحرية الطبيعية والمساواة الطبيعية.

أما القوانين الدينامية التى تحكم توزيع المنتج الاجتماعى فتعرض صورة مختلفة جدا عن التوافق والعدل اللذين ينطوى عليهما ضمنًا مذهب الحرية الطبيعية. فالتوزيع يكون بين طبقات اجتماعية، ومصالح الطبقات بوجه عام متضادة وفضلا عن ذلك، فالقوانين الدينامية هى قوانين التطور الاجتماعى، ويكون التوقع المعتاد الذى تقيمه من أجل اقتصاد آخذ فى التوسع كما وصفه ريكاردو، بعيدًا جدا عن التفاؤل إن العامل الرئيسى بين القوى الديناميكية هو الخاصية التى عزاها مالثس إلى السكان فى كتابه «مقال» الذى نشر فى أول مرة فى عام ١٧٩٨[١١] . كان رأى مالثس أن القدرة على الإخصاب إذا لم تقيد، تقييم حدا محتومًا على إمكانية التطور الاجتماعى الذى سبق أن توقعه

كوندورسيه وكذلك وليام جودوين فى إنجلترا. إن أى تحسين فى مستوى المعيشة يسفر عن زيادة فى السكان تلغى التحسين. وبما أن السكان بوجه عام يزيدون بمعدل أسرع من إنتاج المواد الغذائية، فإنهم يميلون إلى الضغط بشدة على وسائل العيش ومن ثم، وبخلاف التقلبات المؤقتة، يقف مستوى المعيشة لجمهور البشر عند حد الكفاف لا يستطيع، بالطبع، أن يهبط على الدوام تحت هذا الحد الأدنى؛ ولكنه لا يستطيع أيضًا أن يرتفع على الدوام فوقه، إذ أن أية زيادة أخرى فى السكان سوف تلحق دائمًا بأية زيادة فى مورد الغذاء، ولقد صيغت النتائج الاقتصادية لهذا القانون السوسيولوجى فى القانون الديناميكى الثانى، وهو قانون الريع الذى أعلنه مالثس وأتقن صياغته ريكاردو. إن الغذاء هو نتاج الأرض، والأرض لها صفة خاصة، وهى أنها محدودة المساحة وتختلف فى إنتاجيتها. والواضح أن فى وسع أى مزارع دفع ريع عن الأرض الخصبة أعلى منه عن الأرض غير الخصبة؛ إذ أن محصولا أكبر يمكن إنتاجه بنفس التكاليف فإذا كانت الأرض تنتج شعيرًا كافيا لدفع تكاليف الإنتاج فليس ثمة ريع يمكن دفعه مقابلها؛ وبالنسبة للأرض الأكثر خصبا فإن الريع الذى يستطيع مالك الأرض أن يقتضيه سيرتفع أكثر كلما ارتفعت الإنتاجية ومن ثم يكون الريع هو الفرق بين إنتاجية أية قطعة معلومة من الأرض وإنتاجية أرض تقصر، حسب الأسعار السائدة للغذاء، عن دفع تكلفة استعمالها.

من هذين القانونين للسكان والريع استخلص ريكاردو نتائج هامة فأولا يستتبع هذا أن مالك الأرض محتكر، أو فى الواقع نوع من طفيلى اقتصادى، يستطيع أن يجمع جزية من جميع الطبقات الاقتصادية الأخرى حيث إن الريع لا يسهم بأى شكل فى الانتاج وكما قال ريكاردو: «إن مصلحة مالك الأرض متعارضة دائمًا مع مصلحة كل طبقة أخرى فى المجتمع» وفضلا عن ذلك، سترفع أية زيادة فى أسعار المواد الغذائية «الريوع»، لأنها تؤدى إلى زراعة الأرض الأقل خصبًا، كما سترفع أية زيادة فى عدد السكان الأسعار. وثانيًا يتضمن قانونا الريع والسكان قانونًا للأجور، وهو أن الأجور لا يمكن أن ترتفع فوق حد الكفاف، أو تهبط دونه إلا بصورة مؤقتة. وكما قال ريكاردو، «السعر الطبيعى هو السعر الذى يكون

ضروريا لتمكين العمال، الواحد مع الآخر، من أن يعيشوا ويخلدوا جنسهم، بدون أية زيادة أو نقصان» وأخيرًا، نظرًا لأن منتج الصناعة الكلى يوزع بوجه عام كريع وأجور وأرباح، فهذا يستتبع أن أية زيادة فى الاثنين الأولين تطرح من الجزء الذى يدخل جيب صاحب رأس المال ومن ثم، فإن الاتجاه العادى الاقتصادى يسير فى طريق التقدم ويتجه فيه الإنتاج إلى الارتفاع، هو أن يحصل ملاك الأراضى على نصيب اكبر، رغم أنهم لا يسهمون بشىء فى التقدم؛ وأن يحصل الرأسماليون على نصيب أقل، ولا يحصل العمال، وكما هى الحال دائمًا، إلا على القدر الذى يسمح بتعويض القوة العاملة وقد يصعب حتى على أكثر المتفائلين تصميمًا، وصف ذلك بأنه نظام عدالة طبيعية إن الطبيعة فى قوانين ريكاردو الدينامية تبدو فقط كغريزة التناسل البهيمية بغض النظر عن العواقب.

إن ما جمع بين فكرة المجتمع الاقتصادى المنسجم بصورة طبيعية وفكرة الطبقات المتنازعة بالطبيعة، لم يكن المنطق، بل حقيقة أن كلتيهما بدت أنها تميل إلى التركيز حول سياسة حرية التجارة، وبصفة أخص على إلغاء التعريفة الجمركية على الحبوب. وهذه النتيجة واضح أنها مرتبة على النظرية القائلة بأن المجتمع الاقتصادى ينظم نفسه بصورة طبيعية عن طريق المنافسة ومن جهة أخرى، إذا كان الريع استنزافا غير منتج للاقتصاد فقد يستتبع هذا أن الريع لا ينبغى زيادته بالتشريع الذى يرفع سعر المواد الغذائية بطريقة مصطنعة. وكان من أثر هذا التركيز على الهدف العملى المباشر الخاص بإلغاء نوع واحد من الضرائب، أن ضاق اهتمام الاقتصاد الكلاسيكى بحيث اعتمد اعتمادًا قليلا على منطق النظام. أى نظام للضرائب لابد وأن يؤثر فى الاقتصاد بشكل ما ومن وجهة نظر منفعية بحتة، ليس ثمة سبب ينبغى من أجله ألا يقوم مشروع بتوجيه نظام الضرائب لزيادة الرفاهية العامة، شريطة فقط أن تنجح التدابير التى يتخذها فقد سلم جيمس مل، مثلا، بأنه يجوز توجيه الضرائب لزيادة رأس المال، وإن اعتقد أن المحاولة ربما لا يقدر لها النجاح وفضلا عن ذلك، هناك الكثير من أشكال الريع الاقتصادى بجانب ريع الأرض، وحتى إذا قدر للدولة أن تصادرها كلها، فإن التشريع تبعًا للنظرية، لن يعوق الإنتاج بأى حال. إن كتاب هنرى جورج

«التقدم والفقر» (١٨٧٩)، الذى أثر بقوة فى الإنجليز الشبان الذين كانوا على وشك إنشاء الجمعية الفابية، كان يعكس تغييرًا فى الاهتمام أكثر منه فى النظرية، أى يعكس رغبة فى اكتشاف إمكانيات استخدام التشريع لتنظيم الاقتصاد من أجل الخير العام، وذلك فى نطاق النظرية الاقتصادية القائمة. وكانت معارضة الكثيرين من الاقتصاديين الكلاسيكيين لكل أشكال التشريع الاجتماعى، ربما باستثناء تقديم الدولة العون للتعليم، انعكاسًا لاهتمامهم بمشكلة واحدة من مشاكل الاقتصاد الإنجليزى، ولانحياز غير واع لصالح الطبقة التى كانوا يمثلونها وكانت استحالة تحسين حظ العمال الأجراء المزعومة بواسطة التشريع، تعتمد على قانون مالثس السوسيولوجى للسكان، الذى تحول إلى أن يكون أقل أجزاء النظام مدعاة للاطمئنان إليه. إن الأحرار المشايعين للمذهب الإنسانى لم يشاركوا أبدًا، فى معارضة التشريع الاجتماعى فالتشريع الإنجليزى خلال العشرينيات من القرن التاسع عشر، شرع فى إزالة القيود على التجارة، ولكنه تضمن أيضًا بداية قوانين المصانع، وإزالة القيود على حق العمال فى إنشاء منظماتهم ومع ذلك، يصح القول إن التشريع الليبرالى ظل إلى ما بعد منتصف القرن، يضع التأكيد فى جانب «الحرية الاقتصادية».

إن مدى تحكم الاعتبارات العملية بدلا من المنطق فى الاقتصاد الليبرالى توضحه بشكل غريب السهولة التى حول بها كارل ماركس حجج هذا الاقتصاد إلى غرض مختلف تمامًا لقد أكد ريكاردو التعارض بين مصالح ملاك الأراضى ومصالح العمل ورأس المال، ولكن كان من السهل كذلك إقامة الحجة على أن مصالح الرأسماليين كانت متعارضة بطريقة مشابهة مع مصالح العمل، نظرًا لأن أى جزء من المنتج يؤول إلى الأرباح إنما يقتطع من الأجور. وإذا استطاع مالك الأرض انتزاع الريع لأنه احتكر الأرض، فإنه يمكن القول كذلك أن الرأسمالى فى اقتصاد آخذ بأسباب التصنيع، يحتكر وسائل الإنتاج وأن أرباحه نوع من فائض القيمة، أو هى فى جوهرها ريع اقتصادى، كما أكد الفابيون وفضلا عن ذلك، فالقول بأن قوانين ريكاردو للاقتصاد النامى هى القوانين الوحيدة أو القوانين الصحيحة، قول بعيد عن أن يكون واضحا لعل ريكاردو توقع بتشاؤم أن

الرأسماليين قد يفقرون لصالح ملاك الأراضى، ولكن المجال كان مباحًا على السواء أمام المتفائل ليأمل أنهم قد يجردون من ملكيتهم لصالح العمال الأجراء. والحقيقة هى أن الاقتصاد الكلاسيكى زود ماركس بصورة جاهزة لاستغلال العمل كان رجل الاقتصاد بالتأكيد يتخيل أنه يصف نظامًا متأصلة جذوره فى طبيعة الأشياء، ولكن ماركس، وفى يده الديالكتيك الهيجلى، استطاع بسهولة أن يرى جذوره فى التاريخ، وأن يعزو الاستغلال إلى النظام الرأسمالى.

النظرية السياسية لليبرالية المبكرة

كانت النظرية السياسية للراديكالية البنتامية أقل أهمية من فلسفة بنتام فى التشريع أو من الاقتصاد الكلاسيكى. ويرجع بعض السبب فى هذا إلى حقيقة أن عقيدة الاقتصاد الذى ينظم نفسه بنفسه، ترك للحكومة دورًا على جانب محدود جدًا من الأهمية. ويرجع من جهة أخرى إلى حقيقة أن الاتجاه الذى يجب أن تسير فيه الإصلاحات السياسية الليبرالية فى إنجلترا كان قد وضح منذ عهد بعيد، وأن أوان أمثال هذه الإصلاحات قد حل منذ أمد طويل فواضح تمامًا أن الاحتكار السياسى الذى نعمت به فى البرلمان مصالح ملاك الأرض يجب تحطيمه إذا أريد للإصلاح القانونى أو الاقتصادى أن يكون فى حيز الإمكان ولقد قدر جيمس مل فى مقال أسهم به فى «مجلة وستمنتسر»(١٢)، لسان حال الراديكاليين والحديثة التأسيس، أن مجلس العموم كانت تختاره من الناحية الفعلية نحو مائتى أسرة كان رجال الدين التابعون للكنيسة الرسمية ورجال القانون بمثابة عناصر ملحقة بها من الناحية الفعلية. وقال إنه ليس ثمة فروق من الناحية العملية بين الحزبين السياسيين القائمين سوى أن الحزب الذى يتخذ موقف المعارضة كان يعقد العزم على الظفر بالرعاية التى كان يتمتع بها الحزب الحاكم، وذلك دون تغيير الاحتكار الذى استفاد كلاهما منه. واتهم الحكومة الإنجليزية بأنها كانت تمامًا لسان حال المصالح الطبقية فكلا الحزبين يمثل طبقة حاكمة صغيرة معظمها من ملاك الأراضى، مع بعض تسلل طفيف لنفوذ مصالح مالية وغالبا عن طريق الرشوة وكان العلاج، كما ظن بسذاجة، يكمن ببساطة فى توسيع نطاق التمثيل بحيث يشمل المجتمع بأسره وخاصة الطبقة المتوسطة الصناعية «ربما

يوجد الحل لكافة الصعوبات، النظرية منها والعملية، فى الاكتشاف العظيم الذى اهتدى إليه العصر الحديث، وهو نظام التمثيل النيابى»[١٣].

إن الأجزاء الأصلية من النظرية السياسية القائمة على مذهب المنفعة فى أوائل عهده، أوحت بها كلها فلسفة بنتام فى التشريع، وأوجز معالمها حقا فى كتابه «نبذة عن الحكم». كانت تنحصر فى أن يمد إلى القانون الدستورى نفس الأفكار التى استخدمها فى خططه من أجل إعادة تنظيم النظام الفضائى[١٤] والمبدأ الأساسى هو أن الحكم الليبرالى لا يمكن أن يستوى مع حكم ضعيف. واعتبر بنتام أن وسائل فرض القيود القانونية على السيادة، من قبيل قوانين الحقوق، وفصل السلطات، والمراجعة والموازنة، مشوشة من الناحية النظرية وتهزم نفسها من الناحية العملية، مثل إقامة الشكلية، والصفة الفنية فى القانون وتبعًا لذلك، قبل سيادة البرلمان القانونية الكاملة، والحاجة إلى الاعتماد على رأى عام مستنير لضمان المسئولية. واعتقد أن السيادة السياسية ينبغى فى نهاية الأمر أن تتأصل فى الشعب، إذ يمكن بهذا الشكل فقط أن تجعل مصلحة الحكومة متطابقة مع المصلحة العاملة واعتقد أن حق الاقتراع العام هو الذى يجعل مصلحة الشعب فعالة، مع تحفظات مؤقتة فقط إلى أن يستطيع التعليم تخريج ناخبين مستنيرين ولعله كان على البرلمان، حتى يصبح متجاوبًا مع هيئة الناخبين، أن ينقص حياته القانونية إلى سنة واحدة هذه الأفكار لا تكمن أهميتها فى حقيقة كونها أكثر راديكالية من أية خطة إصلاح كان يمكن تحقيقها إبان حياة بنتام، بقدر ما تكمن فى حقيقة أنه قفز تمامًا، لو جاز التعبير، فوق مسرح الفكر الليبرالى الذى اعتبر القيود الدستورية الضمانات الرئيسية للحرية. فمدركات الحكم التى كان قد طبقها فى الأصل على الحكم المستبد المستنير، طبقها على الفور على الليبرالية وكان إيمانه بالاستنارة راسخًا إلى درجة أنه لم تكن لديه أية شكوك بصدد إمكانية الطغيان من جانب أغلبية. وكما قال چون ستيوارت مل بعد ذلك: لم يكن أنصار مذهب المنفعة. ليبراليين لأنهم اعتقدوا فى الحرية بقدر ما اعتقدوا فى حكم صالح. كان بنتام، دون شك، يميل إلى أن يستخف بأهمية الضمانات التنظيمية للحرية السياسية والمدنية، وكان هذا متجانسًا مع عجزه عن إدراك

حقيقة المؤسسات فى الثقافة وفى الوقت نفسه، كان موقفه راسخًا بقدر ما كان متوقعًا على المبدأ القائل بأن الحكم الليبرالى ليس فى حاجة إلى الدفاع عنه بالتسليم بعدم كفايته.

لم تختلف أفكار جيمس مل عن الحكم والإصلاح، من أية ناحية هامة، عن أفكار بنتام، ولكن كتابه «مقال عن الحكم» عرض بشكل أوضح إلى حد ما، الأساس الفلسفى الذى تقوم عليه هذه الأفكار وأظهر بصفة خاصة أن فكر الليبراليين البنتاميين السياسى كان يعتمد على هوبز أكثر من اعتماده على هيوم لقد اعتقد مل، شأنه شأن هوبز، أن الناس كلهم ينساقون برغبة لا تهدأ من قوة لا تستطيع القيود التنظيمية أن تكبحها وبالنسبة إلى الحكومات الليبرالية فضلاً عن الأوتوقراطية، نبذ مثل بنتام أية فكرة عن تنظيم أو موازنة السلطات، وذلك برغم تأكيده العريض أن المسائل الصعبة الوحيدة فى الحكم يجب أن تكون لها علاقة بتقييد السلطة التى يجب أن يملكها الحكام والمشكلة، كما ظن، لا يمكن أن تحل إلا بقيام هيئة تشريعية تتماثل مصالحها مع مصالح الدولة حتى لا يكون لأعضائها أى دوافع على استخدام سلطتهم فى غرض آخر خلاف المصلحة العامة، وبمنح الهيئة التشريعية سلطة الرقابة على الهيئة التنفيذية وكما قيل، كان يتصور، وبحمق إلى حد ما، أن مثل هذه النتيجة كانت ستحقق آليا بوجود نظام تمثيلى مع حق اقتراع عام ومدد قصيرة للبقاء فى الحكم. كان تفكير مل السياسى فى الواقع، وبرغم ميله إلى أن يبين كل حجة كما لو كانت متضمنة مبدأ عامًا وخالدًا، يسيطر عليه الهدف المباشر الذى اعتبره هامًا، وهو منح حق الاقتراع للطبقة المتوسطة الصناعية ووصف هذه الطبقة بصراحة تمامًا، بأنها «أوفر أجزاء المجتمع حكمة»؛ وظن أنها سوف توجه دائمًا «الطبقات الدنيا» لم يخطر بباله أبدًا إمكانية أن الطبقة المتوسطة قد تستخدم هى نفسها السلطة السياسية لمصلحتها.

وعلى غرار الاقتصاد الكلاسيكى، وحد فكر مل السياسى فى تركيب قلق نظرية أنانية عن الباعث الفردى، مع اعتقاد فى التجانس الطبيعى بين المصالح البشرية وكانت حجته من أجل الاقتراع العام تعتمد على المقدمة المنطقية بأن

البشر جميعًا، ومع قدر متوسط من التعليم على الأقل، يمكن أن يصلوا إلى فهم حصيف لمصالحهم، وأنهم يفهمهم مصالحهم سوف يتصرفون وفقًا له بشكل منزه عن الخطأ. كذلك اعتمدت على الدعوى الضمنية بأنه إذا كان جميع الناس يسعون بشكل معقول وراء مصالحهم الفردية، فسوف ينتج عن هذا أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من الناس. إنه باختصار، وبأسلوب لا يعرفه سوى النظريين، نجح فى توحيد تقدير متشائم نوعا للطبيعة البشرية، مع بعض بقايا ذلك الإيمان السامى فى العقل، وهو الإيمان الذى سبق أن جعل الراديكاليين الثوريين أمثال كوندورسيه وجودوين، يتطلعون إلى تقدم بشرى غير محدود ولقد وصف جون ستيوارت مل وجهة نظر والده بدقة تمامًا على النحو التالى:

«كان اعتماد والدى كاملا على تأثير المنطق فى عقول الجنس البشرى، لدرجة أنه شعر كما لو كان كل شىء يمكن تحقيقه، إذا كان كل السكان قد تعلموا القراءة، وإذا كانت كل أنواع الأفكار مسموحا بتوجيهها إليهم بالكلمة وبالكتابة، وإذا استطاعوا بواسطة حق الاقتراع تعيين هيئة تشريعية تحقق الأفكار التى اعتنقوها. لقد ظن أن الهيئة التشريعية، حينما لا تكون ممثلة لمصلحة طبقة من الطبقات، فإنها قد تستهدف المصلحة العامة، بإخلاص وبحكمة مناسبة»[١٥].

ومن الجلى أن اعتقادًا كهذا، كان يمكن منطقيا أن يسند فقط إلى الادعاء بأن السلوك المعقول يتولد عنه بشكل طبيعى انسجام اجتماعى، وكان لا يمكن أبدًا التوصل إليه على أسس تجريبية أو مرتبطة بمذهب المنفعة.

كانت ليبرالية الراديكاليين الفلسفيين قوة عقلية على جانب ضخم من الأهمية العملية فى سياسة القرن التاسع عشر. لقد نثروا، دون أن يبلغوا هم أنفسهم درجة حزب سياسى أفكارًا أزيلت فى ضوئها كميات هائلة من ركام سياسى عتيق وصار التسريع والإدارة والإجراء القضائى أكثر كفاية وأكثر ديمقراطية على السواء. وكان أكثر أمثلة هذه العملية بروزًا وإن لم تكن الوحيدة الإصلاح البرلمانى وإلغاء القيود البالية على التجارة وإعادة تنظيم النظام القضائى. ولقد برر الإصلاح البرلمانى فى سنة ١٨٣٢ بإسهاب اعتقاد بنتام بأن إصلاحًا ليبراليا قد لا يحد فقط من سلطة الحكومة بل قد يعش عملها أيضًا واستهل الإصلاح البرلمانى

فى غضون سنوات قليلة، سلسلة طويلة من إصلاحات إدارية لعب فيها الرجال المثقفون بأفكار بنتام دورًا خطيرًا وإن لم يكن دائمًا بارزًا. فقد شرع فى الحال تقريبًا، فى إقامة إدارة مركزية لقانون الفقر وكانت الشخصيات المحركة أدوين شادويك وچورج جروت وسرعان ما تبع ذلك تنظيم الخدمات لوقاية الصحة العامة، وإدارة مركزية لشرطة المقاطعات والتفتيش على المصانع، ومرة أخرى لعب شادويك دورًا قياديا وفى عام ١٨٤٠ نجح ج. ا. روباك J.A. Roebuck وغيره من البنتاميين فى إصدار قانون غير واف وإن كان هامًا، يرمى إلى تنظيم عام للتعليم الابتدائى وبناء على تقرير لورد درام Durham فى سنة ١٨٣٩ الذى اشترك فى إعداده شارل بولر وإدوارد جيبون ويكفيلد، بدأ تنقيح سياسة المستعمرات وأدخل فى كندا دستور ليبرالى كأول دستور يمنح لإحدى المستعمرات وهذا فى الواقع، بالإضافة إلى خطة ويكفيلد لاستعمار استراليا كان البداية لمجموعة دول الكومنولث البريطانى[١٦] . وفى الكد الصبور لهؤلاء المؤيدين لمذهب المنفعة، ثم توحيد الإيمان بالعقل الذى ورثوه عن حركة التنوير، مع مثل أعلى من كفاية مهنية تعلموها من بنتام، وانبثقت من كليهما إصلاحات جعلت الحكم أكثر ليبرالية وفعالية.

كانت الانتقادات التى شاع توجيهها إلى الراديكالية الفلسفية وروجها حتى الخلفاء الليبراليون أمثال چون ستيوارت مل، أنها أهملت المؤسسات ونموها التاريخى، وأنها شقت طريقها باستخدام تصور تخطيطى زائف لطبيعة الإنسان ودوافعه. وكان كلا الانتقادين صحيحًا ومع ذلك، فكثيرًا ما أخذا على أنهما يضمران أنها كانت واضحة، من الناحية المنطقية والتنسيقية الصرفة، وقائمة فقط على مقدمات محددة بشكل ضيق أكثر مما ينبغى. ولم يكن هذا صحيحًا كان ضعفها الأساسى بالأصح، إنها كفلسفة لم تكن واضحة أبدًا ولا انتقادية أبدًا فى فروضها أواستنتاجاتها. كانت من بعض الوجوه نسقًا «للطبيعة» كفلسفات القرن السابع عشر العقلية، ولكن لم يكن لها نظرية معرفة تجعل الاحتكام إلى الطبيعة مفهومًا كانت تدعى أنها تجريبية، ولكنها لم تبذل أى مجهود لتنقيح مقدماتها بالملاحظة، فبقيت تجريبيتها فى الواقع فى شكل فج من مذهب حسى

كان قد استمد من لوك قبل ذلك بجيلين. ومن ثم وقعت فريسة سهلة للنقد بمجرد أن واجهت بعقائدها المميزة مفكرين أقل تحمسًا من مل. والحقيقة أن الراديكالية الفلسفية كانت فلسفة لغرض معين بالذات إلى حد كبير، وكانت أيضا الناطقة بلسان مصلحة اجتماعية واحدة طابقتها بتهور، ولكن بلا زيف، مع رفاهية المجتمع برمته إن إدراك هذه الحقيقة، بالإضافة إلى القدرة على فهم النتائج غير المتملة لسياستها الاجتماعية، نزعا إلى إضعاف الثقة بها كفلسفة اجتماعية حتى قبل تحقيق الإصلاحات القانونية التى ناضلت من أجلها وفى الإمكان تلخيص ضعفها كفلسفة اجتماعية بالقول بأنه لم يكن لها تصور وضعى للخير الاجتماعى، وأن فرديتها الأنانية جعلتها تنظر بعين الشك إلى صلاحية مثل هذا التصور، فى وقت كانت فيه الرفاهية الكلية للمجتمع آخذة فى أن تصير هدفا رئيسيا هامًا وكان ضعفها كفلسفة سياسية، أن نظريتها فى الحكم سلبية بالكامل تقريبا، فى وقت كان آخذًا فى أن يصبح من المحتم أن يأخذ الحكم على عاتقه مسئولية أكبر من أجل الرفاهية العامة ومن ثم مالت الراديكالية الفلسفية، فى نظرة طويلة للتطور السياسى، إلى أن تدعم بالقصور الذاتى بدلا من عرض نفسها على خطوط التطور النامية كانت أهميتها كوسيط لركود سياسى لا تقدر، ولكن إذ قصرت نفسها على هذه الوظيفة جعلت نفسها أداة عصر من العصور.

هوامش الفصل الحادى و الثلاثون

(١) Graham Wallas, Life of Francis Place (1898) pp. 309 ff.

(٢) عن ليبرالية القارة، انظر: Guido de Ruggiero: The History of European Liberalism, Eng trans by R.G. Collingwood, 1927.

(٣) فى أهمية الانشقاقية فى حياة إنجلترا السياسية فى أوائل القرن، انظر:
Elie Halevy: A History of the English People in 1815, especially vol. 1, Book III. Eng trans by E.I. Watkin (1924)

(٤) الفصل الأول، القسم الأول.

(٥) آنظر: Bentham's Theory of Fictions, edited by C.K. Ogden (1932). With Ogden's Introduction

(٦) انظر: Elie Halevy, The Growth of Philosophic Radicalism
Eng trans by Mary Morris (1928) ewpecially Part 1, ch. 2, and Part III, ch.2

(٧) Preface, ed. by F.C.Montague (1891), P. 104.

(٨) ألقيت محاضراته فى فلسفة التشريع فيما بين سنة ١٨٢٨ و ١٨٣٢ بكلية الجامعة بلندن التى أنشئت حديثا فى ذاك الوقت تحت الرعاية البنتامية ونشرت فى كتاب «دائرة اختصاص فلسفة التشريع المسمم» فى سنة ١٨٣٢، الذى وحد فيما يمد مع الكتاب الأكثر توسعا «محاضرات فى فلسفة التشريع» ١٨٦١ ـ ١٨٦٣ وقد نقلت عنه مختارات ونشرت مع تعليقات بمعرفة و جيثرو براون تحت عنوان «نظرية أوستن فى القانون» لندن ١٩٠٦.

(٩) انظر مقال سير شارلسساينج كريستوفر بوين عن «إدارة القانون، ١٨٣٧ ـ ١٨٨٧» فى:
The Reign of Queen Victoria (1887), ed by T.H. Ward, Vol. I.p. 281, reprinted in "Select Essays in Anglo-American Legal History, edited by a Committee of the Association of American Law Schools, Vol.I (1907), p. 516.

ـ وللاطلاع على تقدير معاصر لبنتام كمصلح قانونى، انظر:

Lord Brougham's Speech "On the Present State of the Law", Feb. 7. 1828, and the Introduction, in "Speeches" (1838), Vol. II. P. 287.

(١٠) اتطور هذا التفاوت على أيدى هالفى فى كتابه «نمو الراديكالية الفلسفية» وخاصة الفصل الأول من الجزء الثالث

(١١) فى الواقع، قرب العديد من الكتاب الأوائل استنتاجات مالثس التى اشتمل عليها عرضه شبه الرياضى للمبدأ بشكل أساسى انظر: Halevy, op. cit, pp. 225ff.

(١٢) Vol. I (1824), p. 206, on the "Edinburgh Review".

(١٣) المقال عن الحكم فى ملحق الموسوعة البريطانية (١٨٢٠) أعيد طبعه فى:
Essays on, Government, etc. 1825.

(١٤) المصنف الرئيسى هو:
The Constitutional Code (1830), Works (ed. by Bowring), vol.IX.

(١٥) Autohiography (1873)p. 106.

(١٦) انظر: - B.W. Richardson, The Health of Nations, a Review of the Works of Edwin Chadwick (1887) especially the Biographical Dissertation and Vol. Ul parts I and II.

- J.A. Williamson, Short History of British Expansion (2nd ed ... 1930) Part v, chs 3 and 4.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Bentham and the Ethics of Today By David Daumgardt. Princeton, N.J. 1952.

The Austinion Theory of Low By W.J.Brown. London, 1906.

The Politics of English DissentL The Religious Aspects of Liberal and Humanitarion Reform Mouements From 1815 to 1848 By R.G. Cowherd New York, 1956.

Political Thought in England: The Utilitarians From Bentham to J.S.Mill. By William douidson New Tork, 1916.

The Growth of Philosophic Rodicalism Ny Elie Halevy Eng trans by Mary Morris New ed New ed York, 1949.

The Social and Political Ideas of Some Representatiue Thinkers of the Reuolitionary Era. Ed by F.J.C. Hearnshaw. London, 1931. Ch 7.

The Social Pronlemsof an Industrial Ciuilization By Elton Mayo Bostom, 1945, Ch.2.

Bentham's Theory of Fictions By C.K.Ogden. London, 1932. Introduction.

"Benthamism in England and America" By P.A. Palmer In the Am Pol. Sc Reu, Vol XXXV (1941), P. 855.

Three Criminal Low Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly. By Coleman Phillipson London, 1923. Part II.

The English Utilitarians By John P. Plamenatz. 2d ed. rev. Oxford, 1958. Chs. 4-7.

A History of Europhean Liberalism By Guido de Ruggiero. Engtrans. by R.G. Collingwood Oxford, 1927.

French Political Thought in the Nineteenth Century By Roger Soltau New York, 1959.

The English Utilitarians By Leslie Stephen 3 vols London, 1900.

The Life of Francis Place, 1771 - 1854. By Graham Wallas 4th ed London, 1925.

Select Essays in Anglo- American Legal History Compiled and edited vy a Committee of the Association of American Law Schools. 3 vols Boston, 1907-1909 vol. I, Part Iv.

الفصل الثانى والثلاثون
الليبرالية المجددة

كان أعظم نجاح تشريعى حققته الراديكالية الفلسفية معاصرًا لبداية انتكاسها. لقد بلغ تأثيرها ذروته فى عام ١٨٤٦ بإلغاء قوانين القمح وتقرير حرية التجارة كسياسة قومية بريطانية. ولكن النتائج الاجتماعية لحركة التصنيع غير المنظم، بدأت حتى قبل هذا التاريخ فى إثارة الشكوك الخطيرة فى أذهان الجميع حتى الأحرار، وأنتجت رد فعل فى الطبقات التى كانت مصالحها الراسخة أو طرائق معيشتها التقليدية موضع التهديد ففى سنة ١٨٤١ أثار تقرير لجنة ملكية سبق تشكيلها لبحث حالة صناعة تعدين الفحم، الذعر فى كل إنجلترا عندما كشفت عن الوحشية الموجودة فى المناجم: تشغيل النساء والأطفال، العمل تحت ظروف وحشية لساعات طويلة، انعدام وسائل الأمان وانتشار أحوال صحية وخلقية تشمئز منها النفوس. وانعكست مناقشة هذا التقرير وما تكشف من حقائق فى صناعات أخرى، فى وقت واحد تقريبًا على الأدب الإنجليزى، وعلى روايات عن الصناعة مثل «مارى بارتون» للسيدة جاسكل، و «سيبيل» لدزرائيلى، و«ألتون لوك» لكنجزلى، وكلها نشرت فى الأربعينيات من القرن. التاسع عشر وطوال بقية القرن ظل كارليل ورسكين ووليم موريس يوجهون تيارًا مطردًا من النقد ضد النظام الصناعى، وهو نقد بعضه قائم على أسس أخلاقية، والبعض الأخر على أسس فنية. وحتى فى وقت مبكر، كما لثلاثينيات من القرن، كان البرلمان قد بدأ بصورة مترددة يصدر قوانين للمصانع تنظم ساعات العمل وظروفه، وإن كان مثل هذا التشريع كله قيد حرية التعاقد، وبذلك لم يكن مناقضًا

لاتجاه التشريع الليبرالى المبكر فحسب، بل ومناقضًا أيضًا للنظرية المقبولة عمومًا عما ينبغى أن تكون عليه السياسية الليبرالية. وكلما توالت سنوات القرن التاسع عشر تزايد حجم التشريع الاجتماعى باطراد، إلى أن قام البرلمان فى الواقع، بنهاية الربع الثالث من القرن، وحسب رأى المراقبين، بنبذ المذهب الفردى باعتباره المبدأ الموجه له، وتقبل «المذهب الجماعى»[1] واتخذت الليبرالية، كما كانت مفهومة موقف الدفاع، وجرت فى خط مضاد للأفكار الليبرالية المسلم بها، وذلك عندما صدر تشريع شاذ غريب لصالح الرفاهية الاجتماعية وبالتالى لصالح مبدأ القدر الأكبر من السعادة.

لم تصدر هذه الرجعة ضد الليبرالية الاقتصادية عن أية فلسفة اجتماعية مضادة، كما لم تكن تنطوى على أى اتفاق فلسفى بين الذين تأثروا بها. إن ما أطلق عليه دايسى اسم «المذهب الجماعى» لم يكن فلسفة بالتأكيد؛ وقد يكون الوصف الأدق أنه دفاع عفوى ضد ما انطوت عليه الثورة الصناعية من اتجاه تخريبى اجتماعى، وضد ما اتسمت به من التهور سياسة شجعت التصنيع دون اتخاذ الضمانات التى تحول دون ما يترتب عليه من تحطيم. كان الدافع المسيطر شعورًا لم يكن واضح المعالم جدا بأن النظام الصناعى والنظام التجارى غير المنظمين يحملان بين طياتهما تهديدًا للأمن والاستقرار الاجتماعى وهو تهديد لم يخفف منه كثيرًا حتى ولو كان صحيحًا على ما أكد الاقتصاديون، الحقيقة أنه كانت هناك بوجه عام زيادة فى الرخاء وارتفاع فى الأجور والحقيقة أنه سنت فى جميع البلاد قيود على «الحرية الاقتصادية» وعلى أيدى أحزاب سياسية كانت تعتنق فلسفات اجتماعية[2] مختلفة اختلافًا واسعًا. ويمكن أن يرجع بعض رد الفعل هذا إلى النزعة الإنسانية التى أثارتها الأوضاع غير الإنسانية المفروضة على العمال الصناعيين. فلم يكن من السهل على الليبرالية باعتبارها حركة سياسية أن تخرج على الاتجاه الإنسانى، إذ كان هذا دائمًا دافعًا قويا بين الليبراليين حتى ولو حاز اعترافا سافرًا قليلا من جانب الراديكاليين الفلسفيين ومع ذلك، فإنه فضلا عن رد الفعل العام هذا، أثار نفس النجاح الذى دافعت به الليبرالية عن قضية رجال الصناعة، الوعى الذاتى السياسى عند مصلحتين

اقتصاديتين آخرين هددت مركزهما. ففى المقام الأول عكس الأخذ بحرية التجارة سياسة راسخة منذ أمد طويل قوامها الحماية الجمركية للزراعة البريطانية، ومن ثم بلغت فى الظاهر حد تضحية مصالح المزارعين فى سبيل توسع التجارة والصناعة كانت المصلحة الزراعية دائمًا محافظة بصفة خاصة، وبقدر ما كان للنزعة المحافظة من فلسفة سياسية، فقد كانت مستمدة من بيرك فعلى أساس عقيدتها شددت على قيم الاستقرار إلا جتماعى والاستمرار التاريخى للمجتمع، مما جعلها الناقد الطبيعى والمناهض للنظام الصناعى، وكانت النتيجة شاذة، على الأقل من وجهة نظر أحد الليبراليين كچيمس مل، الذى تصور أن العمال سوف يحذون دائمًا حذو «أوفر أجزاء المجتمع حكمة» أى الطبقة الوسطى الصناعية. فقد يكون من السهل جدًا على العامل الذى كانت مهنته تهددها تكنولوجيا جديدة أن يشعر أن مصالحه كانت فى أمان أكثر مع حزب يسيطر عليه ملاك الأراضى، من أن تكون مع حزب يعتبر المتحدث بلسان أصحاب الأعمال وأصبحت «ديمقراطية حزب التورى» التى نادى بها درزائيلى قوة سياسية حقيقية، وإن كانت مؤقتة فقط وفى المقام الثانى، كان من المحتم أن يولد الوعى الذاتى السياسى عند رجال الأعمال الصناعيين وعيًا مماثلا من جانب العمال فمنح حكومة من المحافظين حق الاقتراع لفريق كبير من العمال الإنجليز، وهو ما حدث فى سنة ١٨٦٧، سجل بداية تغيير سياسى ذا أهمية دائمة كان معناه ظهور مجموعة من الناخبين أكثر اهتمامًا بحماية الأجور وساعات العمل وشروط العمالة أكثر من اهتمامهم بتوسيع المشروعات الصناعية، وكانوا على بينة إلى درجة طيبة من أن قوتهم لا تكمن فى حرية التعاقد، بل فى المساومة الجماعية يجب أن يحدث أحد أمرين: إما أن تلبى الليبرالية هذه المطالب، وإما لن تكون الطبقة العاملة ليبرالية.

وكما قيل فى الفصل السابق، كانت الصفة المميزة البارزة لليبرالية الإنجليزية أنها تطورت إلى حركة سياسية قومية، ولم تبق، كما بدأت، لسان حال المصالح الصناعية للطبقة الوسطى. كانت إنجلترا حقًا البلد الذى حقق أكبر درجة من التصنيع فى العالم، وكان رجال الصناعة فيها قد ظفروا بدرجة من القوة

السياسية لم تنعم بها أية طبقة مشابهة فى أى مكان آخر، ولكنهم كانوا أيضًا جزءًا من مجتمع على اقتناع عميق بتضامنه القومى وبوحدة مصالحه القومية لقد تعلم هذا الجمهور بالتجربة الطويلة مع الحكم التمثيلى، وكما سبق لهاليفاكس قوله فى وقت «الثورة»: إن «هناك منزلة طبيعية لطبقة سياسية.. لا تزال تحتفظ بحقها الأصلى فى حماية الأمة، حينما يبدو محتملا أن نص القانون قد يدمرها ومن ثم كان على الليبرالية إذا أرادت ألا تفقد جمهورها، أن تنقح نص قانونها، وكان هذا فى الواقع ما فعلته. كان عليها كحزب أن تعيد النظر فى سياستها، ولكن كان عليها أيضًا فى سبيل الحفاظ على مركزها كعامل فى الفكر الاجتماعى، أن تنقح نظريتها. وكان أول الأمرين هو الأسهل بسبب اعتماده، كما كان، على الضرورة السياسية كان من الضرورى فقط نبذ العقيدة التى لم تكن أبدًا مقنعة جدًا إلا لمن كانوا على اقتناع بها، وهى العقيدة التى تذهب إلى أن المجتمع يتطور دائمًا «من حالة إلى تعاقد»، وكان هذا، كما قال دايسى، هو ما تم بحلول سنة ١٨٧٠ - ولكن العقيدة لم يكن وراءها قدر هائل من العاطفة فحسب، ولكن كان وراءها أيضا المذهب المؤثر الذى يشكل فقه بنتام، وادعاء الاقتصاديين الكلاسيكيين بأن سياستهم قائمة على قوانين راسخة تمامًا للسلوك البشرى.ولذلك تطلب التنقيح الشامل للنظرية الليبرالية إعادة فحص لطبيعة الدولة ووظائفها، وطبيعة الحرية، والعلاقة بين الحرية والإكراه القانونى وإعادة فحص كهذه أثارت المسألة السابقة التى تتعلق بالعلاقة بين طبيعة الإنسان الفرد و «وسطه» الاجتماعى. ولمعالجة هذه المسألة الأخيرة، أثبتت التفسيرات القديمة السابقة، على ضوء المصلحة الشخصية، واللذة، والمنفعة، وباطراد، أنها أقل إقناعًا وكان التيار فى كل من العلوم الأخلاقية والاجتماعية بعيدًا عن المذهب الفردى ومتجهًا نحو استكشاف نوع ما من مفهوم المذهب الجماعى. وباختصار كان تجديد النظرية الليبرالية يعتمد على تحطيم ما كانت فيه الراديكالية الفلسفية من عزلة فكرية كانت مسئولة إلى حد كبير عن دجماتيتها أو تزمتها، وجعلها على صلة بنظرة الطبقات الاجتماعية الأخرى، وبمظاهر من الفكر السائد فى القارة، وبميادين جديدة من الاستقصاء العلمى وبهذا الشكل فقط، استطاعت الليبرالية أن تدعى كونها فلسفة اجتماعية وليست أيديولوجية مصلحة خاصة وحسب.

وحدث التنقيح فى موجتين لو جاز التعبير. كانت الأولى أساساً فلسفات جون ستيوارت مل وهربرت سبنسر المتصلة ولكنها متعارضة؛ وكانت الثانية فلسفة المثاليين من رجال مدرسة أكسفورد، وخاصة فلسفة توماس هل جرين وبعد عمل الرجلين الأولين أوضح دليل على ضرورة التنقيح ولا نقول حتميته، فقد نشأ كلاهما فى كنف التقليد الفلسفى المحلى وبقى كل منهما، من نواح هامة، ماضيا فى سبيله ومخلصا له. إلا أن أوضح خاصية مميزة هى ما كان لكل منهما من مؤثرات فكرية افتقر إليها التقليد وكان هذا فى حالة سبنسر محاولته إدماج فلسفته الاجتماعية فى مضمون التطور العضوى وكل مجموعة العلوم الطبيعية وكان فى حالة من محاولته تنقيح مذهب المنفعة وفكرة الحرية الشخصية، وكذلك أخذ فلسفة كومت الاجتماعية فى الحسبان ومع ذلك كانت مثالية أكسفورد هى التى حطمت فى النهاية عن طريق ما وجهته من النقد، قبضة التقليد التجريبى على الفكر الفلسفى الأنجلو - أمريكى، وأرست دعائمها صراحة على الفلسفة الألمانية فى عصر ما بعد كانت إلا أن المثالية احتفظت من ناحية فلسفتها السياسية بصلتها مع الليبرالية لقد أخضع جرين للنقد الجذرى، المذهب الحسى ومذهب اللذة اللذين ادعت الليبرالية القديمة أنها قائمة عليهما، ولكنه كان ليبراليا فى نظريته السياسية وبشكل أكثر وضوحاً واتساقًا من جون ستيوارت مل وبينما أطلقت المثالية على نفسها اسم الهيجلية الحديثة، فإنها باستثناء ما نلقاه عند جرين لم تتضمن أكثر من أثر ينم عن نزعة التسلط السياسية التى تضمنتها الهيجلية فى ألمانيا.

چون سيتوارت مل : الحرية

لعل النظرة العامة لفلسفة چون سهيوارت مل الاجتماعية، وخاصة علم الأخلاق عنده، حددتها التجربة الشخصية بقدر ما حددتها الاعتبارات الفكرية. فمنذ مولده أعده والده لأن يواصل الجهاد الذى شنه الراديكاليون الفلسفيون، ومن المؤكد أن مل الأب لم يتخيل أبدًا إمكانية تغيير أهداف هذا الجهاد. ولقد أخضع مل الابن منذ سنيه الأولى إلى أشد ضروب التوعية دجماتية وأقصى «إكراه» تعليمى، تعرض لهما أبدًا رجل حقق فيما بعد استقلاله الفكرى ولم يتمكن

مل من أن يرسم خطوط منهجه فى بحث المسائل الأخلاقية إلا بعد وفاة والده فى عام ١٨٣٦، برغم أنه عندما حل ذلك الوقت (فى سن الثلاثين) كان معروفا منذ أمد طويل للجماهير، محررًا وكاتبًا فى المجلات الليبرالية وفى هذه الأثناء كان هذا النضج المبكر المفروض عليه بالقوة، قد أحدث فترة من إنهاك عصبى تخلص منه فى النهاية، كما يحدثنا فى «سيرة حياتى»، عن طريق الاستغراق فى قراءة شعر وردزورث، وهو مالم يكن بالتأكيد نهجًا فى التربية فكرت فيه فلسفة والده، وهكذا أصبحت حياة مل الفكرية مزيجًا من النظر والانطواء على النفس وقد استبقى إخلاصًا مبالغًا فيه، عززه إحساس شديد من الولاء الشخصى، نحو الفلسفة التى كان قد تعلمها من والده ومن بنتام، والتى كان مقدرًا سلفًا أن يكون نصيرها. وفى الوقت نفسه أحرز درجة بالغة من التعاطف والتقدير نحو فلسفة متناقضة مستمدة من المثالية الألمانية ربطها بورد زورث، وإن أحرز بالجهد فهمًا ناقدًا وكانت هذه الفلسفة فى الثلث الأول من القرن التاسع عشر، يمثلها فى إنجلترا بصفة خاصة النظر الميتافيزيقى العديم الشكل إلى حد ما، وتأثير كولردج الشخصى وكان ذهن مل يتميز بصفة عالية جدًا من الصراحة والأمانة العقلية جعلته متلهفًا فى صورة قلقة تقريبًا إلى أن ينصف أية فلسفة تعارض فلسفته هو. وهكذا كان يميل إلى إجراء تنازلات أضمرت ماهو أبعد بكثير مما أدرك، وغالبًا ما كانت كريمة أكثر منها ناقدة. والمقالات المشتركة عن بنتام وكولردج، التى نشرها فى «مجلة لندن ووستمنستر» فى عامى ١٨٣٨ و ١٨٤٠ على التوالى، والتى كانت نوعًا من إعلان الاستقلال عن تأثير والده، كانت بالأحرى أكثر إنصافًا لكولردج، وأقل إنصافًا نوعًا لبنتام فبفضل قدرة إدراكية نادرة، لمس مل فى فلسفة كولردج احترامًا لطبيعة المجتمع التنظيمية ولتطور الأنظمة التاريخى، أحس بافتقار تقليد المذهب التجريبى البريطانى إليه وفى زمن لاحق اجتذبته صفات مشابهة فى فلسفة أوجست كومت الفرنسية. وعلى ذلك كانت فلسفة مل بوجه عام محاولة لتعديل المذهب التجريبى الذى نشأ فى كنفه، وذلك بأن أخذ فى الحسبان وجهة النظر المختلفة جدًا التى اعتنقتها الفلسفة الألمانية فى عهد كانت ومن بعده.

ولسوء الحظ كان صدق مل وفكره الحر لا يباريهما الإدراك أو الأصالة اللازمة لإحداث تركيب متسق حقًا من فلسفات بمثل هذا التباين الواسع، وهو مهمة شغلت فى الحقيقة كل اهتمام الفلاسفة الإنجليز والأمريكان تقريبًا فى أواخر القرن التاسع عشر كان لفكر مل كل الإمارات الدالة على فترة انتقال كبرت فيها المشكلات على الجهاز المعد لحلها. ويجوز القول بدون الكثير من المبالغة، أن مصنفاته اتبعت أسلوبًا خاصا. فعن كل موضوع تقريبًا كان يميل إلى أن يبدأ ببيان عام للمبادئ التى لو أخذت حرفيا وبذاتها لبدت جامدة ومجردة كأى شىء كان يمكن أن يكتبه والده ولكن مل، بعد إعلانه ولاءه بهذا الشكل لقائد أسلافه، راح يجرى تنازلات وتنقيحات فى الصياغة بعيدة المدى بحيث تركت أى قارئ ناقد فى شك مما إذا كان البيان الأصلى لم يفسر بشكل آخر وهكذا، مثلا، كان كتابه «المنطق» تجريبيا حسب قوله، وإن ذهب إلى أبعاد مذهلة فى الاعتراف بأهمية الاستنباط العلمية وحاول رد النهج الاستقرائى إلى قواعد مشابهة لقواعد القياس. ومع ذلك لم يكن لنظرية مل فى المعرفة سبيل إلى تفسير ما للتدليل الصورى من قدرة منطقية على الإقناع القسرى إلا بفعل «الارتباط الذى لا يمكن فصمه» الذى أصبح كما قال ا. د. ليندساى، خادمًا فلسفيا لشتى الأعمال يستدعى لتفسير أية فوارق بين الحقائق وبين ما ينبغى أن تكون عليه الحقائق على أساس افتراض تجريبية فجة. إن مل لم يستطع أبدًا أن يحقق ابتعادًا انتقاديا تجاه الفلسفة التى نشأ فى كنفها. فسيكولوجيته كانت لا تزال فى ظاهرها مذهبًا حسيًا فيها هيأ ترابط الأفكار القانون الوحيد للبنيان العقلى وكانت نظرية الدوافع والقيم فى أخلاقياته، لا تزال بشكل سافر هى حساب اللذة، وكان مذهبه فى المنفعة لا يزال، من حيث المنطق بالمعنى الدقيق، هو مذهب الفردية الأنانية الذى نادى به بنتام، ومع ذلك فهذه البيانات لا تتطابق بأى حال مع معنى فلسفة مل الحقيقى فالتعديلات - وليست النظرية - هى التى حملت مقصده. ولهذا السبب يكون النقد المنسق سهلا بصورة مميتة وعديم الفائدة من الناحية العملية كانت أهمية فلسفة مل تنحصر فى النواحى التى ابتعدت فيها عن المذهب الذى كانت لاتزال تعلن أنها تسانده، ومن ثم تنحصر فى التنقيحات التى أدخلتها على التقليد المنفعى.

وتوضح النظرية الأخلاقية التى عرضها مل فى كتابه «مذهب المنفعة» هذا النقص فى فلسفته، ومع ذلك فهى أيضًا الأساس الذى أقام عليه تنقيحه لليبرالية لقد استهل بقبول كلى فى الظاهر، لمبدأ القدر الأكبر من السعادة على النحو الذى قرره به بنتام. فالرغبة فى تحقيق أكبر قدر من اللذة هى الدافع الوحيد للفرد، وأقصى قدر من السعادة لكل شخص هو فى آن واحد معيار الخير العام، والغرض من كل السلوك الأخلاقى. وقد وحد مل هاتين القضيتين بحجة خادعة بجلاء إلى درجة أنها أصبحت مستندًا نموذجيا فى كتب علم المنطق. ثم عدل مذهبه فى اللذة بتأكيده أن اللذات يمكن تصنيفها إلى سامية وحقيرة من حيث صفاتها الأخلاقية وكان هذا سببًا فى وضعه فى الموقف المنطقى الذى لا يمكن الدفاع عنه وهو المطالبة بمعيار لقياس معيار، مما يعد تناقضًا فى المصطلحات، كما أنه رد مذهبه فى المنفعة إلى غموض كامل، نظرًا لأنه لم يوضح أبدًا معيار الحكم على صفة اللذات، وإذا ما وضح فإنه ذاته لا يمكن أن يكون لذة. وكان أساس هذا الخلط أن مل لم يكن مستعدًا لأن يتقبل مبدأ بنتام فى القدر الأقصى من السعادة، من أجل ما كان فى الواقع، أى ما كان معيارًا فجا وجاهزًا للحكم على منفعة التشريع وإذ يستخدم لهذا الغرض، وهو الغرض الوحيد الذى كان يهم بنتام، فإنه يكون مستقلا من ناحية المنطق عن نظرية بنتام فى الدوافع السوسيولوجية، وربما كان كذلك قابلا للتطبيق فى التشريع مهما تكن مستويات الأخلاقيات الشخصية التى قد يتبعها الأفراد، ومن جهة أخرى، كانت الصفة المميزة البارزة لمذهب مل فى المنفعة، أنه حاول أن يعبر عن تصور للطابع الأخلاقى يتمشى مع مذهب المثالية الذى اعتنقه هو. ومن وجهة النظر هذه فإن بيان بنتام المشهور أن «دبوس الرسم يعتبر مفيدًا كالشعر» إذا ما أعطى الإنسان نفس اللذة، يكون ببساطة هراء مبتذلا، فى حين أن بيان مل الخاص بأنه «من الأفضل أن يكون المرء «سقراط» مستاء من أن يكون أحمق راضيا» يوضح رد فعل أخلاقى عادى، ولكنه بالتأكيد ليس مذهبًا للذة. كان علم أخلاق مل هامًا لليبرالية، لأنه فى الواقع هجر مذهب الأنانية، وافترض أن الرفاهية الاجتماعية مسألة تهم كل الناس ذوى الإرادة الطيبة، واعتبر الحرية، والنزاهة، واحترام

الذات، والسمو الشخصى كلها صفات طيبة فطرية بخلاف إسهامها فى السعادة إن معتقدات أخلاقية من هذا النوع تكمن تحت كل فكرة مل عن مجتمع ليبرالى.

ولذلك كان من الطبيعى أن يتضمن مقاله «عن الحرية» (١٨٥٩) الصفة الأشد تمييزًا له، وكذلك كان أدوم إسهامًا له فى الفكر السياسى لقد ضرب هذا المقال على نغمة جديدة قطعا فى أدب مذهب المنفعة، وكما قال مل نفسه فى مكان آخر، فإن أنصار مذهب المنفعة فى جيل والده كانوا يرغبون فى حكم ليبرالى، لا من أجل الحرية، ولكن لأنهم ظنوا أنه قد يكون حكمًا فعالا. ولقد كان صحيحًا حقا أن بنتام لم يغير شيئًا سوى التفاصيل عندما تحول من مذهب الاستبداد السمح إلى الليبرالية. فحرية الفكر والبحث، وحرية المناقشة، وحرية الحكم الأخلاقى الذى يسيطر عليه صاحبه، هذه كلها كانت فى نظر مل طيبات بما لها من حق فى هذا. لقد أثارت فيه دفئًا وحماسة لا يكادان يظهران فى كتاباته الأخرى، ولكنها وضعت مقال «عن الحرية» إلى جانب ملحمة ملتون «ساحة القضاء العالى» كواحد من ضروب الدفاع المأثور عن الحرية باللغة الإنجليزية. كان مل يعتقد بالطبع أن الحرية الفكرية والحرية السياسية ذواتا نفع بوجه عام لكل من المجتمع الذى يسمح بهما والفرد الذى يتمتع بهما، ولكن الجزء الفعال من حجته لم يكن مبنيا على مذهب المنفعة وعندما قال إنه ليس لكل البشر حق فى إسكات منشق، كان فى الحقيقة يؤكد أن حرية الحكم على الأمور، أى حق الإنسان أن يكون مقتنعًا بدلا من أن يكون مكرهًا، صفة كافية بالفطرة فى شخصية ناضجة أخلاقيا، وأن المجتمع الليبرالى هو ذلك الذى يعترف بهذا الحق ويشكل مؤسساته بطريقة تحقق هذا. لا يكفى السماح بالفردية وبالحكم الشخصى على الأمور كما لو كانا رذائل يمكن احتمالها؛ فالمجتمع الليبرالى يضفى عليهما قيمة إيجابية باعتبارهما أساسيين للرفاهية وعلامات عن حضارة عالية وهذا التقييم للشخصية الحرة كان له تأثير عميق فى تقييم مل للحكم الليبرالى لم يدافع عن الحكم الشعبى بسبب كفايته، فقد كانت تساوره شكوك جسيمة فيما إذا كان كذلك دائمًا، وكان قد فقد تمامًا ثقة أبيه فى أن جهاز الحكم الليبرالى، كحق الاقتراع مثلا، سوف يستخدم دائمًا بصورة عاقلة فى

سبيل غايات مفيدة. وظن أن الحجة الحقيقية فى الدفاع عن الحرية السياسية هى أنها تنتج وتعطى مجالا لنوع سام من الشخصية الأخلاقية. فالاستماع إلى مسائل عامة تناقش بحرية، والمشاركة بنصيب فى إصدار القرارات السياسية، وتبنى معتقدات أخلاقية، وتحمل المسئولية عن جعلها فعالة، هذه كلها من بين الطرائق التى تتكون بها كائنات بشرية معقولة ليس السبب فى تكوين هذا النوع من الشخصية أنها تخدم غرضا بليدًا، بل إنها إنسانية النزعة فى جوهرها، أى نوع متمدين من الشخصية.

«لو جرى الإحساس بأن التطور الحر للشخصية من الأصول الرئيسية للرفاهية؛ وأنه ليس عنصرا مماثلا فى الدرجة فحسب مع كل ما يقصد بالمصطلحات: مدنية، تثقيف، تربية، ثقافة، ولكنه هو نفسه جزء ضرورى وشرط لكل هذه الأشياء؛ لما كان ثمة خطر أن تبخس قيمة الحرية»[٢].

إنها لميزة بارزة تتسم بها حجة مل للحرية، بل ويتسم بها مقاله عن «الحكم التمثيلى»، أن المسائل السياسية بالمعنى الدقيق لم تعد فى الطليعة. فحجته لم تكن موجهة إلى الدولة ولكن إلى المجتمع، وكان مقال «عن الحرية» دعوة لا من أجل التحرر من الظلم السياسى أو من أجل تغيير فى التنظيم السياسى، ولكنه دعوة من أجل رأى عام متسامح بصورة صادقة، يقدر الاختلافات فى وجهات النظر، ويحدد مبلغ ما يطلب به من اتفاق، ويرحب بالأفكار الجديدة باعتبارها مصادر للكشف ولم يكن التهديد للحرية الذى خشيه مل، بصفة خاصة، هو الحكم، ولكنه أغلبية لا تحتمب ما يخالف التقاليد، وتنظر بعين الريبة إلى الأقليات التى تخالفها، وعلى استعداد لاستخدام ثقل عددها لكبت هذه الأقليات وتنظيمها. وكانت هذه إمكانية لم تقلق أبدًا بال جيل الأحرار القديم، بل وفى الواقع لم يفكروا فيها على الإطلاق، مادامت مشكلتهم انتزاع الحكم من أيدى أقلية محصنة. كان مل الأب قد أوحى بأن إصلاح التمثيل النيابى والتوسع فى حق الاقتراع، مع وجود درجة معتدلة من التعليم العام، سوف يحلان كل مشكلات الحرية السياسية الخطيرة. وبحلول عام ١٨٥٩ كان ظاهرًا حتى بعد الإصلاحات الجوهرية التى أدخلت، أن العصر الذهبى لم يأت فى الأعقاب، وأن تحقيق

الحرية كان أكثر من مشكلة فى جهاز التنظيم السياسى إن ما اعترف به مل لم تـره أبدًا الليبرالية القديمة أنه لابد أن يكون وراء حكومة ليبرالية مجتمع ليبرالى.

هذا الاعتراف بأن الأنظمة السياسية جزء من إطار اجتماعى أوسع نطاقًا يحدد إلى حد كبير المنوال الذى تعمل فى هداه، كان فى حد ذاته اكتشافا هامًا، ودل على إضافة هامة إلى المفاهيم السياسية. فالمجتمع أو الجماعة يصبح عاملا هاما ثالثًا، وعاملا له الغلبة، فى العلاقة بين الفرد والحكومة، وفى كفالة حرية الفرد كان بعض الخوف الذى استشعره مل من رأى عام ظالم وغير متسامح إدراكًا بأن المذهب الفردى الذى انطوت عليه النظرية الليبرالية فى أوائل عهدها غير واف. وفى الوقت نفسه يصعب أن نقول ما كان يعنيه بالضبط هذا المظهر من فكر مل. أما أنه علامة على زوال وهم المقارنة مع آمال جيل والده العريضة، فأمر واضح ولعله كان يعكس بصفة جزئية أيضًا اشمئزاز شخصية حساسة يصعب إرضاؤها وعلى درجة عالية من القدرة العقلية، مما تنطوى عليه السياسة العملية من تفاهة وربما دل أيضا على خوف لم يعبر عنه تمامًا، من أن فرض المبادئ الديمقراطية على المجتمع قد يثبت أنه لا يتفق مع الامتياز الفردى. وكان مثل هذا الخوف شائعا بدرجة كافية فى أواسط القرن التاسع عشر، ومع ذلك فمن المؤكد تمامًا أن مل لم يفقد الإيمان بالخطوط التقليدية للإصلاح الراديكالى، وأنه على العكس قدر قيمة بعضها، مثل منح حق الاقتراع للنساء، تقديرًا لا يتناسب على الإطلاق مع أهميتها. ففى مصنفه «الحكم التمثيلى» هلل لهذا الأمل الخادع لليبرالية النظرية، أى التمثيل النسبى، باعتباره كشفًا جديدًا، وعلى ذلك فالانطباع الكلى الناتج عن نظرية مل فى الحرية مبهم قليلا، بل ربما سلبى فبينما أكد تقييما أخلاقيا للحرية كانت تفتقر إليه المؤلفات الليبرالية القديمة، فإنه لم يربط الحرية بخطوط جديدة فى معالجة المشكلات السياسية وبوجه خاص لم يواجه أبدًا فى الحقيقة مشكلات الحرية الفردية التى تعتبر بشكل غريب الصفة المميزة لمجتمع صناعى أو مشكلات الحرية التى تضغط بأقصى ثقلها على العمال الأجراء فى مثل هذا المجتمع.

وعندما انتقل مل من تقديره العام لما تنطوى عليه الحرية من قيمة أخلاقية، إلى قاعدته العملية لتقرير أية قيود يجد المجتمع أو الدولة ما يبرره فرضها على الحرية، فإن مقاله يتسم بالضعف الشديد. كان ما اقترحه هو أن فى الإمكان تمييز نوع من سلوك الاهتمام بالمصلحة الشخصية «لا يؤثر فى مصالح أشخاص إلى جانب» الفاعل، ولا ينبغى للمجتمع ولا للدولة أن تتدخل فيه ولو أخذنا هذا بمعناه الحرفى لهبط بالحرية إلى شىء تافه؛ إذ أن عملا لا يؤثر إلا فى شخص واحد من دون سواه، ربما لا يؤثر فيه كثيرا جداً. إن حجة مل لم تتجنب مظهر التفاهة إلا لأنها كانت دائرية، كما كان بنتام يوضح ذلك بغير شك، إذ أن عملا «يهم» فرداً واحداً فقط، يعنى فى الواقع عملا ينبغى أن يتحمل مسئوليته، ومن ثم ينبغى له اتخاذ القرار بشأنه ولكن مجال هذا القرار الشخصى هو بالضبط ما اقترح مل أن يحدده إن حجته لا تكون مقنعة إلا إذا كانت هناك مجموعة من حقوق طبيعية كامنة بالفطرة فى الأفراد، ولا ينبغى أبداً حرمانهم منها، ولكن واضح أن مثل هذا الخط من التعليل لم يكن مفتوحاً أمام أى من أصحاب مذهب المنفعة ومن ناحية أخرى، كان واضحا كذلك. نظراً للقيمة الذاتية التى علقها مل على الحرية، أن يرجع إلى تعليل بنتام ويتمسك بأن الحقوق من خلق القانون وأن ليس للأفراد من حريات سوى ما تمنحها الدولة لهم الصعوبة الأساسية بالنسبة إلى حجة مل أنها لم تحل فى الحقيقة أبداً العلاقة بين الحرية والمسئولية. فأحياناً استبقى الفكرة التقليدية المستمدة من بنتام عن أن أى إجبار أو حتى أى تأثير اجتماعى، هو انتقاص من الحرية ومع ذلك لم يظن أبداً أنه يمكن أن تكون هناك حرية هامة بغير القانون وعندما طابق الحرية مع المدنية لم يتصور أنه يمكن أن تكون هناك مدنية بلا مجتمع. إن ما تطلبته نظرية مل فى الحرية كان اعتباراً شاملا لاعتماد الحرية الشخصية على حقوق والتزامات اجتماعية وقانونية وهذا ما حاول ت. هـ. جرين أن يضيفه إلى الليبرالية.

لقد أصبح غموض معيار مل لتعريف الحدود المناسبة للتشريع ظاهراً عندما مضى إلى مناقشة حالات واقعية فالنتائج التى استخلصها لم تتفق مع أية قاعدة على الإطلاق ولكنها اعتمدت على عادات ذاتية تماماً فى الحكم على الأمور

وبهذا الشكل اعتبر تحريم بيع المشروبات الروحية عدوانًا على الحرية، فى حين لا يكون التعليم الإلزامى كذلك ـ وهى نتيجة لا يمكن بالتأكد تبريرها على أساس أن تعليم إنسان يؤثر فى أشخاص آخرين أكثر مما يؤثر فيه هو نفسه ـ وكان على استعداد لتقبل تنظيم غير محدد تمامًا للتجارة والصناعة لصالح الصحة والرفاهية العامة ومهما يكن المبدأ غير واضح، فقد برزت النتيجة المهمة وهى أن مل قد تخلى عن الحرية الاقتصادية. وحتى عبارة بنتام المأثورة عن أن التشريع سيئ بالفطرة، ومن ثم يجب الإقلال منه إلى أدنى حد، هذه العبارة فقدت ما كانت تعنيه بالنسب إلى بنتام من ناحية جميع الأغراض العملية، وضع مل ببساطة جانبا عقيدة الليبرالية القديمة بأن أعظم قدر من الحرية يتطابق مع انتفاء التشريع، وتقبل الحقيقة الواضحة وهى أن هناك أشكالا كثيرة للقمع خلاف ما يمارسه القانون ولكن هذا يستتبع نتيجة واحدة أو اثنتين: فإما أن التشريع لا يمكن أن يحكم عليه إطلاقا بالهدف الليبرالى الخاص بالإقلال من القمع، وإما أن النظرية الليبرالية يجب أن يمد نطاقها لتبحث علاقة القمع القانونى بالقمع الفعال، وإن يكن غير قانونى، الذى يوجد إذا ما امتنعت الدولة عن العمل كانت هذه هى القضية التى حاول جرين فيما بعد أن يواجهها بنظرية «الحرية الإيجابية». فبقدر ما يتعلق الأمر بمل، فقد تقبل فحسب الحاجة إلى التشريع الاجتماعى، ولعله فعل ذلك على أسس إنسانية بدون أية نظرية واضحة لحدوده التى يمكن تبريرها.

وقد أوضحت نظريات مل الاقتصادية قصورًا مشابها فى الوضوح المنطقى، ومن ثم فهى معرضة لانتقاد مشابه لقد بدأ فى الواقع من اقتصاديات ريكاردو وأصحاب النظرية الكلاسيكية، وهو من حيث المبدأ لم يتخل أبدًا بشكل قاطع عن هذا الموقف ومع ذلك صار مقتنعًا بأن الاقتصاديين الكلاسيكيين خلطوا بين ظروف للإنتاج، عامة ولا مفر منها، وبين ظروف توزيع منتجات الصناعة والتى نشأت من التطور التاريخى للأنظمة الاقتصادية والاجتماعية. وعلى ذلك تصور الأخيرة مسائل تتصل بالسياسة العامة ومن ثم تدخل فى نطاق الرقابة التشريعية حقيقة كان فى أواخر سنى حياته على استعداد للتأمل فى درجة ونوع من الرقابة

سماها الاشتراكية. ويوضح هذا النقد للاقتصاد الكلاسيكى ناحية من عيب عام نزع مل إلى أن ينسبه إلى فلسفة الليبراليين الأوائل الاجتماعية وهو أنها أهملت الطبيعة التنظيمية للمجتمع والنمو التاريخى للمؤسسات. وكان نقده للاقتصاد الكلاسيكى سليمًا بقدر ما اقتصر على إيضاح اتجاه إلى اعتبار كل المفاهيم الاقتصادية عامة بشكل مطلق، دون اعتبار للظروف التاريخية، ومن ثم فهى مشتقة من خواص كلية للطبيعة البشرية ومن ظروف مادية للحياة البشرية لا يمكن أن تتغير. ومع ذلك فالتفرقة التى أجراها مل بين الأنظمة التاريخية وقوانين السلوك البشرى السيكولوجية العامة، أو بين الأنظمة والظروف المادية الثابتة، لم تكن مطابقة للتفرقة الاقتصادية بين الإنتاج والتوزيع ومن ثم فإن نقده لم يتصل فى الواقع بالصعوبات الاقتصادية التى ينطوى عليها الربط بين نظام رأسمالى فى الإنتاج ونظام اشتراكى للتوزيع. كان المظهر الهام من اقتصاد «مل» أنه نبذ إلى حد كبير فكرة وجود قوانين اقتصادية طبيعية، وبالتالى عقيدة نظام اقتصادى تنافسى ينظم نفسه بنفسه. وبهذا طرح للبحث كل موضوع العلاقة بين التشريع والاقتصاد، وحتى علاقته بالحفاظ على سوق حرة غير أن ما ينطوى عليه هذا التغيير من معان بصورة ضمنية كان أبعد من أن يكون واضحًا لقد استبقى مل، كالليبراليين عامة، ريبة بالغة فى الحكومة وكل وسائلها وساورته الشكوك بأن ما تفعله ربما ينفذ بصورة سيئة ومن ثم فضل المبادرة الفردية وخشى الوصاية الأبوية للحكومة، ولو أن اعتراضه على الأخيرة كان أخلاقيا وليس اقتصاديا. كان فكر مل الاقتصادى شأنه شأن فلسفته الاجتماعية بوجه عام - وجهه فى الحقيقة سخط أخلاقى كريم ضد مظالم مجتمع رأسمالى يوزع على حد قوله منتج العمل «بشكل يتناسب تناسبًا عكسيًا تمامًا مع العمل».

إن تقديرًا عادلا لليبرالية مل، وفى الوقت نفسه يتسم بروح العطف، أمر صعب جدًا ليس أسهل - لأسباب سبق شرحها - من أن نعرضها كمثال نمطى عن عبث وضع نبيذ جديد فى قوارير قديمة. فنظرياته المعلنة بشكل صريح - عن الطبيعة البشرية، وعن الأخلاق، وعن المجتمع، وعن الدور الواجب على الحكومة أن تلعبه فى مجتمع ليبرالى - كانت دائمًا غير ملائمة للحمل الذى ألقاه على

كاهلها ومع ذلك لا يعتبر هذا النوع من التحليل والنقد المجرد وديا ولا سليماً من الناحية التاريخية. فوضوح كتاباته وإن كان غالبًا سطحيا، وسماحته وصراحته الجلية التى غالبًا ما أدت إلى أسوأ نقائصه، ومركزه الموروث تقريبا كخلف لجيل الليبراليين الأوائل، هذه كلها أعطت ثقلا أو تأثيرًا لأفكاره لا يتناسب مع الحجج الفلسفية التى استطاع أن يضعها خلفها. وبرغم ما يبدو من تناقض هذا الحكم حينما يطبق على مفكر قصر نفسه باستمرار على البرهان العقلى، فإن أكثر تبصرات مل أهمية كانت وجدانية، أى كانت تعبيرًا عن إحساس أخلاقى مرهف ووعى عميق بالتزام اجتماعى، وبدون الإشارة إلى شوائب الاتساق التى شوهت فلسفة مل التنسيقية، فإن إسهامه فى الفلسفة الليبرالية ربما يمكن تلخيصه تحت رءوس عناوين أربعة؛ فأولا، أنقذت الصيغة التى طلع بها لمذهب المنفعة ذلك الشكل من علم الأخلاق من الجفاف الذى كان محكومًا به عليه مادامت نظريته فى القيمة الإجمالية قامت على حساب اللذات والآلام فقط. كانت الفكرة الرئيسية فى أخلاقيات مل، مثل فكرة كانت، احترامًا حقيقيا للبشر أى الشعور بأنه يجب أن يعاملوا بالاحترام الواجب للكرامة التى تستحقها المسئولية الأدبية والتى بدونها تكون المسئولية الأدبية مستحيلة. فأخلاقيات مل كانت أساسًا مشايعة لمذهب المنفعة من ناحية أنه لم يفكر فى قيمة الشخصية كعقيدة ميتافيزيقية بل كشىء يمكن تحقيقه من الأحوال الواقعية لمجتمع حر. وثانيًا سلمت ليبرالية مل بأن الحرية السياسية والاجتماعية فى ذاتها شىء حسن، لا بسبب أنها تسهم فى غرض بعيد، بل بسبب أن الحرية هى الشرط الصحيح لكائن بشرى مسئول فعيشة المرء على هواه، مطورًا سماته وقدراته الفطرية، ليست وسيلة للسعادة؛ إنها بالضبط جزء جوهرى من السعادة ومن ثم فإن مجتمعا صالحًا لابد وأن يكون على السواء مجتمعًا يسمح بالحرية ويفسح مجال الفرصة من أجل وسائل حياة حرة ومرضية وثالثا، لم تكن الحرية خيرًا فرديا فقط، بل خيرًا اجتماعيا أيضًا. فإسكات رأى بالقوة بسبب أذى للشخص الذى يؤمن به، وأيضًا يسلب المجتمع من الميزة التى كان يمكنه الحصول عليها من فحص ونقد حر للرأى. والواقع أن هذين الادعاءين: حق الفرد ومنفعة المجتمع،

بينهما ارتباط وثيق لأن مجتمعًا تعيش الأفكار فيه أو تموت، بواسطة عملية مناقشة حرة، لا يكون مجتمعًا تقدميا فحسب، بل يكون فى الحقيقة النوع الوحيد لمجتمع يستطيع إنتاج أشخاص لائقين للتمتع بحقوق حرية المناقشة. ورابعًا، ليست وظيفة الدولة الليبرالية فى مجتمع حر سلبية ولكنها إيجابية إنها لا تستطيع أن تجعل مواطنيها أحرارًا بمجرد الامتناع عن التشريع، أو تفترض أن شروط الحرية موجودة فقط لأن القيود القانونية قد أزيلت قد يكون التشريع وسيلة لخلق الفرصة وزيادتها وتسويتها ولا تستطيع الليبرالية أن تفرض حدودًا تحكمية على استعمالها فحدودها محدودة بقدرتها مع الوسائل تحت تصرفها على حفظ هذه الشروط التى تجعل الحياة أكثر إنسانية وأقل إكراهًا، وتوسيع نطاقها بحيث تشمل عددًا أكبر من الأشخاص.

مبادئ الدراسة الاجتماعية

إن نظرية مل فى الليبرالية السياسية والأخلاقية، والتى ابتدعها بصفة خاصة فى كتابه «مذهب المنفعة»، وفى المقال «عن الحرية» وكتاب «الحكم التمثيلى»، بقيت فى الأغلب داخل حدود الموضوعات والأفكار التى عرفها وعالجها التقليد الإنجليزى وكانت التغييرات الهامة جدًا التى أجراها، قد نظر إليها خطأ على أنها تعديلات وإضافات. ولكن مل راح أيضا يعتقد بوجود نواحى قصور فى هذه الفلسفة الاجتماعية، وحاول - بفضل اتساع أفق تفكيره المعتاد - أن يفهم ويستخدم وجهات نظر أخرى. وقد اعتقد أن نواحى القصور هذه يمكن تلخيصها تحت عنوانين رئيسيين: فأولا، حاولت السياسة والاقتصاد فى عصر بنتام الانتقال مباشرة من قوانين عام قليلة للطبيعة البشرية كان المعتقد أنها واحدة تمامًا فى كل زمان ومكان، إلى سلوك الناس السياسى والاقتصادى فى مجتمعات معينة، وفى أزمنة معينة، وداخل إطار نظم من التشريع محددة. ومن ثم فإن أنصار مذهب المنفعة الأوائل لم يدركوا بدرجة كافية أهمية المؤسسات أو حقيقة كون المؤسسات، لو جاز التعبير، حقيقة ثالثة تقع بين السيكولوجية الفردية والممارسة الفعلية فى زمن ومكان معينين وثانيًا نظرًا لأن المؤسسات لم تكن موضع الاعتراف بها كحقائق مستقلة، فإن عامل النمو التاريخى أو التطور لم

يعط الأهمية التى يستحقها ولقد ربط مل كلتا هاتين الإضافتين إلى الفلسفة الاجتماعية بمؤثرات خارجية، وبشكل غامض إلى حد ما بالمثالية الألمانية و «اتباع كولردج»، وربطهما بشكل قاطع بفلسفة أوجست كومت. إن ما كان يحتاج إليه الأمر، وما ظن مل أن كومت قدمه، كان علما عامًا للمجتمع لتدعيم العلوم المحدودة النطاق بدرجة أكثر، كالسياسة والاقتصاد، وصياغة قانون عام للنمو الاجتماعى وكانت هذه باختصار هى علم الاجتماع وقانون «المراحل الثلاث».

كان هذان المشروعان صفة مميزة إلى حد كبير للفكر الاجتماعى فى أواسط القرن التاسع عشر، وأديا فى النهاية إلى نتائج هامة، ولكنهما كانا يعنيان فى ذلك الحين تغييرًا فى وجهة النظر أكثر من أى إنجاز معين فمن ناحية، كانت فلسفة كومت ذروة النظر الاجتماعى الذى بدأ مع فكرة روسو المبهمة عن الإرادة العامة، أى تصور المجتمع ككيان جماعى له خواصه وقيمه، ويسمو على أغراض أعضائه وإرادتهم وقد أعطى رد الفعل ضد الثورة الفرنسية هذا التصور مركزًا رئيسيًا فى فلسفة أوائل القرن التاسع عشر الاجتماعية. وواجه كومت نفسه رد الفعل هذا أصلاً من جانب التقليديين من أبناء الكنيسة الكاثوليكية، أمثال بونالد ودى ميستر غير أن فلسفة هيجل الاجتماعية كان يحركها نفس الاتجاه العام فى صورة أخرى، وكانت الماركسية لا تزال تطويرًا محكمًا لها لم يكن ما أسهم به كومت اكتشافا جديدًا بقدر ما كان الأمل فى أن يحل العلم محل التأمل، وأن مفهوم المجتمع يمكن تحليله وأن قوانينه يمكن اكتشافها، وذلك بأساليب تتمشى مع قواعد البرهان التجريبى وأن العلاقات يمكن تتبعها بالتفصيل بين الأنظمة الاجتماعية والطبيعة البشرية ومن ثم فإن فلسفة كومت بمعنى آخر، لم تكن ذروة بل بداية، أى هى النقطة الوسط التى منها قد يؤرخ كل المجهود الضخم الذى بذل لإدخال الدراسات الاجتماعية داخل نطاق العلم الحديث، ولو بحثت فى هذا الضوء لاقتصر أمرها على أنها استهلت مهمة كان تعقيدها موضع الإدراك الغامض فقط، بل ولم تحقق بعد أى نجاح مثير. فتاريخها من زمن كومت حتى الآن تاريخ مشكلات جديدة وأساليب جديدة، وميادين جديدة للاستقصاء، بل وعلوم جديدة بكليتها مثل علم الأجناس الثقافى أو علم النفس الاجتماعى وكان

هذا الغرض الأساسى الذى توخته فلسفة كومت غرضًا استهوى مل بقوة لأسباب واضحة كان توسيعا لاعتقاد كان يشغل دائمًا مركزًا رئيسيًا فى المذهب الليبرالى، وهو الاعتقاد بأن العلاقات البشرية تنقاد بسهولة للفهم والتوجيه الذكيين.

إن خطة كومت العامة من أجل علم للمجتمع بدت مؤقتًا مرتبطة بفكرته الثانية، والمشكوك فيها جدًا كما اتضح، وهى أن النتيجة الرئيسية لمثل هذا العلم سوف تكون اكتشاف «قانون» يحكم نمو المجتمعات وتطورها. وكان المفروض أن مثل هذا القانون يعين خطًا عاديًا أو نمطيًا للتطور يمكن أن نتوقع من كل مجتمع أن يسير وفقا له بوجه عام، مع التسليم بقدر من إمكانية التفاوت تبعًا للأحوال وهذا النظر الساحر الذى دعاه ليون برنشفيك* «النقيصة المحبوبة» للفكر الاجتماعى فى القرن التاسع عشر، استمد سنده من مصادر عدة مختلفة ومتباينة فى الواقع من الناحية المنطقية، وهو نظر افترضه الاعتقاد فى التقدم، وهو الاعتقاد الموروث عند مفكرى عصر ما قبل الثورة، أمثال تيرجو وكوندورسيه. وكان ضمنيًا فى صورة مختلفة فى فلسفة هيجل فى التاريخ وفى المنهج التاريخى الذى أدخلته الهيجلية فى الدراسات الاجتماعية. كان يبدو على الأقل، وكما سوف يوضح هربرت سبنسر، متعاونًا مع التطور البيولوجى الذى أصبح بعد داروين الموضوع الذى انصرف إليه القرن التاسع عشر. وتحت توجيه هذه الأفكار العديدة التى بدت مؤقتًا تتجه نحو وجهة نظر واحدة، أصبح «المنهج المقارن» منهجًا مقبولا بصفة عامة فى كل فروع الدراسة الاجتماعية تقريبًا. وعلى العموم وفيما يتعلق بالفرض الرئيسى كانت النتيجة مخيبة للآمال تمامًا، وإن مدت إلى حد بعيد نطاق المعلومات حول ضروب من التنظيم الاجتماعى والسياسى، ولعلهم قلة، إن وجدوا، من علماء الأنثروبولوجيا قد يقبلون الآن دعوى أن الثقافات تتبع فى الواقع أى خط عادى للنمو، أو أن هناك بالنسبة لما هو معروف عن أسباب التغير الاجتماعى، أى سبب يدعو إلى أن نتوقع ذلك منها[٤].

ومع ذلك، فعندما واجه مل فلسفة كوت كانت التأملات التى من هذا النوع، وبصفة قاطعة تمامًا، جزءًا من مناخ الرأى وكان مشغوفًا بأن يستكمل ويملأ فراغ فلسفة اجتماعية موروثة كان قد توصل إلى اعتبارها محدودة ومعزولة وتبعا

لذلك سلم، مع بعض التحفظات، بكل من فكرة علم اجتماعى عام والأمل فى فلسفة للتاريخ، وبرغم أنهما جاءا إليه متأخرين بدرجة لا تسمح بنسجهما مع الجدائل الفطرية الأقدم لفكره وفى كتابه «سيرة حياتى» عدد أهم النتائج التى ساقه إليها كومت و «أتباع كوليردج».

«إن العقل البشرى له ترتيب معين لتقدم ممكن حدوثه، فيه لابد لبعض الأشياء أن تسبق غيرها، وهو ترتيب يمكن لحكومة أو مصدرى الأوامر العامة أن يعدلوه إلى حد ما ولكن ليس إلى حد غير محدود:

إن كل مسائل الأنظمة السياسية نسبية وليست مطلقة، وإن مراحل مختلفة للتقدم «سوف» لا يكون لها فقط، بل ينبغى أن يكون لها، أنظمة مختلفة: إن الحكم يكون دائما فى أيدى، أو منتقلا إلى أيدى، أية سلطة تكون الأقوى فى المجتمع، وإن ماهية هذه السلطة لا تتوقف على الأنظمة، بل إن الأنظمة هى التى تتوقف عليها: إن أية نظرية أو فلسفة عامة للسياسة تفترض نظرية سابقة للتقدم البشرى، وهذا هو نفس الشىء بالنسبة لفلسفة التاريخ»[٥].

قد يتطلب كتابة تفسير كامل على هذه الجملة، تعليقا على جزء جوهرى من الأخلاقيات التطورية والسوسيولوجية التطورية بالنصف الثانى من القرن التاسع عشر، والتى كان الكثير منها قد عولج من وجهة نظر فلسفة اجتماعية ليبرالية مستمدة من مل وجرين[٦] وفى ذلك المعنى كان فكر مل يشكل برنامجا ومنهجا كانت الليبرالية تدعى دائمًا أنها تستند إلى أساس تجريبى، ولكن التجريبية كانت قد فهمت على أنها تعنى سيكولوجية فردية خرجت من «طريق الأفكار الجديد» الذى اعتبره لوك فراسة كتابه «مقال» الأصلية. والآن ظهر أن سيكولوجية فردية لم تكن كافية ولكن يجب أن تكملها دراسة للأنظمة الاجتماعية وخاصة نموها وسوف يظل المنهج تجريبيًا ولكن التجريبية تكون على مستوى أوسع بكثير. ومن ثم كان للبرنامج مجال فسيح، ومن المؤكد أن تصور مل لما يتضمنه كل ذلك كان يسيرًا. فإذا كان للعقل «نسق معين لتقدم ممكن» فلابد وأن يكون فى الإمكان عن طريق الاستقراء التاريخى إظهار ماهية هذا النسق. وإذا كانت هناك «مراحل مختلفة من التقدم البشرى» فلابد وأن يكون فى الإمكان أيضا إظهار تطور

للأفكار الأخلاقية ونمو للأنظمة الاجتماعية التى يجرى فيها التعبير عن الأفكار الأخلاقية وأخيرًا، لابد وأن يكون ممكنا بعقد المقارنات الواسعة النطاق، إظهار أن نمو العقل مرتبط بتقدم المدنية ولو كان كل ذلك قد تحقق لأمكن بالتأكيد إذن إثبات أن الليبرالية اعتمدت على «نظرية للتقدم البشرى»، أى إنها كانت ذروة التطور السياسى وجماعه ففى أوربا القرن التاسع عشر كان فى الإمكان، بل وربما كان من المقبول ظاهريًا، توقع أن تتحرر الأنظمة السياسية فى كل مكان عن طريق عملية من التطور المتدرج وحتى الآن لم يكشف الاستقصاء الأنثرولولوجى عن الصعوبات، ولا نقول المغالطات، التى كانت تكمن فى المنهج المقارن.

وبرغم ضآلة ما يكون مل قد تنبأ به من هذا المشروع الطموح عندما كتب الفقرة المقتبسة فى سنة ١٨٧٣، فإنه أدرك فكرتين كانت كلتاهما سليمة وهامة. كانت الأولى اعتماد الأنظمة السياسية على الاجتماعية، وكانت الثانية طبيعة المجتمع السيكولوجية. وكانت النقطة الأولى تطابق نقده العام لليبراليين القدامى بأنهم غفلوا عن مدى إمكان انطباق القوانين العامة للسيكولوجية الفردية على مجال واسع من الأنظمة والظروف التاريخية. وهكذا فى الفقه فسروا السيادة بأنها «عادة من الطاعة» فحسب لأشخاص معينين، وفى الاقتصاد أخطأوا، كما اعتقد مل، إذ عزوا أساليب مجتمع رأسمالى إلى ضرورات سيكولوجية غير قابلة للتغيير كان مل فى مقاله «عن الحرية» قد أبدى ضمنا نفس الانتقاد بأن اعتبر الحكم الليبرالى يتوقف على احترام اجتماعى وأخلاقى للشخصية الفردية. إن وعى المجتمع والإحساس بأن سلوك الفرد يكون دائمًا من بعض الوجوه ذا طابع اجتماعى، كانا فى الحقيقة خاصية هامة لفكر مل، حتى وإن لم يكن دائمًا قد رأى بوضوح مبلغ ما يعنيه هذا. أما الفكرة الرئيسية الثانية وهى أن علم النفس (بدلا من علم الأحياء) هو العلم الأساسى للسلوك الاجتماعى، فكانت فكرة اختلف فيها مل عن كومت ومن هذه الناحية تمسك بالوضع الذى كان سائدًا دائمًا فى الدراسات الاجتماعية الإنجليزية ربما كان استنتاجه حددته جزئيًا حقيقة أن فكره تشكل قبل أن يكون التطور البيولوجى عاملاً يجب أخذه فى الاعتبار، ولكنه كان سليما على أى حال وكانت محاولة ربط التطور الاجتماعى

والأخلاقى بالتطور العضوى مباشرة، خطأ أدى إلى الخلط بينهما، على ما أوضحت فلسفة سبنسر التطورية. ومن ناحية أخرى من المستحيل أن نرى كيف أن مل استطاع تفسير «الترتيب المعين لتقدم ممكن» الذى نسبه إلى العقل، عن طريق السيكولوجية الترابطية التى اعتنقها دائمًا؛ ذلك لأن ترابط الأفكار كان يعنى أساسًا أن العملية الوحيدة المطلوبة لتفسير التطور العقلى هى تكوين العادات، وأن أية أفكار تربط بينها العادة لا تتوقف على العقل ولكن على الظروف وعند هذه النقطة أيضا فإن أى تطور فعال لفكر مل كان ينبغى أن يتضمن إعادة بناء شاملة له.

ولقد أدرج مل فى كتابه «المنطق» قسما خاصًا هو الكتاب السادس، يعالج المنهج العلمى فى الدراسات التاريخية. إن مجرد إدراج الموضوع فى كتاب عن المنطق يتناول بصفة خاصة مناهج البحث للعلوم الطبيعية الاستقرائية كان أمرًا له مغزاه؛ فقد أوضح الحاجة التى أحس بها مل إلى توسيع مجال الدراسات الاجتماعية، وجعل مناهجها أكثر صرامة، وعلى الأخص إعطاءها مكانًا علاوة على العلوم الطبيعية. إنه اتخذ بوجه عام ، الموقف بأن منهج العلوم الاجتماعية تضمن استخدامًا مزدوجا للاستقراء والاستنباط وهو منهج كان صحيحا بغير شك ولكنه لم يميز الدراسات الاجتماعية عن الموضوعات الأخرى. وكان هذا الاستنتاج فى آن واحد تنازلا للانتقادات الموجهة إلى النهج الاستنباطى الذى اتبعه الراديكاليون الفلسفيون، وإعادة تأكيد لضرورة وإمكان تبرير هذا النهج. وكان ماكولاى قد طبع فى عام ١٨٢٩ فى «مجلة أدنبره» مقالا يتسم بالازدراء نوعًا، عن كتاب جيمس مل «مقالات عن الحكم»، هاجم فيه الكتاب بسبب منهجه العقلى إلى حد كبير، واتخذ على ما يظهر الموقف بأن علم السياسة ينبغى أن يكون تجريبيًا خالصا ولقد نبذ مل فى كتاب «المنطق» كلا الرأيين القاصرين، وذلك لصالح رأى استخدم كلا من الاستنباط والاستقراء. وأكد أن السياسة تتطلب قوانين سلوك سيكولوجية لا يمكن أن تستند إلا إلى الاستقراء، ولكن تفسير الأحداث السياسية يجب أن يكون استنباطيًا إلى حد بعيد، حيث إن تفسيرها يعنى ردها إلى علم النفس. واتبع مل نفس الخط من الجدل فى محاولة

جعل نهجه متفقا مع نهج كومت فسلم بإمكانية تأسيس بعض قوانين التطور التاريخى استقرائىً، ولو ببعض آثار من النزوع إلى الشك فى مدى هذا النهج وحقيقته، ولكنه ظل يعتبر مثل هذه القوانين قابلة للتفسير باستنباطها فقط من علم النفس ومن ثم كانت النتيجة العامة التى وصل إليها مل هى أن هناك طريقتين تتبعان فى الدراسات الاجتماعية وينبغى أن تكمل كل منهما الأخرى وسمى الأولى المنهج الاستنباطى المباشر الذى يخصه شخصيًا، والأخرى المنهج الاستنباطى غير المباشر الذى نسبه إلى كومت.

هربرت سبنسر

لقياس حالة النظرية الليبرالية فى الربع الثالث من القرن التاسع عشر، يكون ممتعا ومفيدًا على السواء أن نقارن فلسفة مل بفلسفة هربرت سبنسر. كان معترفا بوجه عام أن الرجلين أهم شراح فلسفة الليبرالية السياسية والتقليد الفلسفى البريطانى المحلى وكانت أصول كليهما الفكرية فى الراديكالية الفلسفية لم يكن ذلك فى حالة سبنسر واضحا تمامًا كما فى حالة مل، وذلك بسبب أنه وضع فى قلب فلسفته الفكرة الجديدة عن التطور العضوى. ومع ذلك كانت جميع أفكار سبنسر الأخلاقية والسياسية الهامة مستمدة من مذهب المنفعة ولم تعتمد اعتمادًا منطقيًا وثيقا على علم الأحياء أو التطور. فقد نشر كتابه «الستاتيكية الاجتماعية» قبل كتاب داروين «أصل الأنواع» بتسع سنوات، وكان علم الأخلاق التطورى الذى طلع به سبنسر فيما بعد، ينحصر إلى حد كبير فى إنشاء روابط سيكولوجية تأملية بين اللذة والبقاء البيولوجى. إن رجوع كل من مل وسبنسر إلى الراديكالية الفلسفية، ومع ذلك اختلف كل منهما اختلافا واسعا جدًا عن الآخر، هذه الحقيقة تعزز الاستنتاج الذى توصلنا إليه فى الفصل السابق بأن ثمة عرقين من الفكر كانا قد ارتبطا بصورة مفككة فى تلك الفلسفة كان مل على العموم الخلف الفكرى لبنتام، أى تجريبيًا، وضع القليل من القيود بداهة على الوظائف الاجتماعية للتشريع ونقل سبنسر إلى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر، تقليد الاقتصاديين الكلاسيكيين العقلانى. واستخدم التطور لإعادة بناء نظام لمجتمع طبيعى فيه تفصل بين الاقتصاد والسياسة حدود طبيعية. ومع ذلك فإن

جزءًا كبيرًا مما أسهم به كل من سبنسر ومل فى الفلسفة الاجتماعية كان البحث عن صلات فكرية جديدة وتحطيم عزلة الليبرالية القديمة. وكان هذا فى حالة سبنسر ينحصر فى ربطها بعلم الأحياء وعلم الاجتماع وبالتطور البيولوجى والاجتماعى.

كانت فلسفة سبنسر التركيبية نسقا مدهشا من المذهب العقلى فى القرن التاسع عشر (شاملا كل مجال المعرفة من علم الطبيعة إلى علم الأخلاق) أنتجه خلال خمسة وثلاثين عامًا وفى عشرة مجلدات وبناه بدون إجراء تغيير هام فى التصميم بين البرنامج المرسوم، والمجلد الختامى. وليس ثمة شبيه به يمكن العثور عليه بسهولة، بخلاف مذاهب القانون الطبيعى الكبرى التى ازدهرت فى القرن السابع عشر. والواقع أن صلات القربى الفكرية بين هذه المذاهب وفلسفة سبنسر وثيقة. كانت النسخة المجددة «للطبيعة» فى نظر سبنسر هى التطور وأخذ من علم الأجنة لفون باير قانون التفاضل والتكامل، «من تجانس مفكك غير محدود إلى تغاير متسق محدود»، وجعل منه مبدأ كونيًا يتجلى فى آلاف من موضوعات البحث مع الاحتفاظ بهوية النمط. وإذا افترض سبنسر، «تغير المتجانس» اضطلع بالمهمة المذهلة وهى «استنباط» التطور العضوى من المحافظة على الطاقة. ومن هذه البداية تدرج المذهب على التوالى إلى مبادئ علوم الأحياء والنفس والاجتماع والأخلاق. فمع التجاوز عن دوامات موقوتة من «الانحلال»، فإن الطبيعة تسير فى خط مستقيم من الطاقة إلى الحياة، ومن الحياة إلى العقل، ومن العقل إلى المجتمع، ومن المجتمع إلى المدنية، وإلى مدنيات على درجة عالية من التمايز والتكامل.

لا يكاد يحتاج الأمر إلى القول بأن هذا النوع من «العمل الدال على البراعة» المنطقية، لم يكن جديرًا بالذكر من أجل دقته العلمية البالغة ولا من أجل قوة حجة استنتاجاته لقد كان فى أيامه إلى حد كبير تبسيطًا ناجحًا مذهلا، وعانى مصير التبسيطات البالية فمن ناحية، كان يمثل عصره حتى وإن حاولت قله من المفكرين تركيبا فلسفيًا على هذا القدر من الاتساع. وكان تطور سبنسر نسخة آخرى من فلسفة التاريخ السابق الإشارة إليها وعبرت مرة أخرى عن الأمل فى أن

نمو المجتمع قد يوفر معايير واضحة للمراحل الدنيا والعليا من التطور يمكن بها تمييز المبتذل من الملائم، واللائق من غير اللائق، وبالتالى الطيب من الردئ ولقد اتخذ هذا الأمل عند سبنسر المظهر الدال على أن وراءه حقيقة التطور العضوى الراسخة، نظرًا لأنه جعل التحسين الأخلاقى يبدو فحسب امتدادًا للمفهوم البيولوجى عن التكيف. وظهرت الرفاهية الاجتماعية كأنها متعادلة مع بقاء الأصلح كان هذا التركيب للأفكار، بالإضافة إلى ما تضمنه من نواحى الغموض المنطقى الكثيرة، مصدر خلط علمى خطير وكان الطريق الوحيد الذى استطاع سبنسر أن ينتقل فيه من التكييف البيولوجى إلى التقدم الأخلاقى هو أن يفترض أن السلوك الذى له قيمة من وجهة نظر المجتمع يترجم بمجرد أن يرسخ كعادة أخلاقية، إلى تغييرات تشريحية تنقل بطريق الوراثة هذا الاعتقاد الذى ظل سبنسر نصيرًا له طول حياته، لم يكن فقط بغير أساس من الناحية البيولوجية بل كان مصدر خلط لا ينتهى حول طبيعة الثقافة والتغيير الاجتماعى ومع ذلك، فعندما يقال كل هذا عن نقائص فلسفة سبنسر يجب أن يظل من الإنصاف أن نضيف أنها أسهمت فى إحداث تغييرات مهمة فى الدراسات الاجتماعية، دون إشارة تمامًا إلى صحة نتائج معينة. فقد أدخلت علم النفس فى علاقة مع علم الأحياء، وكان هذا خطوة أولى نحو هدم دوجماتيقية السيكولوجية الترابطية القديمة. كما أدخلت السياسة والأخلاق فى محيط الاستقصاء السوسيولوجى والأنثروبولوجى، وبالتالى فى محيط التاريخ الثقافى وكان عصر الفلسفة التركيبية أيضا عصر العمل الأكثر أصالة وأهمية من الناحية العلمية الذى قام به ا. ب. تايلور، و ل . هـ مورجان(٧) . لقد هدم سبنسر، مثل مل، ولو بشكل مختلف، العزلة الفكرية التى عاشت فيها الفلسفة المنفعية القديمة والدراسات الاجتماعية بصفة عامة، يجعلها جزءًا من المجال الواسع للعلم الحديث ومن هذه الناحية كان لفلسفته فى زمانها، مثل فلسفة كومت، أهمية فكرية عميقة.

ومن جهة أخرى، كانت فلسفة سبنسر السياسية رجعية فحسب، فقد ظل راديكاليًا فلسفيًا بعد أن كانت الراديكالية الفلسفية قد هجرت منذ جيل وزودته نظرية التطور بمفهوم مجتمع «طبيعى»، وانتهى الأمر بهذا إلى أن يكون نسخة

جديدة فقط من مذهب الحرية الطبيعية القديم. كان الاستنباط يشكل بعض الصعاب، إذ قد يبدو أن التطور قد يجعل الدولة، شأنها كالمجتمع، أكثر تعقيداً وأكثر تكاملا، فى حين كان على سبنسر أن يبرهن على أن مجتمعنا أصبح أشد تعقيداً قد يدعم دولة بسطت نفسها بحيث لم يعد لها وجود بالفعل وحل التناقض بافتراض أن أغلب الوظائف التى تمارسها الحكومة انبثقت فى مجتمع عسكرى وأن الحرب قد تصبح شيئا باليا فى مجتمع يأخذ بأسباب التصنيع. ومن ثم ظن أنه كلما زاد التصنيع زاد أكثر فأكثر ما يترك للمشروع الخاص. الواقع أن نظرية سبنسر فى الدولة كانت إلى حد بعيد جداً بمثابة قائمة بالوظائف التى ينبغى للدولة أن تتخلى عنها، إذ كانت هذه الوظائف قد افترضتها فى المقام الأول بعض «خطايا المشرعين» التى لا تحصى، أو قائمة بالوظائف التى سوف تصبح بتقدم التطور غير ضرورية. فأغلب التشريع فاسد لأنه يشوه الكمال الذى تميل الطبيعة إلى إنتاجه عن طريق بقاء الأصلح، وسوف يصبح كل التشريع باليا بالفعل كلما اقترب التطور من أن يكيف الفرد تماماً مع المجتمع ومن ثم عارض سبنسر باستمرار فى كل تنظيم للصناعة، بما فى ذلك اللوائح الصحية أو ما تتطلبه وسائل الأمان، وكل أشكال الإحسان الذى تقدمه الدولة وتقديم الدولة المساعدة للتعليم. والواقع أنه اقترح فى كتابه «الاستاتيكية الاجتماعية» أن الدولة ينبغى أن تحول دار صك النقود وهيئة البريد إلى المشروع الخاص.

إن فلسفتى مل وسبنسر إذ تؤخذان معا، تركتا نظرية الليبرالية فى حالة من تشوش لا يمكن فهمه. فقد أعاد مل صياغة فلسفته بطريقة أوحت بأنه لم يبتعد بشكل هام عن مبادئ أبيه ومبادئ بنتام، ولكنه أحاط النتائج بتحفظات جعلتها لا تدعم إلا قليلا أو لا تدعم إطلاقا ما كان يعتبر دائماً الخط المميز للسياسية الليبرالية، وهو تقييد رقابة الحكومات، وتشجيع المشروع الخاص، وتوفير أوسع مدى ممكن لحرية التعاقد. أما سبنسر فإنه على العكس خلع على الليبرالية فلسفة جديدة أعلنت أنها تعتمد على اكتشاف علمى لم يسبق أن عرفه أى جيل قبل جيله، ولكن الفلسفة الجديدة انتهت إلى أن توحى بشكل أكثر جموداً عن ذى قبل، بسياسة كان الليبراليون العمليون الذين لم يكونوا مهتمين بشكل سافر

بالاتساق المنطقى، فداكتشفوا من قبل أنها تحتاج إلى تعديلات جوهرية. وفى كلتا الحالتين بدا المثل الفرنسى ينطبق عليهما: «كلما تغير هذا، أصبح الشىء على ماهو عليه»، فالليبرالية بدت مجموعة من صيغ لم تعد تعنى ما كان يظن دائمًا أنها تعنيه، ومجموعة من سياسات لم تتطابق مع أية صيغ على الإطلاق. ومع ذلك كانت ثمة حقيقتان واضحتان لأى شخص صافى التفكير وذى ميول ليبرالية كانت إحداهما أن منح حق الاقتراع وتنظيم العمل كانا بمثابة منح سلطة سياسية لطبقة لم يكن لديها العزم على أن تتقبل بغير نضال ما يعلنه أى شخص من أن مستوى معيشتها محدد بصفة دائمة عندمستوى الوجود والتكاثر، وبدون أسباب الراحة التى كان النظام الصناعى ينتجها بكميات أكبر على الدوام وكانت الأخرى أن الرأى العام - سواء لأسباب أخلاقية أو دينية أو إنسانية - كان على استعداد لتشجيع وتدعيم هذا المطلب إن جيلا جديدًا من الليبراليين، أمام عينيه النتائج المترتبة على نظام صناعى غير منظم، لم يكن على استعداد للإذعان إلى الاعتقاد بأن ليس للحكم سوى دور سلبى يلعبه فى جعل الناس أحرارًا، وكان هذا النوع من التفكير هو الذى جعل چون ستيوارت مل، برغم قصور فلسفته الصورية، أكثر الليبراليين إقناعا فى الفترة الوسطى من القرن التاسع عشر. إن ما كان واضحا أن الأمر يحتاج إليه هو إعادة دراسة الفلسفة التى ساندت مثل مجتمع ليبرالى ووظيفة حكومة ليبرالية فيه.

تنقيح المثاليين لليبرالية

تم إنجاز هذا التنقيح لليبرالية فى العقدين التاليين لعام ١٨٨٠ على أيدى المثاليين من أبناء مدرسة أكسفورد والذين كان توماس هل جرين أهم ممثل لهم، على الأقل فى الفلسفة السياسية. وفى الولايات المتحدة كان ثمة حركة مشابهة ومتصلة فى الفلسفة كان أشهر ممثل لها جوزيا رويس؛ أما برجماتية چون ديوى فكانت تطورًا حدث فيما بعدمن مثالية ثابرت على مذهبها الليبرالى ولكنها نبذت ميتافيزيقيته. وباستثناء ديوى كانت هذه المجموعة من المفكرين والمترابطة بغير نظام، توصف عادة بالهيجليين الجدد، وإن لم يرتبط أى معنى دقيق جدًا بهذا الوصف أبدًا فالمؤكد أن أحدًا منهم لم يعتبر الديالكتيك أبدًا أداة دقيقة للتحليل

المنطقى كما تصوره هيجل ومن بعده ماركس، وما من أحد منهم سلم بما فى نظرية هيجل السياسية من نزعة دكتاتورية. وإذا كان البعض قد مالوا نحو المذهب المحافظ على خلاف الليبرالية، فقد كان لا يزال مذهبا محافظا لا تساوره شكوك بشأن الأنظمة السياسية التمثيلية، وكان أكثرهم تطرفا لا يستشعرون أى ميل نحو نظرية صراع الطبقات كنظرية ماركس. إن ما ربط فلسفتهم الاجتماعية بفلسفة هيجل كان أساسًا الفكرة العامة جدًا من أن الطبيعة البشرية اجتماعية فى أساسها فمثالية مدرسة أكسفورد كانت الذروة الغامضة من المؤثرات الفكرية التى جاءت من خارج التقليد التجريبى البريطانى، ولا سيما من الفلسفة الألمانية بعد كانت، وكان ذلك قد ارتبط بأسماء كولردج وكارليل ولكن كان ثمة فرق واحد هام فهذه المثالية المبكرة، بسبب كونها إلى حد كبير نقدًا للنظام الصناعى ونتائجه الاجتماعية، لم تكن أبدًا ليبرالية فى نظرتها السياسية وإذن يمكن وصف ما حققه جرين بأنه انعكاس مزدوج للموقف. فهو من جهة كسب لليبرالية حركة فكرية قدر لها أن تسيطر على الفلسفة الأنجلو ـ أمريكية طيلة جيل كامل عند مستهل القرن ومن جهة أخرى نقح الليبرالية حتى تواجه الاعتراض الصحيح بأنها، كبيان متحيز للمصالح الطبقية، كانت تدافع عن تصور للحرية وصل فى الواقع إن لم يكن من حيث المقصد، إلى حد التغاضى المتهور عن الاستقرار والأمن الاجتماعى وكان على هذا التنقيح إلى حد كبير أن يجعل التحفظات التى فسر بها مل فى الواقع فردية وأنانية ليبرالية بنتام، منسقة وواضحة.

كان غرض المثالية الرئيسى إعادة بناء مذهب للفلسفة على حين كان الغرض المتعلق بتوجيه حركة سياسية عرضيا وإذ ننظر إليها بعد ذلك، يكون من السهل أن نرى أن إنجازها الرئيسى فى الفلسفة كان انتقاديًا(٨). لقد حررت الفكر البريطانى مرة واحدة وإلى الأبد مما كان قد أصبح تقليدًا مرهقا: السيكولوجية الترابطية وما يظن أنها تنطوى عليه من معان بالنسبة للمنطق وفى علم الأخلاق نظرية اللذة والألم فى تفسير الدوافع والقيمة مع ما تتضمنه من معان بالنسبة إلى الفلسفة الاجتماعية مستمدة من المذهب الفردى، وبالنسبة للأخيرة طور

المثاليون انتقاد الفردية وجعلوه ترابطا، وهو الانتقاد الذى بدأ بنظرية روسو فى الإرادة العامة، والذى وجدوه أكثر إحكاما فى نظرية الحرية لهيجل ومن ثم كانت المشكلات الفلسفية الرئيسية التى واجهت المثالية هى طبيعة الشخصية الفردية، وطبيعة التجمع الاجتماعى، والعلاقة بين الاثنين. وكان غرضها إيضاح أن الشخصية الفردية «تتحقق» بالعثور على دور هام تلعبه فى حياة المجتمع فمشكلاتها كان يجرى تصورها فى ضوء التحليل المنطقى والبناء الميتافيزيقى الذى كان مسئولا عن بعض قوة المثالية وعن الكثير من ضعفها فمن جهة كانت نقدًا فعالا بدرجة طيبة لشكل من دوجماتيقية آلية كان مألوفا فى العلوم منذ خمسين عامًا أكثر مما هو عليه الآن ومن جهة أخرى تحركت حجة المثالية على مستوى عال من التجريد غالبا ما حال بينها وبين فرض تأثيرها الواجب إما على العلماء وإما على أشخاص يشتغلون أصلا بالسياسة. كانت المثالية تميل دائمًا إلى أن تكون فلسفة أكاديمية وأن يوضح أمرها بمصطلحات مربكة ومصبوغة بالصبغة الألمانية، جعلتها خفية ومع ذلك، كانت مشكلتها الرئيسية ـ الاعتماد المتبادل بين بنيان الشخصية والبنيان الثقافى «لبيئتها» الاجتماعية ـ مشكلة تزايدت أهميتها باطراد فى كل مجال الدراسات الاجتماعية لقد كانت المثالية الأداة التى من خلالها تطورت إلى سيكولوجية اجتماعية وتعدت على تصور محسوس بدرجة أكثر، لمجتمع ليبرالى.

وثمة ظروف خاصة جعلت دراسة الفسلفة ت. هـ . جرين صعبة فقد توفى صغيرًا نسبيًا. وكانت الكتب الوحيدة التى أكملها ونشرها تشير بالجهد إلى أية مسائل سياسية أو مسائل اجتماعية معينة فكتاب «محاضرات فى مبادئ الالتزام السياسى» عبارة عن محاضرات له جمعت وحررت بعدوفاته من مذكراته ومن مذكرات طلبته. وفضلا عن ذلك كانت تجربة جرين الشخصية أكاديمية فى الأغلب، وإن عنى طوال حياته برفع مستوى التعليم الثانوى ولم تكن له تقريبا دراية مباشرة بالمشكلات الاجتماعية التى خلقها التصنيع وإن استطاع ملاحظة شىء من آثاره غير المباشرة فى العمال الزراعيين، وتعتبر تعليقاته عليها دائمًا بعيدة قليلا وعلى ذلك كان تأثير جرين المباشر يكاد يقاس كله بما كان لتدريسه

من تأثير فى طلبته، وبينما كان ذلك كبيرًا جدًا فإنه كان يمكن «بالجهد» أن يستدل عليه من كتاباته المنشورة ففى أساسه إحساس قوى بالجور الأخلاقى الذى يوقعه مجتمع حبس الطيبات عن شرائح كبيرة من أعضائه، وهى طيبات بعضها مادى ولكن أغلبها روحى، خلقتها ثقافة ذلك المجتمع. وكما قال جرين ذات مرة، إن «الساكن الذى يعانى من نقص التغذية فى أحد أحواض لندن، لا يكاد يكون له فى حضارة إنجلترا نصيب يزيد عما كان لعبد فى حضارة أثينا». كان هذا الشعور من بعض الوجوه، مشابهًا للشعور الذى دفع مل إلى نبذ اقتصاد تنافسى، ولكنه كان مختلفا أيضا فقد كان ى علم أخلاق جرين، وفى المثالية بصفة عامة، عنصر دينى لم يكن له نظير فى مذهب المنفعة، كما أن جرين لم يفكر فى الحرمان باعتباره اقتصاديًا أصلا. كان يشعر أن الفقر المدقع يحتمل أن يجر فى أذياله قدرًا من الانحطاط الخلقى فالمشاركة الأخلاقية الكاملة فى حياة اجتماعية كانت فى نظر جرين الشكل الأسمى من التطور الذاتى، وكان خلق الإمكانية لمثل هذه المشاركة هو الغاية من مجتمع ليبرالى لم يكن هيجل مصدر هذا الاعتقاد من جانب جرين. فقد كان الاعتقاد يمثل من جهة فهمه للأخوة المسيحية، ويمثل من جهة أخرى تصورًا ذا طابع متحرر للمواطنة الإغريقية، لا يحتفظ به لقلة مميزة كما فى أرسطو، وإنما يصبح فى متناول كل الناس ومن ثم كانت السياسة فى جوهرها بالنسبة لجرين، أداة لخلق أوضاع اجتماعية تجعل التطور الأخلاقى ممكنا.

«إننا نقنع بسن تشريع يقضى بأن إنسانا لن يستغله غيره من الناس كوسيلة ضد إرادته، ولكننا نترك الأمر للمصادفة تقريبًا إذا ما كان أو لم يكن صالحًا لأن يشغل أية وظيفة اجتماعية، ولأن يسهم بأى شىء فى الخير العام ولأن يقوم بذلك بحرية»[٩].

إن أرسخ بيان أعلنه جرين عن ليبراليته على الإطلاق، كان فى محاضرة ألقاها فى سنة ١٨٨٠ بعنوان «التشريع الليبرالى وحرية التعاقد»[١٠]، وكان الداعى إليها اقتراح لجلادستون بتنظيم العقود بين المستأجرين وملاك الأراضى الإرلنديين. وطرح هذا المشروع سؤالا كان، كما قال جرين، قد تكرر ظهوره فيما يتعلق بالتشريع الليبرالى: إنه يدعى كونه ليبراليًا ومع ذلك يقتضب حق التعاقد.

وكانت السياسة الليبرالية المبكرة بوجه عام متبعة القاعدة بأن حرية التعاقد ينبغي، من أجل التقليل من التقييد القانوني، مد نطاقها بالقدر الذى يتمشى مع النظام العام والأمن فهل الليبرالية إذن متناقضة فى اتباع سياسات متعارضة فى حالات مختلفة؟ واضح أن الإجابة على السؤال يجب أن تكون بالإيجاب إذا كان الموقف الذى اتخذه بنتام صحيحا، وهو أن كل تشريع هو فى حقيقته تقييد للحرية، وأن الحرية تكون دائمًا أعظم حيث القانون لا ينظم علاقة ما، وإنما تترك للاتفاق الاختيارى بين الأطراف.

ولكن موقف بنتام، كما قال جرين، افترض ضمنا أن القانون هو القيد الوحيد على الحرية، ولا يصدق هذا إلا إذ كان تعريف الحرية يجعلها بطريقة تحكمية متطابقة مع انتفاء التقييد القانونى وفى مقابل هذا التصور الذى سماه جرين «حرية سلبية» وضع تعريفا «إيجابيًا»: الحرية «قوة إيجابية أو قدرة على عمل أو التمتع بشىء ما يستأهل عمله أو التمتع به»، ولذلك يجب ألا تتضمن الحرية إمكانية قانونية فحسب، بل وإمكانية فعلية لتنمية القدرات البشرية، فى ضوء الظروف القائمة، وهى قدرة متزايدة بصورة حقيقية من جانب الفرد على المشاركة فى الطيبات التى أنتجها مجتمع ما، وقدرة متوسعة على الإسهام فى الخير العام قد تكون حرية التعاقد وسيلة لهذه الغاية، وإذا كان الأمر كذلك، فإنها تعتبر خيرًا ولكنها ليست غاية فى ذاتها فمثلا فى الحالات التى تكون قدرة صاحب العمل والمستخدم على المساومة متفاوتة بشكل فادح، فإن هذه الحرية تقتصر على أن تجعل الأسلوب السائد فى المهنة هو أسلوب أقل أصحاب الأعمال مراعاة لوازع الضمير فحرية المستأجر الإرلندى فى التعاقد مع مالك أرضه تصبح مجرد إجراء شكلى حينما يعنى طرد المستأجر الموت جوعا. وفى أمثال هذه الحالات يقيم جرين الحجة على أن الإجبار الفعلى الذى يمكن لصاحب العمل أو مالك الأرض أن يمارسه فى ظل الشكل القانونى للتعاقد، يكون فى الواقع أشد ظلما إلى حد بعيد وأكثر تدميرًا إلى حد بعيد للحرية الفعالة من الإجبار القانونى الذى تمارسه الدولة حينما تقتضب حق التعاقد من أجل حماية الطرف الأضعف. وأكد جرين أن اختيار السبيل الأخير لا يعتبر قلبا للسياسة

الليبرالية؛ ذلك أن القانون اعترف دائمًا بأن بعض العقود مدمرة للخير العام، ومن ثم يقتضى الأمر منعها باعتبارها مضادة للسياسة العامة، وليس ثمة ماهو ليبرالى فى إدراج عقود أخرى فى هذه الفئة إذا كانت هى أيضا تعرض مصالح عامة للخطر، كالصحة العامة أو المستوى اللائق من التعليم العام.

كانت حجة جرين فى هذه المحاضرة تحليلا لافتا للنظر، على نطاق محدود، للأغراض الليبرالية التى يتوخاها التشريع. إنها أظهرت حقيقة أن النظرية الليبرالية فى الماضى كان يحكمها إلى حد كبير غرض خاص يرمى إلى إلغاء تشريع عتيق وبال، وأكدت بقوة مفحمة أن الليبرالية لا يمكن أن توضع باستمرار على أساس ضيق بهذا الشكل. فالسياسات الليبرالية لابد وأن تكون مرنة لمواجهة تغيرات الظروف، وإذا كانت هذه السياسات ليبرالية بصورة صادقة فلابد أن تسترشد دائمًا بالأغراض الأخلاقية. إنها فى جوهرها مجهود يبذل لفتح طريق إنسانى للحياة أمام عدد أكبر من الأشخاص ومن ثم استدل على أن فى قلب الفلسفة الليبرالية فكرة خير عام أو رفاهية إنسانية عامة يمكن أن يشارك فيها كل فرد وتوفر معيارًا للتشريع وهذا المعيار لا يمكن أن يكون الحرية الفردية وحدها، أو أقل ما يمكن من القيد القانونى على الاختيار الحر، لأن الاختيار الحر لابد وأن يمارس دائمًا فى موقف ما، وبعض المواقف تكون بحيث تهبط بالاختيار وتجعل منه سخرية الاختيار يعنى الفرصة، والفرصة تعنى مجتمعا لا يتجاوز فى القمع ما تدعو إليه الحاجة وذلك فى بنيانه القانونى والسياسى أو فى بنيانه الاقتصادى والاجتماعى فالحرية فى الحقيقة تصور اجتماعى بقدر ماهى تصور فردى؛ إنها تشير فى آن واحد إلى صفة لمجتمع وصفة للأشخاص الذين يتكون منهم مجتمع. ومن ثم فمن المستحيل أن تكون حكومة ليبرالية بمجرد وقوفها موقف المتفرج والامتناع عن سن التشريعات، أو أن يظهر مجتمع ليبرالى إلى الوجود عن طريق القصور السياسى فحسب، إن جاز القول إن وظيفة حكومة ليبرالية هى دعم وجود مجتمع حر، وبينما لا تستطيع الحكومة أن تحمل الناس بالقانون على التزام الأخلاق، فإن فى إمكانها إزالة الكثير من العوائق التى قد تقف فى طريق تنميتهم الأخلاقية. لقد كانت فلسفة جرين الأخلاقية والسياسية

صياغة محكمة وتعزيزاً لهذه الأفكار التى طبقتها محاضرته عن التشريع الليبرالى على حالة معينة كان يعالجها.

كان المبدأ الرئيسى فى علم أخلاق جرين تبادل العلاقة بين الفرد والجماعة الاجتماعية التى هو عضو فيها. وكما عبر عن الأمر فإن «الذات ذات اجتماعية» وكان يعنى بهذا بقدر ما كان يمكن أن يعنيه أرسطو، أن أرقى شكل للمجتمع هو الشكل الذى يرتبط يه الند بالند، ويكون فيه الرباط الذى يحفظ تماسك المجتمع هو ولاء الأعضاء للمجموعة وأغراضها. وفى الوقت نفسه فأن يكون الفرد عضواً فى هذه المجموعة، ويشارك فى عملها ويكون له دور هام يلعبه فيها، هو فى آن واحد شرط تحقيق شخصية فردية متكاملة وأعلى رضاً يمكن أن يظفر به إنسان. واعتد جرين أن أية مجموعة اجتماعية، فى حدود معينة هى من هذا النوع وليس فى استطاعة - حتى أكثر الحكومات قوة وأكثرها استبداداً - أن تربط مجتمعا بعضه ببعض بطريق القوة المحضة؛ وإلى هذا الحد كانت هناك حقيقة محددة فى الاعتقاد القديم بأن الحكومات تنشأ بالرضا. وقال جرين إن الحكم يعتمد على الإرادة لا القوة؛ لأن الرباط الذى يربط إنسانا بالمجتمع هو ما تجبره عليه طبيعته هو وليس العقوبات التى ينص عليها القانون أو حساب المزايا الأخرى. إن الحجة القاطعة فى الدفاع عن مجتمع ليبرالى هى أنها تعترف بهذا الباعث الاجتماعى الأساسى فى الطبيعة البشرية، الذى يعتبر فى نفس الوقت باعثا أخلاقياً، وتحاول أن تحققه فى شكل مناسب للمعنى المثالى الكامل للأخلاقية وهذا المثل الأعلى يتطلب أن يتقابل أعضاء المجتمع كأنداد من الناحية الأخلاقية، وأن يعامل بعضهم بعضا باحترام، وأن يكونوا جميعا أحراراً فى أن يفكروا لأنفسهم، وفكرهم وأعمالهم توجهها وتحكمها المسئولية الأخلاقية الكاملة ولهذا السبب ينبغى أن يقلل القمع إلى أدنى حد، وليس هذا أصدق على القمع الذى تمارسه الدولة منه على أى شكل يكون من أثره أن يجعل الأشخاص أقل من فاعلين أحرار أخلاقيين ففى نظر جرين كما فى نظر كانت، يكون مجتمع من الأشخاص «مملكة من الغايات» يعامل كل واحد فيه كغاية وليس كوسيلة فحسب ولما كان هو بالفطرة هو الطبيعة المثالية للمجتمع والفرد وجب أن تكون الفرصة متاحة لكل فرد لأن يحقق

مثل هذه الحياة بالقدر الذى تسمح به قدراته. ومن ثم فإن مجتمعا ليبراليًا حقًا لا يمكنه أن يهدف إلى ماهو أقل من منح كل الناس الحق فى تقرير المصير الأخلاقى وفى الكرامة الأخلاقية التى هى فى آن واحد شرط للشخصية ومن حقها.

طور جرين هذا التصور أساسًا فى تحليله للحق فجادل بأن للحق دائمًا عنصرين؛ إنه فى المقام الأول مطالبة بحرية التصرف التى هى من حيث الجوهر تأكيد لباعث فردعلى تحقيق قواه وقدراته الباطنية هو وأكد أن سيكولوجية تقوم على مبدأ اللذة هى سيكولوجية باطلة بطلانًا أساسيًا لأن الطبيعة البشرية مجموعة من رغبات وميول نحو أعمال لا تتجه نحو اللذة بصفة عامة ولكن نحو نواح محسوسة من الإشباع. ومع ذلك فهذه المطالبة لا تبررها أبدًا من الناحية الأخلاقية الرغبة فحسب، وإنما تبررها فقط الرغبة الرشيدة التى تأخذ فى الاعتبار دعاوى الأشخاص الآخرين فما يبررها هو حقيقة أن الخير العام نفسه يسمح بمثل هذه الحرية فى التصرف إنها مطالبة بالمشاركة والإسهام ونتيجة لذلك فالعنصر الثانى لأى حق هو اعتراف اجتماعى عام بأن المطالبة لها ما يبررها، وأن حرية الفرد تسهم بالفعل حقيقة فى الخير العام وعلى ذلك يكون المجتمع الأخلاقى من وجهة نظر جرين، مجتمعا تحد فيه المسئولية الفردية من دعاواه فى الحرية؛ وذلك فى ضوء المصالح الاجتماعية العامة، ويدعم فيه المجتمع نفسه دعاوى الفرد؛ لأن الرفاهية العامة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق مبادأة الأخير وحريته إنه من الناحية الفكرية - كما قال روسو -: «شكل من الاجتماع يدافع عن، ويحمى، بكل القوة المشتركة، ذات كل عضو وممتلكاته، وفيه يمكن أن يظل كل فرد لا يطيع إلا نفسه وحدها فى حين أنه مرتبط بالآخرين» وعلى ذلك هناك خير اجتماعى عام أو رفاهية، هو المعيار لحقوق الفرد وواجباته - وهو ما دعاه أفلاطون «صحة» المجتمع، ولكنه لا يتميز عن ولا يتعارض مع سعادة الفرد، لأنه خير يمكن للفرد أن يشارك فيه، ولأن المشاركة ذاتها جزء هام من سعادة الفرد. كان العنصر الليبرالى أساسا فى علم أخلاق جرين ينحصر فى رفضه تصور خير اجتماعى يتطلب التضحية بالنفس أو إنكار

الذات فحسب من جانب الأشخاص الذين يشاركون فيه ويدعمونه. إن التزام المجتمع وحقه يضارعان حق والتزام أعضائه وهذا المعنى الذى قصده جرين أحسن بيانه ليونارد هوبهاوس فى كتاب أريد به تفنيد ما اعتبره هوبهاوس ميلا غير ليبرالى، أو هيجليًا إلى رفع المجتمع أو الدولة فوق مصالح أعضائه، وهو الميل الذى نسبه إلى برنارد بوزانكيه، ألمع تلاميذ جرين.

«سعادة وشقاء المجتمع هما سعادة وشقاء البشر وقد زادهما أو عمقهما إحساسه بالتملك المشترك. فإرادته هى إرادتهم فى النتيجة الموحدة وضميره تعبير عما هو نبيل أو خسيس فيهم حينما يجرى الحساب. وإذا أمكنا الحكم على كل إنسان بالإسهام الذى يؤديه المجتمع، فإننا نكون على حق كذلك إذا ما سألنا المجتمع عما يفعله لهذا الإنسان فأقصى سعادة لن تكون محققة لدى أعظم أو أى عدد كبير إلا فى شكل يستطيع الجميع أن يشاركوا فيه، وتكون فيه المشاركة بالنسبة إلى كل واحد منهم جزءًا أساسيًا بالفعل. ولكن ليس هناك سعادة على الإطلاق إلا ما يمارسها رجال ونساء بصفاتهم الفردية، وليس ثمة ذات مشتركة تغمر روح الناس هناك مجتمعات قد تتطور فيها شخصياتهم الفردية المميزة والمفضلة فى انسجام وتساهم فى إنجاز جماعى»(١١).

هذا الترابط المتبادل بين الحق الفردى والاعتراف الاجتماعى، كان فى نظر جرين تصورًا أخلاقيًا وليس فقهيًا لقد نبذ بصراحة تعريف بنتام للحقوق بأنها «مخلوقات القانون» وكان السبب فى هذا يكمن فى اعتقاد جرين باستحالة وجود حكومة ليبرالية إلا فى مجتمع يستجيب فيه التشريع والسياسة العامة باستمرار لرأى عام هو فى آن واحد مستنير وحساس من الناحية الأخلاقية. وكان هذا هو الحقيقة التى اعتقد أنها متضمنة فى نظرية القانون الطبيعى؛ أى إنه خلع على القانون مثلا أعلى لعدالة ومساواة وإنسانية كان ينبغى أن يقترب منها لم يكن يعنى بهذا أن القانون يمكنه محاولة جعل الناس على خلق؛ لأن الأخلاق - لكونها مسألة سلوك شخصى - لا يمكن إحداثها بإجبار قانونى. فالقانون بالضرورة يتناول المظاهر الخارجية للسلوك وليس الروح والنية وراءه ومع ذلك فلكى يكون الحكم ليبراليا بصدق، اعتقد جرين أنه لابد من وجود تبادل مستمر بين القانون والأخلاق وهذا التبادل مزدوج فمن جهة، لا ترتفع أبدًا الحقوق والواجبات التى

يفرضها القانون بالفعل، إلى مستوى ما قد يكون فى حيز الإمكان. إن حكم المجتمع الأخلاقى هو الوسيلة الحتمية لرفع الحكم إلى أفضل ما يمكنه تحقيقه والدولة من جهة أخرى، وإن كانت لا تستطيع أن تجعل الناس على خلق، تستطيع أن تعمل الكثير لخلق أوضاع اجتماعية يكونون فيها قادرين على أن ينموا لأنفسهم سلوكا أخلاقيا مسئولا، وتستطيع على الأقل جدا إزالة عوائق عديدة فى طريق هذه التنمية وهو ما تعمله مثلا، إذ تعترف بأن للأطفال حقا فى التعليم. وأقام جرين الحجة على أن الحكومات التى تعلن أنها ليبرالية قد قصرت كثيراً عن تحقيق ما ينبغى أن تتولاه فى هذا الصدد فالتزام الدولة الأخلاقى بخلق الفرصة لم ينقص، لأن الناس لا يمكن إجبارهم عل استغلال الفرصة على أحسن وجه، ومن العبث والقسوة أيضًا إلزام الناس بمستوى أخلاقى ليس لديهم فرصة الالتقاء به. كان العنصر الأكثر تمييزًا فى ليبرالية جرين هو اعتقاده فى حقيقة ضمير اجتماعى ينظم القانون وينظمه القانون على حد سواء وهذا هو المعنى الذى عليه الأمر فقط عندما حاول أن يجد المكان فى المجتمع الذى تستقر الإرادة العامة فيه. فالحكم الأخلاقى على الأمور يمكن بطبيعة الحال أن يستقر فى أية جهة، إذ ما من إنسان وما من نظام اجتماعى معصوم من الخطأ وكل إنسان لابد أن يتبع ذكاءه وضميره، وأى مجتمع ليبرالى هو على السواء ذلك الذى يحترم حقه فى الحكم على الأمور، وأيضا يعزز الإمكانية بأن حكمه سيكون جديراً بالثقة اجتماعيا.

هذه الحرية الأخلاقية التى تصور جرين أنها تنبثق من الطبيعة الميتافيزيقية للذات أو شخصية الفرد، كانت فى نظره أساس الليبرالية السياسية. فجادل بأنه لا معنى لأن نستقصى بوجه عام السبب الذى من أجله يكون الإنسان خاضعا لقواعد خلقتها مؤسسات اجتماعية، أو تكون له حقوق باعتباره عضواً فى مجتمع. إن حرياته وواجباته وجهان لنفس العلاقة الاجتماعية التى تمنحه الواجبات لمركزه فى البنيان الاجتماعى، وفى نفس الوقت تزوده بشخصية فردية يمكن تغليفها بحقوق. ومن ثم فإن المجتمع البشرى هو مركب من مؤسسات يحيا البشر فى داخلها حياتهم الخاصة، وتكمن شخصياتهم الفردية إلى حد كبير فى

المقاسمة والمشاركة التى تتضمنها مثل هذه العضوية. ويكون الدور الواجب على الحكومة أن تلعبه فى هذا المركب الاجتماعى هو دور التنظيم والرقابة فى ضوء هذا المثل الأعلى عن المشاركة الحرة. إن الحكومة الليبرالية تستهدف تقليل الإجبار إلى أدنى حد، ولكن الإجبار على أنواع متعددة يمكن أن يتوقف على الكثير من الظروف وعلى العموم يكون آى موقف قسريا عندما يحبط التعبير الذاتى التلقائى عن القدرات ويحل الإكراه محل ضبط النفس الأخلاقى إن تبرير القسر القانونى هو بالضبط أنه يعوض أشكالا أخرى من القسر احتمالها أقل ويبطل تأثيرها وقد مد جرين نطاق الحق فى حرية الحكم على الأمور وفى التصرف ليشمل كل الناس، دون تمييز للمركز أو الجاه، بقدر ما يرتفعون إلى مستوى قبول المسئولية الاجتماعية. وأعتقد أن كل الناس يرتفعون فعلا بدرجة أكثر أو أقل إلى هذا المستوى على قدر ما يمنحون من فرصة للمشاركة فى الثقافة الأخلاقية التى توفرها المدنية. ومن ثم اعتبر التعليم أهم وظيفة اجتماعية، وتصور أن الفرق الأساسى بين المدنيات القديمة والحديثة يكمن فى الدرجة التى تفتح فيها الأمة الحديثة الطريق أمام كل الناس إلى طيبات كانت قديمًا مقصورة على الطبقة الأرستقراطية. ولقدظن جرين مؤقتا أن الأمة لعلها تعتبر أكبر وحدة ذات تماسك اجتماعى يحتاج إليه جعل فكرة الخير العام فعالة، ولكنه كان مقتنعا بأن الدول ينبغى آن توجه سياستها مع المراعاة الواجبة للرفاهية الإنسانية العامة وأكد آن الحرب لا يمكن آبدًا أن تقع بدون وجود عيب أخلاقى فى وضع ما، وبينما قدلا يكون فى الإمكان أحيانا تجنبها، فإنها تعتبر دائمًا اعترافًا بالفشل الأخلاقى.

الليبرالية والمذهب المحافظ والاشتراكية

أزالت الصيغة الجديدة التى وضعها جرين لليبرالية الحد الفاصل الجامد بين الاقتصاد والسياسة وهو الحد الذى كان الليبراليون الأوائل قد استبعدوا به الدولة من التدخل فى سير سوق حرة فمن وجهة نظر جرين كانت حتى السوق الحرة، مؤسسة اجتماعية أكثر من كونها حالة طبيعية، ومن الممكن تمامًا أنها قد

تتطلب التشريع للإبقاء عليها حرة. فالسياسة والاقتصاد ـ بدلا من كونهما مجالين متمايزين ـ نظامان متشابكان، وكل منهما بالتأكيد ليس مستقلا عن الآخر، وينبغى لكيهما من الناحية الفكرية أن يساهما فى الأغراض الأخلاقية لمجتمع ليبرالى وتضمن هذا التغيير فى النظرية السياسية انحرافا جذريا عن الموقف من الدولة والتشريع والذى كان يميز الليبرالية كانت الليبرالية تنظر دائمًا بشك إلى الدولة، وأبقت نشاطها محصورًا داخل حدود ضيقة، سواء عن طريق قائمة جامدة من الضمانات الدستورية أو الافتراض بأن التشريع يميل إلى أن يكون «تدخلا» غير مستحب فى الحرية. وكانت ليبرالية جرين، على العكس، قبولا صريحا للدولة كوكالة إيجابية تستخدم إلى أى حد يمكن فيه إظهار أن التشريع يسهم فى «الحرية الإيجابية»، وباختصار تستخدم لأى غرض يزيد من الرفاهية العامة بدون خلق شرور أسوأ مما تزيله صحيح أن جرين نفسه، وبالتأكيد كل جيل الليبراليين الذى ينتمى إليه، لم يقوموا بأى تحول مفاجئ للموقف ليتمشى مع التغيير الذى أدخلوه على النظرية. لقد ظلوا حتى بصورة قلقة يتخوفون من «الطريقة الأبوية» ومن تقويض التشريع الاجتماعى للمسئولية الفردية ولكن هذه القضية لم تعد من وجهة نظر جرين، تتضمن اختلافا فى المبدأ بل أصبحت اختلافا فقط فى الواقع وفى النتائج المحتملة للتشريع وكان الهدف الأكبر من وراء التنقيح الذى أجراه دفع الدولة إلى داخل خطوط تشريع سبق أن امتنعت عنها على أساس مبادئ ليبرالية معترف بها. وبهذا الشكل كان جرين نفسه مقتنعا بأن الدولة يجب أن تسير إلى أبعد مما سارت فى تمويل التعليم العام وجعله إجباريا برغم أنه ما من ليبرالى تقريبا سوى سبنسر أصر فى هذا المجال على برنامج من الحرية الاقتصادية، وكان مقتنعا أيضا بضرورة التوسع فى التنظيم الصحى لمصلحة الصحة العامة، وفى مستويات الإسكان لصالح أحوال معيشة كريمة وفى الرقابة على عقود العمال ونظرًا لأنه جادل بوجه عام أن كل حقوق الملكية الخاصة لا يمكن الدفاع عنها إلا إذا أسهمت فى الخير العام، فإن نظريته أتاحت إمكانيات واسعة جدا للتنظيم التشريعى لقد اعتقد، بلا شك، أنه ما من تغيير كبير فى حقوق الملكية كان لازما، لأنه جادل بشكل غامض إلى حد

ما، بأن نمو الرأسمالية الكبيرة لا يتدخل فى نمو مواز للرأسمالية الصغيرة ولكن هذا أيضا كان مسألة واقع، وإذا كان قد اقتنع بأنه كان مخطئا لكان فى إمكانه أن يغير اعتقاده بشكل منطقى تماماً.

مالت هذه الخاصية لليبرالية جرين إلى طمس أو تشويه أية خطوط واضحة للتفرقة بين النظريات السياسية البديلة، مادامت تتعارض هذه النظريات مع تصوره الأخلاقى لمجتمع ليبرالى أو تضع المشكلة فى شكل مختلف قليلا، فنقول إن ليبرالية جرين لم تعد تتضمن أى خط وحيد ثابت لسياسة سياسية وتشريعية، وتضمنت بدلا من ذلك مجموعة من خطوط سياسية مختلفة لحماية مجموعة منوعة من مصالح اجتماعية مسلم بأنها تسهم كلها فى الرفاهية العامة... وهكذا لم تعد الفروق بين الليبرالية والمذهب المحافظ، أو حتى بين الليبرالية وشكلى ليبرالى من الاشتراكية، مسائل تتعلق بالمبدأ قد توصف فلسفة جرين الاجتماعية، شأنها شأن فلسفة مل، بأنها شكل موسع وعلى نحو مثالى لمذهب المنفعة هذا التغيير من جهة لم يكن مناقضاً لمزاج الليبرالية واتجاهها العام، بل كان توسيعاً فحسب لمفهوم القدر الأكبر من السعادة غير أن جرين فى الواقع خصص حقيقة لليبرالية مجموعة من قيم وسياسات اجتماعية كانت تنتمى بصورة مميزة فى تقليد السياسة الإنجليزية إلى المذهب المحافظ وهذا هو الذى جعل بعض المعاصرين، كمارك باتيسون مثلا، يعتبرون فلسفته السياسية مشوشة فحسب وكان مذهب دزرائيلى المحافظ، والمستمد أساسا من بيرك، قد أعلن عن نفسه بأنه حامى الاستقرار والأمن ضد التغيير الأسرع مما يجب، والجذرى أكثر مما يجب، وكان السبب الرئيسى للتغيير هو التوسع فى التجارة والصناعة الذى كان سياسة نموذجية لليبرالية. ووصل التنقيح الذى أجراه جرين فى النظرية الليبرالية إلى حد الإصرار نوعا ما على أن الاستقرار والأمن هما نفسهما عنصران مهمان للرفاهية العامة، وشرطان لازمان للحرية لقد حاولت فلسفة جرين أن تضع برنامجا أخلاقيا على درجة من الاتساع يستطيع معها كل الناس ذوو الإرادة الاجتماعية الطيبة أن يصروا عليه، وحققت نجاحا إلى حد ما كان هدفها أن تحول الليبرالية من الفلسفة الاجتماعية لمجموعة واحدة من المصالح

المرئية من زاوية طبقة معينة، إلى فلسفة تستطيع الادعاء بأنها تأخذ فى الاعتبار كل المصالح الهامة المرئية من زاوية الخير العام للمجتمع القومى.

والواضح، مع ذلك، أن هذا الغرض لم يكن فى الإمكان أن ينجح تمامًا فالعمومية، ولا نقول الغموض، مما تتسم به مصطلحات جرين الأخلاقية كانت بشكل لم يحل دون وقوع الاختلاف فى الرأى حتى بين جيل الشبان الذين اعتبروا أنهم جميعا على اتفاق جوهرى معه كانت النظرية السياسية المثالية قابلة لصيغتين: أولهما أكثر نزوعًا إلى مذهب السلطة أو ربما كان اتجاهها محافظًا بدرجة أكبر، وكانت الثانية أكثر ليبرالية بصفة قاطعة وكان الاختلاف يتوقف إلى حد بالغ على النظرة التى اعتبرت فلسفة جرين تتبع فلسفة هيجل عن كثب فالعناصر الهيجلية فى فلسفة جرين كانت منتقاة وموضع التأكيد عليها، ويرجع بعض السبب إلى رغبة فى تصحيح جرين من جانب ألمع تلاميذه وهو برنارد بوزانكية، فى كتاب «النظرية الفلسفية للدولة» (١٨٩٩) وتحت ضغط الحرب العالمية الأولى تعرض هذا الكتاب لنقد عنيف من جانب ليونارد هو بهاوس، الذى كان هو نفسه متأثرًا بجرين بشدة، وذلك فى كتابه «النظرية الميتافيزيقية للدولة» (١٩١٨). إن ما فعله هوبهاوس، وتحت تأثير الحرب، كان فى جوهره هو أن يخفف من المعانى المعادية لليبرالية والتى تضمنتها الهيجلية، وهى المعانى التى كان الهيجليون الإنجليز والأمريكان قد اعتبروها ذات أهمية عابرة فقط ودارت نقط الخلاف بين بوزانكيه وهو بهاوس بصفة خاصة حول نقطتين، كلتاهما غامضة عند جرين: العلاقة الأخلاقية بين الفرد والمجتمع، وعلاقة المجتمع بالدولة.

إن تأكيد جرين بأن الذات ذات اجتماعية، كان فى الواقع بيانًا هامًا ما دام أى شخص يميل إلى إهماله، ولكن بمجرد التسليم به ظل السؤال باقيا عما كان يعنيه بالضبط وعلى الأخص عما كان يعنيه فى الحالات التى يدخل فيها الفرد فى صراع مع المعتقدات أو الأساليب الاجتماعية المسلم بها فعلى غرار هيجل وبخلاف جرين، أضفى بوازنكيه قيمة قليلة على النقد الاجتماعى الموجه إلى المنشق أخلاقيا ولكنه افترض أن التغيرات فى الأنظمة تحدث بفعل «المنطق

المتأصل للنمو الاجتماعى»، وعلى ذلك، وكما سبق أن جعل الميول الفردية تطابق «النزوة»، مال بوزانكيه أيضا إلى مطابقتها مع «نوبات تافهة عادية»، ومع «الإرادة الضيقة والتحكمية والمتعارضة» وكما أن روسو كان أحيانا يمثل الإرادة العامة على أنها الإرادة التى «تكسب تصرفات الناس الصفة الأخلاقية التى كانت تفتقر إليها»، فإن بوزانكيه أيضا نسب إلى المجتمع «إرادة حقيقية» قد تكون معها إرادة الفرد متطابقة، إذا كان قد أخضع تمامًا للقيم الأخلاقية وكان ذكيا تمامًا ولو أخذ هذا بمعناه الحرفى لكان معناه من الناحية العملية الافتراض بأن المجتمع دائمًا على صواب وأن الفرد دائمًا على خطأ، أو كان معناه الاستنتاج العملى بأن ضمير الفرد ينبغى فقط أن يعمل وفق ما تقضى به السلطة وأن يخضع لها. ولقد كان بعض هذا الرأى يتضمنه فى الحقيقة وإن لم يؤكده، قول ف. هـ. برادلى فى الفصل الذى كتبه عن «مركزى وواجباته».

«ينبغى أن نبحث فيما إذا كان تشجيع المرء لنفسه على أن تكون له آراء خاصة به، بمعنى التفكير بصورة تختلف عما يراه العالم فى الموضوعات الأخلاقية، لا يكون، بالنسبة لأى شخص خلاف نبى بعث به السماء، مجرد غرور ذاتى»(١٣).

إن نتيجة من هذا النوع تعتبر متفقة مع الكثير مما قال هيجل، ولكنها بالتأكيد ليست متفقة مع جرين الذى اعتبر دائمًا أن الأخذ والعطاء بين الحكم الشخصى على الأمور والمؤسسات الاجتماعية متبادلان. فالضغط الاجتماعى بالطبع، كما جادل بوزانكيه، يرفع الأفراد باستمرار إلى مستويات للسلوك أعلى مما قد يحققونه لو تركوا لأنفسهم، ولكن من الصحيح كذلك أن مثلا عليا شخصية ترفع القانون والحكم إلى مستويات لا يحققانها بدون انتقاد. إن فلسفة سياسية تنكر ثانى هذين البيانين هى بالتأكيد ليبرالية بشكل معيب جدا إذ يدونها قدتفقد الفكر الحر والتعبير الحر أهميتهما السياسية.

إن إدخال كلمة «دولة» فى اللغة الإنجليزية، كاصطلاح فنى صريح، وبمعان مستمدة من هيجل، كان أمرًا غير موفق بصورة مطردة. فما من مفكر سياسى إنجليزى قبل المثاليين استعمل الكلمة بأى معنى خاص، أو استخدمها فى الواقع بشكل عام على الإطلاق كذلك بالنسبة إلى تلك المسألة فإن المثاليين لم

يضفوا عليها أى معنى دقيق؛ وكانت عند جرين وبشكل أكثر عند بوزانكيه، مصدرًا لخلط مستمر لا فى المصطلحات فحسب بل وفى الفكر أيضا كانت أحيانًا تعنى الحكم، وأحيانا تعنى الأمة، وأحيانا تعنى المجتمع ـ وكلها كلمات غامضة ولكنها بالتأكيد غير قابلة للتبادل فيما بينها ـ وأحيانا كانت تعنى كيانا مثاليا يعتبر، كإرادة روسو العامة، «دائمًا على حق»، ولكن لا يمكن مطابقته مع أى شىء على سطح الأرض وكان لهذا المعنى الأخير على الأخص، عندما يضم إلى المعانى الأخرى، الأثر فى خلع كرامة وسلطة أخلاقية على مؤسسات ليس لها حق فيهما، وهذا هو الذى هاجمه هو بهاوس باعتباره استخدامًا أو سوء استخدام «ميتافيزيقيا» للفظ. فقد أوضح أنه يمكن أن يستعمل لتبرير إما التنظيم السياسى الصارم أو التقسيم الطبقى المستقر منذ أمد طويل، وفى كلتا الحالتين قد يتعارض مع روح الليبرالية وجادل هوبهاوس فى مصنف آخر بأن من علامات المجتمع الليبرالى أن حق كل إنسان بمكان فى المجتمع له أهميته من الناحية الأخلاقية، حق مسلم بأنه يستند إلى العدل لا الإحسان، ومن ثم فهناك تفرقة أخلاقية عريضة بين الليبرالية والبذل فى سبيل الإنسانية(١٣).

وهكذا فبرغم أن ليبرالية جرين كان يمكنها جعلها تميل نحو المذهب المحافظ، إلا أنها كانت متفقة أيضا مع شكل ليبرالى من الاشتراكية، شريطة أن الأخيرة لا تعتمد على نظرية فى العداء الطبقى. ليس ثمة اختلاف شديد يتصل بالمبدأ بين ليبرالية جرين واشتراكية جماعة الشبان الذين كونوا الجمعية الفابية فى سنة ١٨٨٤ . ويظهر أن هذا لم يكن راجعا إلى ما كان لتعليم جرين من تأثير مباشر فى الفابيين، كما لم يرجع فى الواقع إلى تأثير نظريات فلسفية مجردة من أى نوع كان جرين والفابيون، وربما بلا ارتباط بين الطرفين، يعكسون تغييرًا هامًا فى مناخ الرأى السياسى البريطانى وهو فقد الثقة فى الكفاية الاجتماعية المزعومة للمشروع الخاص، ورغبة متزايدة فى استخدام سلطة الدولة التشريعية والإدارية لتصحيح مساوئه وتهذيبه ودافع الفابيون، مثل جرين، عن برنامجهم باعتباره امتدادًا لليبرالية فقد أكد «سيدنى وب» فى «مقالات فابية» (١٨٨٩) أن «الجانب الاقتصادى من المثل الأعلى الديمقراطى، هو فى الحقيقة، الاشتراكية ذاتها»،

وقال سيدنى أوليفييه إن «الاشتراكية هى المذهب الفردى فحسب بعد ترشيده»؛ أى إن أخلاقياتها «ليست سوى التعبير عن العاطفة الخالدة للحياة وهى تسعى وراء إشباعها عن طريق كفاح كل فرد من أجل النشاط الأكثر حرية والأكمل». فالاشتراكية ليست القضاء على الشخصية والفردية ولكنها تحقيقهما والواقع يصعب تمثيل الاشتراكية الفابية كمجهود لاستكمال «حرية» جرين «الإيجابية» على أساس معرفة بالاقتصاد والإدارة الصناعية والسياسية أوسع بكثير مما توافر لجرين. وبينما اقترح الفابيون السير أبعد بكثير من جرين فى اتجاه تأميم الصناعات الأساسية والرقابة على الإنتاج والتوزيع، فإنهم بنوا خططهم، كما فعل جرين على الآثار السيئة المشاهدة والناتجة عن ترك الاقتصاد بلا رقابة، ولم يبنوها مثل ماركس على ديالكتيك التطور الاقتصادى وحتمية الصراع الطبقى. لم يكن الاقتصاد الفابى فى أغلبه ماركسيا ولكنه كان مدًا لنظرية الريع الاقتصادى إلى تراكم رأس المال، وفق خطوط سبق أن أوحى بها هنرى جورج وكانت سياسة الفابيين قائمة على العدل وأفضلية مصادرة الزيادة غير المكتسبة لصالح أغراض اجتماعية واعتمدت هذه الأغراض على الاعتقاد، المماثل فى جوهره لاعتقاد جرين، بأن الحرية مستحيلة بدون درجة معقولة من الأمن، ومن ثم يكون الأمن والاستقرار الاجتماعى هدفا تتوخاه السياسة، بمثل ما تكون الحرية هدفها ووفقا لذلك فإن المبادئ الاشتراكية التى قام عليها حزب العمال البريطانى بعد إعادة تنظيمه، والتى أوضحها سيدنى وب فى كتابه «العمل والنظام الاجتماعى الجديد» (١٩١٨)، اتخذت شكل مستويات دنيا قومية ـ من الفراغ، والصحة، والتعليم، والمعيشة ـ تكون مناقضة للسياسة العامة إذا ما نزلت نسبة كبيرة من السكان دونها واستمر الدفاع عن هذا الغرض باعتباره امتدادًا للحرية. وفى عام ١٩٤٢ أعادت الهيئة التنفيذية للحزب تأكيد ثقتها فى أن المجتمع المخطط يمكن أن يصبح «مجتمعا أكثر حرية إلى حد بعيد» من مجتمع تنافسى لأنه يستطيع «أن يتيح للعاملين فيه، الإحساس من ناحية، بفرصة مستمرة للتعبير عن القدرة، والقوة من ناحية أخرى، على أن يشاركوا تمامًا فى وضع القواعد التى يعملون فى ظلها».

المعنى الحالى لليبرالية

إن تقديرًا لمعنى الليبرالية ووضعها الحالى فى النظرية السياسية، يجب أن يأخذ فى الاعتبار حقيقة أن الكلمة استعملت، مع بعض الثبات، فى معنيين: الأول محدود بدرجة أكثر، والآخر أعم لكن ليس هذا الاستعمال تحكميا؛ إذ هناك أسباب تاريخية صحيحة لكلا المعنيين. «فالليبرالية» بالمعنى الأضيق تستخدم لتعنى مركزًا سياسيا وسطا بين المذهب المحافظ والاشتراكية، وهو مركز يحبذ الإصلاح، ولكن يعارض الراديكالية وبهذا المعنى تعتبر مناسبة لنظرة طبقة متوسطة بدلا من طبقة أرستقراطية ذات مصلحة راسخة فى «الوضع القائم» أو طبقة عمال سياستها تنظيم مشروعات الأعمال أو حتى استئصالها. ولعل هذا المعنى الضيق «لليبرالية» أكثر تمييزًا للاستعمال فى القارة منه للاستعمال الأنجلو ـ أمريكى الحديث؛ ويصف الماركسيون الليبرالية بانتظام بأنها نظرية سياسية رأسمالية تهدف إلى «الحرية» الاقتصادية أو على الأقل إلى أوثق اقتراب ممكن عمليا من سياسة الحرية الاقتصادية. ولقد أصبحت «الليبرالية» فى المعنى الأكثر توسعا، تعبيرًا يعادل تقريبًا ما درج الناس على تسميته «الديمقراطية» تمييزًا لها عن الشيوعية أو الفاشية وهذا المعنى «لليبرالية» يتضمن على المستوى السياسى، الحفاظ على أنظمة الحكم الشعبية، كحق الاقتراع، والجمعيات التمثيلية، والهيئات التنفيذية المسئولة أمام الناخبين، ولكنها تعنى بشكل أعم أنظمة سياسية تعترف بمبادئ عريضة معينة للفلسفة الاجتماعية أو الأخلاقية السياسية؛ وذلك بأية وسائل يمكن بها تحقيق هذه المبادئ. وبهذا المعنى الواسع لا يمكن بالطبع جعل الليبرالية متماثلة مع أيديولوجية أية طبقة اجتماعية أو أى برنامج محدود للإصلاح السياسى؛ فيمكن الحديث عنها على أنها ذروة كل «التقليد السياسى الغربى» أو الشكل الزمنى للمدنية الغربية[14] وبرغم ما بين هذين المعنيين «لليبرالية» من فرق كبير، فإن كلا منها يرتبط بالطبع بتاريخ الليبرالية فى السياسة الحديثة.

كانت الليبرالية الإنجليزية فى أوائل عهدها وبمعنى حرفى تمامًا حركة سياسية لطبقة متوسطة تعكس جهود طبقة صناعية صاعدة للظفر بمركز

سياسى يتفق مع أهميتها المتزايدة فى اقتصاد آخذ بسرعة بأسباب التصنيع وكانت سياستها موجهة إلى حد كبير نحو إلغاء قيود بالية على الصناعة والتجارة، وكان خصمها طبقة من ملاك الأراضى لها مصلحة راسخة فى الإبقاء على هذه القيود. ولم يكن مبدأ «عدم التدخل» شعارًا غير طبيعى لبرنامج ليبرالى ليس من الظلم القول بأن هذه الليبرالية المبكرة كانت عقائدية فى نظريتها وأحيانا متهورة فى سياستها كانت عقائدية بصفة خاصة فى الإيمان بسيكولوجية كانت إلى حد كبير قالبا للسلوك فى سوق تنافسية ولكنها تصورت أنها بيان علمى للطبيعة البشرية بوجه عام وكانت متهورة بصفة خاصة فى تجاهل التدمير الاجتماعى الذى تحدثه رأسمالية غير منظمة، وفى مجرد التسليم جدلا بدعامة للأمن والاستقرار بدونها ربما كان برنامجها الخاص بالحرية الاقتصادية والسياسية مستحيلا. وإذ بالغت فى حقيقة أن القانون يحد دائمًا من الحرية قللت الحقيقة الأهم - والتى افترضتها ضمنا - بأن الحرية بلا قانون مستحيلة. ومع ذلك، وبعد إعطاء كل هذه الانتقادات قيمتها الكاملة، فإن من المبالغة الجسيمة القول بأنه حتى الليبرالية المبكرة كانت تحركها فقط مصالح طبقة اجتماعية واحدة؛ أى التلميح مثلا بأن المزايا البعيدة المدى المترتبة على إصلاحات بنتام القانونية آلت إلى إنجليز من الطبقة المتوسطة فقط وفضلا عن ذلك، وحتى لو كانت «الحرية الاقتصادية» عقيدة اعتنقتها الفلسفة الليبرالية، فإنها لم تشكل أبدًا كل برنامج التشريع الليبرالى. فالتشريع العمالى فى إنجلترا يؤرخ عادة من عام ١٨٠٢، وبرغم أنه سار أبطأ مما كان ينبغى، فإن بنهاية القرن التاسع عشر كان التشريع الليبرالى يعنى تشريعا اجتماعيا بأفضل مما كان يعنى تشريعا لتطبيق المنافسة الاقتصادية فابتداء من چون ستيوارت مل لم يدافع أى مفكر ليبرالى هام باستثناء هربرت سبنسر عن نظرية تقرب حتى من مبدأ «عدم التدخل» وجعل الليبرالية مطابقة لنظرية سلبية صرفة فى العلاقة بين الحكم والاقتصاد، مبالغة متحيزة لا تستأهل المناقشة. إن مناقشة معقولة لهذه العلاقة ينبغى أن توجه إلى السؤال: عند أية نقطة يصبح التنظيم للمشروع الصناعى مصدر خطر لليبرالية السياسية؟ وذلك أن الليبرالى قد يشك بصورة معقولة فيما إذا كان من المستطاع

جعل اقتصاد مخطط تماما متفقا مع الحرية السياسية.

كانت الفترة بين عامى ١٨٥٠، ١٩١٤ مستقرة بدرجة غير عادية بالمقارنة مع أية فترة سبقتها أو أعقبتها. فالخلافات الحزبية التى بدت كبيرة آنذاك كانت تغطى فى الحقيقة درجة بالغة من الاتفاق الجوهرى فتسمية الليبرالية بأنها فلسفة طبقة متوسطة صناعية ليس أصدق من تسمية المذهب المحافظ فلسفة طبقة الأعيان من ملاك الأراضى. ومع ذلك لم تفكر أى منهما فى الخلافات بينهما فى ضوء الصراع الطبقى الماركسى. لقد عارض المحافظون إصلاحات ليبرالية، ولكن قلة منهم كان لها أى أمل، أو أية رغبة جدية فى قلبها رأسا على عقب، وكانت حكومة محافظة هى فى الواقع التى منحت حق الاقتراع فى سنة ١٨٦٧ لطبقة العمال الإنجليز وفى الطرف المعتاد للطيف السياسى. كان «الإعلان الشيوعى» قطعا برنامج حركة طبقة عاملة ثورية، ومع ذلك لم يكن للماركسية أبدًا أكثر من أثر هامشى على نظرية النقابية الإنجليزية أو أساليبها. وفى ألمانيا حيث كانت الاشتراكية من الناحية النظرية ماركسية وثورية على السواء، وحيث كسب الحزب الاشتراكى قوة انتخابية هائلة، فإن إنجازاتها الناجحة اكتسبت عن طريق التشريع؛ فبنهاية القرن لم تعد الثورة جزءًا جادًا من سياستها. كان العصر عصرًا استطاع الناس فيه إشباع غرورهم بالاعتقاد أن التطور حل محل الثورة، وكان فى إمكانهم أن يعتقدوا، مع مظهريتم عن العقل، أن نوعا ما من المؤسسات التمثيلية، أو على الأقل نوعا من الحكم الشعبى، سوف يرث العالم السياسى بالتدريج. كانت كل الأحزاب مؤقتا فى داخل نطاق السياسة العملية، راضية عن إبقاء أهدافها داخل حدود يمكن معالجتها لهذه الوسائل، وعلى العكس، بقيت الحركات التى تجاوزت هذه الحدود على الهامش وذلك من أجل أغراض عملية. ففيلسوف مثل نيتشه، الذى نبذ الفترة كلها واعتبرها نصرًا لغباوة راضية، يمكن استبعاده على اعتبار أنه رجل أديب غريب الأطوار. وفى الجانب الآخر لهذه الفترة من الشعور الطيب، وضعت حرب السنوات ١٩١٤ ـ ١٩١٨، مع نتائجها من شيوعية وفاشية، حدًا فاصلا واضحا وضوح ما وضعته الثورة الفرنسية عبر القرن الثامن عشر.

كانت كلتا الشيوعية والفاشية عدوتين صريحتين، وحتى صارختين، لليبرالية فى تخيلهما عن أساليب السياسة الليبرالية وفى ادعائهما مبادئ فلسفية جديدة. وادعت كلتاهما أنهما المناصرتان لديمقراطية «حقة» ودمغتا الليبرالية بأنها ديمقراطية زائفة، ومع ذلك ألغت كلتاهما الحريات المدنية التى كانت المؤسسات الديمقراطية قد قصدت أساسا أن تحميها، وهدمتا الحريات السياسية التى كانت الدعامات لحكم ديمقراطى. وأنكرت كلتاهما أن حماية الحقوق والحريات هدف أساسى للحكم، وأيضا أن الإنسان الفرد هو حكم قدير على مصالحه الخاصة النهائية أو على السياسات والأساليب التى ينبغى أن تتبعها الحكومة فى سبيل حماية المصلحة العامة أو الاجتماعية وأقامت كلتاهما كيانا جماعيا ـ هو الجنس فى حالة الفاشية والمجتمع أو الجماعة فى حالة الشيوعية ـ له قيمة أسمى من الفرد، ووصفتا البشر بأنهم أدوات أو أجهزة للجماعية ومن ثم وصفت كلتاهما السياسة بأنها سر فوق مستوى إدراك الرجل العادى وتصورتاها وظيفة فئة مختارة موهوبة بقدرة خاصة أو ملكة. ومثلت الفاشية هذه القدرة بغريزة أو حدس أو روح حارسة تمتد إلى ما وراء نطاق الذكاء العادى، ومثلتها الشيوعية بضرب أعلى من العلوم، وبالتالى امتياز الخبراء المتمرسين على تمييز المجرى الضرورى الذى لابد للتطور التاريخى أن يسير فيه.

كان واضحا أن هذه الدعاوى لا تتمشى مع سياسة وبرنامج الحكومات الليبرالية فحسب، بل وأيضا مع الفلسفة التى بنيت عليها الليبرالية. إن الادعاء بأن السياسة هى امتياز للعباقرة أو لرجال فوق مستوى البشر، كان انتهاكا للفرض الليبرالى بأن المشكلات التى تنشأ فى العلاقات السياسية والاجتماعية بين الناس لابد وأن تحل بالذكاء والإرادة الطيبة، لأن البشر ببساطة لا يملكون خصائص أعلى من هذه لحل أى نوع من المشكلات. وبدت دعاوى الزعيم الفاشى فى سلطات أعلى، شيئا لا يمتاز فى نظر الليبرالى عن دعاوى دجال، وهى ما تحولت إليه فى الحقيقة. وكان الادعاء الشيوعى بتملك شكل من المعرفة العلمية أرقى ادعاء معقولا من حيث الشكل، ولكنه انتهك حرمة مبدأ رئيسى آخر لليبرالية ذلك أن الليبراليين كانوا دائمًا يأخذون العلاقات الاجتماعية بين البشر

على أنها علاقات أخلاقية، ولذلك يجب فضها فى النهاية بطريق الأحكام الأخلاقية التى لا يمكن بطبيعتها أن تكون مجرد مسائل تتصل بالمعرفة العلمية. فمن وجهة نظر الشخص الليبرالى كان مفهوم خبير أخلاقى تناقضًا فى المصطلحات، على حد قول كانت إن القول بأن فى السياسة مكانا ضروريا للخبراء لم يكن مبدأ فحسب من مبادئ الليبرالية، بل يمكن بالاستناد إلى أسس تاريخية طيبة الادعاء بأنه كشف وصلت إليه الليبرالية، ولكن السياسة الليبرالية كانت تعتقد دائمًا أن الخبير السياسى خادم لصناع السياسة الليبرالية كانت تعتقد دائمًا أن الخبير السياسى خادم لصانع السياسة الذى ليس قراره النهائى مجرد تقدير للأسباب أو حساب للفرص، ولكنه حكم على الإنصاف أو العدل أو المصلحة فى الأجل الطويل أو الرفاهة العامة، ومن ثم فهو فى الملجأ الأخير حكم أخلاقى عما ينبغى أن يحدث بدلا من أن يكون حكما واقعيا على ما سيحدث. ولذلك ففكرة الشيوعيين عن أن الأحكام الخلقية يمكن ربطها بمجرى التاريخ، وأن مفهوم التقدم يمكن جعله يخدم مفهوم الحق، نقول إن هذه الفكرة بدت فى نظر الشخص الليبرالى طريقة ملتوية للقول بأن أى شىء يكون حقا إذا ما نجح. ونظرًا لأن القرارات السياسية هى فى النهاية اختيارات أخلاقية، لهذا بدا فى نظر الليبراليين أن الوصول إليها يجب أن يتم عن طريق تبادل الأفكار الحر، وبالتعبير العلنى عن الاختلافات، وذلك فى سوق حرة للأفكار على حد تسمية القاضى هولمز، ذلك أن التجربة البشرية لم تكشف عن طريق أفضل للوصول إلى إجماع معقول فى الآراء.

ويبدو أن تحليل هذه الادعاءات يبين أن الفلسفات السياسية الليبرالية اعتمدت على مصادرتين أو دعوتين أو بديهيتين - أيا كان التعبير الصحيح، إحداهما يمكن تسميتها «المذهب الفردى» خلافا لأى شكل من المذهب الجماعى، وإن كانت الكلمة قد استعملت فى معان كثيرة جداً بحيث تفسر نفسها بنفسها والأخرى - وليس لها اسم واضح - هى أن العلاقات بين الأفراد فى مجتمع علاقات أخلاقية بصورة لا يمكن ردها إلى شىء ولعله ينبغى أن تضاف إليهما مصادرة ثالثة، وهى أن الاثنتين الأوليين لا تتعارض كل منهما مع الأخرى، أو كما

قال جرين، إن طبيعة الفرد البشرى هى تلك التى يكون معها فى جوهره كائنا اجتماعيا. ومادامت هذه المصادرات كانت فى الواقع من صنع فلسفة أخلاقية حديثة، إلى درجة أنها تمثل فى الواقع «التقليد السياسى الغربى»، فليس هناك ولم يكن هناك أبداً معيار أو وسيلة مقبولة بوجه عام لعرضها.

فالفردية بشكل ما كان الليبراليون ينظرون إليها عادة كبديهية فى أية نظرية للقيمة وربما بدت فى نظر الليبراليين الذين آمنوا بالتقليد المسيحى، كما أوضح المسيح تماماً، وكما أوضح أى نظام فلسفى، حينما قال: «صنع السبت للإنسان ولم يصنع الإنسان للسبت»، وفى الفلسفة الأخلاقية الحديثة أعلنت الفردية بطريقتين مختلفتين، تبعاً لميل النظرية نحو أخلاقيات الخير أو نحو أخلاقيات الالتزام أو الواجب والأولى يمكن أن يمثلها قول بنتام: «مصالح الفرد هى المصالح الحقيقية الوحيدة»، والثانية يمثلها مبدأ كانت الذى يرى أن احترام الأشخاص، بمعاملتهم كغايات بدلا من وسائل، هو جوهو الأخلاقية هذان البيانان لا يمكن بالتأكيد أن يحل أحدهما محل الآخر، ولكن لهما جوهراً مشتركاً فى كونهما فردى النزعة كانت الفكرة الكامنة وراء عبارة بنتام هى أنه إذا كانت لأى شىء قيمة على الإطلاق، فإن القيمة يجب أن تؤول إلى شخص ما، فى مكان ما، فى شكل تجربة إنسانية واقعية وكان «مبدأ أكبر قدر من السعادة» الذى نادى به، لا يزيد إلا قليلا على كونه نتيجة طبيعية للبديهية، وكانت سيكولوجيته للذة والألم مجهوداً منمقاً، وغير متصل بالموضوع تماماً، لتدعيمه بنظرية علمية كاذبة للسلوك، وكانت أخلاقيات كانت، برغم اختلافها عن أخلاقيات أنصار مذهب المنفعة، لا تزال متفقة معهم فى كونها داعية للفردية بالمعنى الذى نحن بصدده، إذ أن مبدأ كانت قيمة أسلوب اجتماعى أو نظام أو شكل من الحكم، هى المقصودة. فإن تأثيرها فى الناس باعتبارهم أشخاصا فرديين يجب أن يوفر معياراً للقياس. وكان مبدأ تحقيق الذات الذى تضمنه علم الأخلاق عند المثاليين «كانتيا» على الأقل بقدر ما كان «هيجليا»، وبخلاف حساب بنتام للذة والألم، لم يكن ثمة سبب يدعو إلى عدم القول بأن فلسفة جرين السياسية تقبلت «مبدأ القدر الأكبر من السعادة» كمعيارها للرفاهية العامة فعلى غرار فقه بنتام أقامت المثالية الإنجليزية

تحليلها لأية مسألة سياسية على افتراض مسبق فى صالح حرية الفرد، أو وضعت عبء الإثبات على عاتق التقييد أو الإكراه، مفترض أن على الإكراه أن يبرر نفسه بما يحققه من كسب صاف فى الحرية عندما تؤخذ فى الاعتبار مصالح كل فرد كان هذا فى الجوهر نظرية للقيمة السياسية مبنية على المذهب الفردى؛ وذلك لأنها اعتبرت أى متطلب وسيلة، بالنسبة إلى آثاره فى الأفراد باعتبارهم غايات.

كان البعض من أمثال هذه الدعوى كامنًا إلى حد بعيد الغور جدًا فى تقليد النظرية السياسية الحديثة، وجرى التعبير عنها بمصطلحات فلسفية منوعة وكان أصرح تعبير عنها هو نظرية الحقوق الطبيعية بتأكيدها أن الناس يخلقون متساوين، وأن الحكومات تستمد سلطاتها المشروعة من رضاء المحكومين. وحينما أصبح هذا الأسلوب الأسطورى أو المجازى معاديا لإدراك بنتام السليم، فإن بنتام فى الواقع لم يوضح النظرية الليبرالية بأن أحل محلها معيار المنفعة ذلك أن المنفعة معيار نسبى: إنها تعنى الحصول على أكبر نتيجة بأقل إنفاق ممكن للجهد، ولعل «مل» كان على حق حينما قال إن الليبراليين الأوائل كانوا أكثر اهتمامًا بالكفاية منهم بالحرية. كانت الليبرالية الأصلية التى انطوى عليها فقه بنتام تعتمد على حيوية تقليد الحقوق الطبيعية بعد أن أصبح إصلاحا سياسيا عتيقا بوقت طويل. كان إدخال مل الفروق الكمية بين اللذات والآلام، محاولة لتصحيح نسبية المنفعة ومطلبا من الناحية المنطقية للإبقاء على نظرية بنتام ليبرالية بلا إبهام، حتى ولو لم يكن تعليل مل لهذه النقطة واضحا جدًا أبدًا وكانت محاولة أنصار مذهب مثالية أكسفورد لتكييف فلسفة هيجل بحيث تساند الليبرالية، محاولة أدعى إلى الشك حقيقة، ذلك أن فلسفة هيجل الاجتماعية لم تكن ليبرالية من نواح هامة. فتوكيده الكليل بأن البشر عرضة للتضحية بهم فى صالح أممهم، هو فى الحقيقة أكثر اتفاقا مع توكيد كليل مماثل لماركس بأنهم صور تمثل الفئات الاقتصادية لقد استطاع المثاليون، بسبب طبيعة السياسة الإنجليزية، أن يغضوا النظر عن مظاهر مذهب السلطة فى الهيجلية الألمانية، ولكن حتى بهذا الشكل، فإن الاختلافات التى نشأت بين تلاميذ جرين، أظهرت أن التحالف مع

هيجل لم يكن سهلا قط وفى الوقت نفسه كانت فلسفة هيجل تحليلا قويا جدًا وهامًا للمجتمع مؤكدًا طبيعته التنظيمية التى لم تقدرها الفلسفة الاجتماعية الإنجليزية حق قدرها على الإطلاق. إنها أفادت مؤقتا كعلاج كان فى استطاعة المثاليين استعماله على نحو مفيد، حتى ولو لم تكن نقطة تقف عندها فلسفة سياسية ليبرالية فلسفة كهذه يجب أن تسلم على ما يظهر بالإنسان الفرد كمصدر للقيمة لا نظير له، وأيا كان الاسم الذى يطلق على هذه المصادرة فإنها تؤدى نفس الغرض كحق طبيعى ومن المحتمل أن هذا هو السبب الذى من أجله ارتدت الفلسفات الليبرالية مرارًا وتكرارًا إلى طراز ما من نظرية الحقوق الطبيعية، حتى ولو لم يتفقوا أبدًا على أفضل وسيلة لعرضها.

وتعنى المصادرة الثانية التى سلفت الإشارة إليها - وهى أن العلاقات بين الناس فى مجتمع ما علاقات أخلاقية غير قابلة للاختزال - أن مجتمعا ما ينشأ لأن الناس فيه يميزون بعضهم بعضا فعلا بشكل أكثر أو أقل كغايات أو مصادر للقيمة، وبالتالى ككائنات لها حقوق ومعها ادعاء أخلاقى بالواجبات التى تفرضها الحقوق المتبادلة. فالمجتمع، فى لغة كانت، هو «مملكة للغايات» ومن ثم تكون المشكلة السياسية فى النهاية مشكلة علاقات بشرية لابد من حلها باعتراف متبادل بالحقوق والواجبات، ويضبط النفس من جانب كلا الطرفين ولكن كذلك أيضا بتصميم كلا الطرفين فى الإصرار على حقوق الفرد والواضح أنه فى نطاق هذه العلاقة تكون القضايا والخلافات مستمرة، ناشئة عن مشكلة البحث عن موضع قدم يمكن العيش فوقها بغرض توجيه المعاملات العديدة التى تكون مجتمعا إنسانيا، ويقوم الافتراض الليبرالى على أن حلها يمكن أن يكون عن طريق النقاش وتبادل الادعاءات والمقترحات، وبالتفاوض والتعديل والتسوية، ودائمًا على أساس الافتراض بأن كليهما يعترف بصحة الحقوق ويؤدى الواجبات بإخلاص وينظر إلى مؤسسات مثل هذا المجتمع على أنها تهيىء أساسا الوسائل التى بها يمكن للمناقشة أن تنتهى إلى نقطة تلاق للأفكار تهبط بالإجبار المطلق إلى أدنى مستوى لا مفر منه إنها تمارس سلطة؛ ولكنها تظل مع ذلك نوعا من سلطة غير متماسكة نادرًا ما تكون ثقيلة الوطأة، ويطبقها على أنفسهم من يعنيهم الأمر من

الناس. ذلك أن المجتمع بأساليبه الراسخة «طبيعى» شأنه شأن أفكار الناس فيه. لقد ولدوا فيه، وتكيفوا معه، وأصبحوا يميلون إلى الشعور بأنهم يعيشون فيه بحرية وبلا كلفة أكثر من ميلهم إلى اعتباره جائرًا وصعب الاحتمال. ومع ذلك يمكن من بعض الوجوه دائمًا، أن يكون جائرًا، ولكن ذلك يعد مشكلة لإعادة التكييف رويدًا رويدًا أكثر منها مشكلة لهدم الكيان وإعادة بنائه عل خطة جديدة. إن تاريخه عبارة عن عملية ترقيع لا تنتهى، ولكنها عملية، فيها لا ينقطع، وإلا يضيع فيها أبدًا استمرار المجتمع، وفيها قد يقل عن الحقيقة دائمًا القول بأن المجتمع مجرد وسيلة لغاية طارئة، وفيها مع ذلك يكون مصير عنصره البشرى دائمًا حقًا أصليًا. قد يظن أن هذا نسخة مبسطة لما عناه جرين عندما سمى فلسفته إعادة صياغة للحقوق الطبيعية، ولكنه أيضا ردد القول بأن الكائنات البشرية اجتماعية بالطبيعة.

إن صيغة جرين لليبرالية أخذت بالتأكيد فعلا شيئا ما من هيجل، ومع ذلك بقيت مختلفة عن هيجل اختلافا عميقًا إن ما جعل فلسفة هيجل اجتماعية هامة بالنسبة للقرن التاسع عشر، كان تمثيلها أى مجتمع ككوكبة من مؤسسات فتاريخ الأنظمة ومعالجة الاقتصاد والسياسة من زاوية الأنظمة، كشوف جديدة نسبيا، وتضمنت فلسفة هيجل الاكتشاف وكانت هذه فراهة كادت تفتقر إليها الليبرالية المبكرة التى افترضت بالفعل أن ليس للمجتمع بنيان أو تاريخ على الإطلاق. وعلى ذلك أمكنها أن تتصور اقتصادًا قائمًا على الحرية فيه تعمل المصلحة الشخصية غير المقيدة، لو كانت ذكية، على إفساح المجال أمام جميع المصالح العامة أيا كانت فالمؤسسات تعتبر لا شخصية من بعض الوجوه: فالبرلمان يمكن أن يستمر لقرون مخضعا أعضاءه لأساليب عمله الراسخة، حتى ولو لم توجد أبدًا فى سلوك أعضائه أنفسهم إلا أن مفهوم هيجل للمجتمع كمجموعة من القوى فحسب تولد تغييرًا عن طريق توترها الباطنى، كان مفهوما متحيزًا تحيز مفهوم الحرية الاقتصادية لسوق بلا بنيان تنظيمى؛ أى أن مزيته تنحصر فى كونه متحيزًا للطريق المضاد وكذلك كان ماركس على حق تمامًا فى قوله: إن الظروف التى يتميز بها المجتمع الصناعى تخلق طبقة من العمال الأجراء يخلقون بدورهم

نقابات عمالية تعتبر مؤسسات جديدة، ولكن هذا لا يعنى أنهم بذلك يتصرفون كأنهم صور تمثل فئات اقتصادية إنهم يتصرفون كبشر لهم مشكلة يقترحون عمل شىء بشأنها، ويستطيعون تكوين مؤسسة لأنهم قادرون على أن يجعلوا دورهم دور عضو فى تنظيم، وهو ما يعد صفة مميزة للسلوك الإنسانى. كان هذا الاتجاه فى النظر إلى المجتمعات على أنها ارتباطات بين تجريدات مشخصة، هو بالضبط الذى يجعل نظريات كل من هيجل وماركس غير ليبرالية وهذا ما يعبر عنه وصفهما كل أنواع التعارضات بأنها «تناقضات» ـ «نعم» ضد «لا» وكان لابد للحل أن يأتى عن طريق النضال، بين أمم فى حالة هيجل وبين طبقات اجتماعية فى حالة ماركس. فالمجتمع المدنى فى نظر هيجل، نظام من تناسق آلى بدون ذكاء أو توجيه ذاتى، تماماً كما كانت الرأسمالية فى نظر ماركس عبارة عن «فوضى فى الإنتاج» إن مجتمع هيجل المدنى لم يرده إلى أبعاد إنسانية سوى فرض دولة عليه، وكذلك تماماً لم تصبح الرأسمالية محتملة فى نظر ماركس إلا لأنه كان لابد من القضاء عليها واستبدالها بنوع مختلف من المجتمع، وبنوع مختلف من الأفراد وكان إصرار جرين على أن الكائنات البشرية اجتماعية بالطبيعة، مختلفا تماماً فى الحقيقة، وبلغ حد القول بأن تنظيم المجتمع ليس غريباً على الناس بأكثر مما يكون تنظيم شخصياتهم إنه موجود فقط فى حقيقة أن الناس بصفة عامة يوفون بالتزاماتهم، ويلعبون الأدوار التى تتطلبها مؤسساتهم، وهم لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك إلا لأنهم أناس ولهم شخصيات.

كان عيب تحليل جرين ما يتسم به من تجريد وتعميم زائدين عن الحد، كما لو كان ميل البشر إلى الاجتماع مظهراً نادراً من السلوك البشرى الذى يتعين تركيبه على أساس الاكتفاء الذاتى، بدلا من أن يكون مسألة تتعلق بالتجربة اليومية. لقد اعتاد استعمال كلمة «مجتمع» بصيغة المفرد وأحيانا كان يستهلها بحرف «م» (ى) كبير. والحقيقة بالطبع أن «المجتمع» تجريد، أى مصطلح عام يدل على تركيب معقد بصورة لا تقبل التصديق، من مجموعات وارتباطات متداخلة يندرج فيها الناس، بعضها مؤقت وغير هام، وبعضها، كالأسرة مثلا، أقدم عهداً إلى حد بعيد، وأهم من الناحية البشرية من أى نوع من التنظيم السياسى فالتجمعات

الاجتماعية ليست أكثر شذوذًا أو خفاء من الجهاز البيولوجى الذى يضمه كائن بشرى فردى (وإن كان كلاهما غامضا). ذلك أن كل شخص عادى هو عضو فى عدد لا يحصى من أمثال هذه المجموعات، أو تقوم علاقات كثيرة متنوعة بينه وبين أشخاص آخرين يربط نفسه ومصالحه بهم بوجه عام. إنه ينتقل من طائفة من أمثال هذه العلاقات إلى أخرى دون ما عائق، وعادة دون أى استعداد محكم أو واع بذاته وما من واحدة منها تستوعبه بصورة كاملة، وهو يستبقى بغير شك قدرة فطرية على أن يكون عضوا فى كثير غيرها لم يكن أبدًا عضوًا فيها. بالطبع قد يتعارض ولاؤه لإحداها مع ولائه لغيرها، ولكن هذا هو الاستثناء لا القاعدة، إذ فى العادة تندمج مجموعتان كل منهما فى الأخرى، فى يسر بدون احتكاك وبدون مجهودغير عادى طبعا يمكن أن تشن أسرة حربا مستمرة على جيرانها، ولكن ذلك يصعب اعتباره من الصفات المميزة. وقد تنقسم شخصية الأفراد بسبب محاولتهم الانتماء إلى الاثنين، ولكن ذلك ليس القاعدة وقد تتعارض المصالح الشخصية أو الخاصة لفرد ما، وغالبا ما تتعارض فعلا، مع التزاماته أو مصالحه، باعتباره عضوًا فى جماعة، ولكنها ليست متناقضة فى ذاتها؛ أى إن الانتماء إلى أسرة قد يكون مهمة صعبة أو غير مستساغة، ولكن أغلب الناس يحققونه بدون إحساس بخسارة لا تعوض، ونقول بعبارة موجزة إن العلاقة بين الإنسانية والإيثار، وبين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، مشكلة منطقية، لأن هذه العلاقات تعتبر تجريدات أما كيف يكون لنفس الكائن البشرى الواحد كلا النوعين من المصلحة، فمسألة مختلفة تمامًا، لأنه دائمًا ما يحقق هذا فى الحقيقة إن المشكلة الشاملة عن كيفية تحول البشر إلى كائنات اجتماعية، مشكلة مصطنعة اعتباطية على السواء؛ فهم اجتماعيون لمجرد أنهم بشر.

المعنى المتضمن فى هذا التحليل بالنسبة لليبرالية السياسية هو أن المجتمع أو الجماعة شىء، والدولة شىء مختلف كلية فالمجتمع كل شامل، ولكنه تعددى أيضا ولا يحتاج إلى تنظيم واحد مغالى فيه أو سلطة غالبة للإبقاء على تماسكه. فى حين أن الدولة تنظيم ولكنها لهذا السبب ليست كلا شاملا إنها، بدلا من ذلك، أحد الأشكال العديدة للاجتماع الذى ينتمى الناس إليه، ولها وظائف محدودة،

ومن ثم سلطات محدودة فعبارة «وظيفة المجتمع» هى مجموعة من كلمات لا معنى لها على الإطلاق بمثل ما تكون عبارة «وظيفة الكائن البشرى» لا معنى لها من أية ناحية شاملة إلا إذا أضفينا على التعابير نوعًا من المعنى اللاهوتى أما وظيفة دولة فتعبير مناسب تمامًا وحتى إذا عرفنا الدولة بأنها تحتكر السلطة القانونية، يظل من المنطقى الافتراض بأنها تمارس سلطتها عن طريق العمليات القانونية وداخل حدود الضمانات الدستورية إن هيكل الحقوق والالتزاماتالقانونية الذى تدعمه دولة داخل مجتمع، يظل هيكلا وليس قيدًا كسترة المجانين؛ أى يمكن أن يترك مجالاً من الحياة الخاصة، ويستطيع الفرد فى داخل هذا المجال أن يفعل ما يحلوله على مسئوليته، كما يستطعى أن يدع وظائف وحقوقا لمجموعات آخرى من الناس، حتى ولو مارست الدولة سلطات تنظيمية معينة عليها إن الصفة المميزة الرئيسية وربما أهم صفة مميزة، لحكومة ليبرالية هى الصفة السلبية من حيث إنها ليست دكتاتورية فمن الناحية التاريخية نشأت الليبرالية فى مجتمع أوربى على درجة عالية نسبيا من الواحدة الثقافية، ولكن فيه أيضا مراكز قوة مستقلة نسبيا فهو لم يشمل دولا فحسب، ولكنه يشمل كنيسة أو كنائس؛ وكان يشتمل دائمًا على عدد كبير ومتزايد من الهيئات والرابطات الاختيارية كان لها مجال ضخم للتصرف الحر، وكانت تمارس أيضا فى الحقيقة سلطات نظامية فعالة جدًا على أعضائها وكان حق الاجتماع الاختيارى مظهرًا هاما إلى أبعد حد من الحرية الشخصية إن الصورة المرسومة لمجتمع سياسى ليبرالى بوصفه مجموعة من الأفراد لا صلة بينهم ولا تربطهم سوى المواطنة المشتركة فى دولة، هذه الصورة لم تكن أبدًا حقيقة على وجه التقريب، بل كانت فقط خرافة ابتدعها قلة من الفلاسفة تحت تأثير الثورة الفرنسية فالواضح أن هيئات جماعية خلاف الدولة، يمكن أن تكون مثلها جائرة وغير ليبرالية، ولكن هذا لا يبرر فكرة أن الناس قد يكونون أحرارًا إذا لم يكن هناك تنظيم وثمة سؤال أيضا، عما إذا كان أى تجمع إنسانى، وحتى البدائى منه، بسيطا لدرجة أن يكون له تنظيم واحد فقط. فما من مجتمع حديث بالتأكيد يمكن حتى أن يقترب من مثل هذه الحالة. ولقدأظهرت كل من الفاشية والاشتراكية الوطنية أن التجارب فى هذا الاتجاه كانت أوهامًا وكوارث على حد سواء.

فإذا كان المجتمع ملتزمًا بأن يضم حشدًا من التجمعات تعتبر كلها على الأقل مراكز قوة كامنة، فوق أية شروط يمكن أن يحكم؟ من المستحيل أن نفترض، كما فعل هيجل بوجه عام، وكما فعل لينين بالقطع، أن كل التوجيه يجب أن يتركز فى مكان واحد، هو الدولة أو الحزب، وأن التنظيم والتوجيه مرادفان بالفعل للإملاء وعلى العكس تفترض الليبرالية أن الحكم يمكن جعله بشكل أكثر مفعولية، مسألة تشاور ونقاش وتفاوض مستمرة، مع قبول لحقيقة أن على الدولة أن تقنع بأهداف محددة، وباستخدام وسائل محدودة هذه الدعوى تتوقف على افتراض أنه برغم أن المجتمع البشرى يتوقف على الاتفاق، فإن شكلا واحدًا مفيدًا من الاتفاق هو كذلك اتفاق على الاختلاف. وهى تتوقف أيضا على الافتراض بأنه إذا توافر الذكاء وحسن النية أمكن الوصول إلى إجماع فى الرأى يوفر قدرًا كافيًا من الاتفاق لتأييد العمل الجماعى، وهذا الأخير يمكن أن يكون ذا أثر فعال بشكل معقول دون أن يكون جائرًا. وهى تخلق الافتراض التجريبى بوجه عام، بأن المناقشة المفتوحة هى فى النهاية أفضل اختيار لفكرة ما، ومن ثم لابد وأن تقبل صراحة النتيجة القائلة بأن السياسية فى حد ذاتها مثيرة للجدل وإجراءاتها متحيزة ذلك أن المصالح المشروعة بالكلية، وحتى فى أكثر المجتمعات تجانسًا، غالبًا ما تتعارض فى الحقيقة كما أن التجريبية أيضا تميل إلى موقف القانون العام، وهو أن ترك كل جانب يقرر قضيته هو، وحتى على حساب التحيز أو درجة من الكذب، يعتبر فى نهاية الأمر أفضل طريقة للوصول إلى الحقيقة أو الوصول إلى قرار منصف ومن وجهة النظر الليبرالية هذه تكون الحكومة، أولا وقبل كل شىء، مجموعة من مؤسسات يراد بها تنظيم التفكير والنقاش العام، ووزن الدعاوى المضادة، وذلك بهدف وضع سياسة عملية فالحكومة، بلا شك، تنظيم للسطة، وكان بنتام على حق تمامًا حين قال إن القانون موجود كى يجعل الناس يفعلون ما قدلا يفعلونه بدونه. ولكن السلطة التى تجرى ممارستها بعد الوزن الرشيد للدعاوى، تختلف من الناحية الأخلاقية عن القوة السافرة، وقد تكون أكثر ذكاء، إذ أن حكمة البشر تنحصر فى قابلية التصحيح أكثر منها فى التأكد واليقين.

واضح أن هذه الافتراضات عن الحكم الليبرالى قد لا تكون صحيحة فى حالات معينة. إنها تضع شروطا، وشروطا أخلاقية بوجه خاص، غالبا ما تكون غير قائمة فهى تفترض إدراكا طيبا من جانب حكومة ما بأنها تتصرف وفقا لإجماع فى الآراء لا يكاد يكون تامًا أبدًا، وأنها إذ تتصرف وفقا لإرادة الأغلبية لايزال عليها أيضا أن تقيم اعتبارًا لائقا للأقليات التى لا تمثلها. إنها تفترض أن الحكم سوف يمنح الأقليات الحق فى التنظيم والدعاية، وأن الأقليات سوف تراعى الخط الفاصل بين المعارضة والهدم، وأن كلا الجانبين سوف يراعى ضبط النفس فى تشويه مصادر الإعلام العام ويتطلب النظام قبولا مخلصا للحقيقة القائلة بأنه ما من حزب ينبغى أن يظل فى الحكم إلى الأبد، وأن المعارضة المنظمة جزء لازم للحكومة الليبرالية، وأن الوسائل المشروعة هى وحدها التى يجوز استخدامها لإخراجه من الحكم وهو يتطلب طائفة من مؤسسات دستورية تدعم، وتعزز بقدر الإمكان، هذا النوع من الأخلاقية السياسية وتتطلب فوق كل ذلك مجتمعا ذا إحساس قوى بتضامنه واهتمامه بالمصلحة العامة، ويضم سكانا متعلمين بصفة عامة، ولعله على درجة من الخبرة فى إدارة المؤسسات المطلوبة.

هوامش الفصل الحادى و الثلاثون

(١) A.V.Dicey, Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century (1905), Lecture VII.

وقد جمع هربرت سبنسر، بعد أن انزعج بما اعتبره اتجاها ليبراليًا مضادًا فى تشريع صادر من حزب الأحرار، فى كتابه «الإنسان ضد الدولة» (١٨٨٤) ، قائمة طويلة بقوانين تدخلت فى عمليات سوق حرة وتضمنت ليس فقط تشريعات عمالية، بل أيضًا تنظيمات صحية وتدعيما عاما للتعليم.

(٢) Karl Polanyi, The Great Transformation (1944),pp/ 145 ff..

(٣) «عن الحرية» الفصل ٣.

(*) فيلسوف فرنسى من قادة الفكر الفلسفى فى القرن العشرين. اشترك مع برجسون وبلوندل فى مقاومة النزعة الآلية والاتجاه صوب النزعة الروحية. مؤدى فلسفته أن العلم هو الأساس الصحيح لسعادة الإنسان، إذا ما نظر إليه من ناحية دلالته الروحية (المترجم).

(٤) للاطلاع على الصعوبات المنهجية فى مفهوم القوانين التاريخية، آنظر:
Karl Popper, "The Poverty of Histroricim", Economica, N.S. Vol.XI (1944), p 86, p. 119, Vol XII (1945), p. 69.

(٥) "Autobiography" (1873) p. 162.

(٦) أفضل مثل على ربط متسق بين الليبرالية والتطور، بالإضافة إلى محاولة حذرة لاختبار التعميمات باستقراء تاريخى شامل، كانت سوسيولوجية ليونارد هو بهاوس؛ وخاصة «تطور العقل» (١٩٠١)، «تطور الأخلاق» جزءان (١٩٠٦) وهناك طبعات أحدث لكلا الكتابين.

(٧) Taylor's "Primitive Culture" Was Published in 1871, and Morgan's "Ancient Society" in 1877.

(٨) فى هذه الناحية، كانت الكتب ذات الأهمية التاريخية الانتقادية التى أنتجها مثاليو أكسفورد، مقدمة طويلة ومرهقة كتبها جرين من أجل طبعته من «بحث» لهيوم (١٨٧٤)، وكتابه «مقدمات» فى الأخلاق» (١٨٨٣) وكتاب ف. هـ. برادلى «دراسات أخلاقية» (١٨٧٦)، والفصول الانتقادية فى كتابه

«مبادئ المنطق» (١٨٨٣). أما الكتب الأكثر شهرة والأكثر تمييزاً بوجه عام أمثال كتاب برادلى «المظهر والحقيقة» (١٨٩٣) وكتاب برنارد بوزانكيه «مبادئ الفردية والقيمة» فكانت إنشاءات ميتافيزيقية قائمة على النقد.

(٩) Political Obligation, Section 155
WOrks, Vol, III, p. 365.

(١٠) تطور الفكر السياسى - رابع.

(١١) The Metaphysical Theory, of the State (1918), p. 133.

(١٢) Ethical Studies (1876)2nd, ed. p. 200

(١٣) Liberaliam (1911), ch.8.

(١٤) هذه العبارات استخدمها فردريك واتكنز فى:
FrederickM. Watkins: The Political Tradition of the West: A Study in Development of Modern Liberalism (1948).

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

The Philosophy of T. S. Mill. By R. P. Anschutz. Oxford, 1953.

Political Thought in England, 1848-1914. By Ernest Barker. 2d. ed. London, 1950.

Reflections on Government. By Ernest Barker. London, 1942.

Two Concepts of Liberty. By Isaiah Berlin. Oxford, 1958.

The Potitical Ideas of the English Romanticists. By Crane Brinton. Oxford, 1926.

English Political Thought in the Nineteenth Century. Byy Crane Brinton. London, 1933.

Tohn Stuart Mill. By Karl Britton. Baltimore, 1953.

"Thomas Hill Green, 1836-1882". In Studies in Contemporary Biography. By James Bryce. Nork, 1903.

Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet. By E. F. Carritt. Oxford, 1935.

The Political Theory of Thomas Hill Green. By Y. L. Chin. New York, 1920.

Fabian Socialism. By G. D. H. Cole. London, 1943.

What is Liberty? A Study in Political Theory. By Dorothy Fosdick. New York, 1939.

The Neo-Idealist Political Theory: Its Continuity with the British Tradition. By Frederick P. Harris. New York, 1944.

The Socral and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconslruction. Ed. by F. J. C. Heernshaw. London, 1932. Chs. 6, 7.

The Soctal and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age. Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1933. Ch. 7.

The Metaphysical Theary of the State. By Leonard T. Hohouse. London, 1918.

Social Evolution and Political Theory. By Leonard T. Hobhouse. New York, 1911.

Th Victorian Critics of Democracy. By Benjamin E. Lipincott. Minneapolis, 1938.

England in the Eighteen-eighties: Toward a Social Basis for Freedom. By Helen M. Lynd. New York, 1945.

The Web of Government. By R. M. MacIver. New York, 1947.
John Stuart Mill and French Thought. By Iris W. Mueller. Urbana, Ill., 1956.
The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of T. H. Green. By J. H. Muirhead. London, 1908.
Carlyle and Mill: An Introduction to Victorian Thought. By Emery Neff. 2d. ed. rev. New York, 1926.
Thee Life of John Stuart Mill. By Michael S. Packe. London, 1954.
History of the Fabian Society. By Edward R. Pease. 2d ed. London, 1925.
The English Utilitarians. By John P. Plamenatz. 2d ed. Oxford, 1958.
The Political Tradition of the West; A Study in the Development of Modern Liberalism. By Frederick M. Watkins. Cambridge, Mass., 1948.
States and Morals: A Study in Political Conflicts. By T. D. Weldon. London, 1946.

جورج سباين

تطور الفكر السياسي

الكتاب الخامس

ترجمة

الدكتور راشد البراوي

تقديم

الدكتور محمد عبد المعز نصر

هذا الكتاب

هذا هو الجزء الخامس من الكتاب بين يديك يصل بك إلى خاتمة هذا السفر الذى تناول الفكر السياسى وتطوره، واكتسب منذ ظهوره مكانة كلاسيكية فى هذا المجال، لما تضمنه من عرض ونقد وتقدير للعلاقة المتبادلة بين الفكر السياسى والحياة العامة منذ أيام اليونان الأقدمين حتى وقتنا الحاضر، ولحرص مؤلفه على ألاَ يعالج الفكر السياسى بمعزل عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التى تأثر بها وأثر فيها على نحو فعال.

إن هذا الجزء من الكتاب يجول بك جولة واسعة فى عالم الفكر والفلسفة السياسية يظهر بها أهمية الأفكار فى خضم التطور والصراع الاجتماعى، ويتتبع الفكر المقارن خلف الموضوعات الأساسية التى يحاول دراستها خاصة الماركسية والشيوعية والفاشية والاشتراكية الوطنية، مما يجعله هادياً للحاكم والمواطن فى رحلة البشر على طريق الحضارة والنور.

إنه كتاب لابد أن يقرأ.

الهيئة المصرية العامة للكتا

ISBN# 9789774214042
6 221149 016644

١٥ جنيهاً

قائمة بمحتويات

الكتاب الخامس

الفصل الثالث والثلاثون
ماركس والمادية الديالكتية

نشأ الفكر السياسى الليبرالى كخلاصة إلى حد كبير لفكرتين اجتماعيتين أو أخلاقيتين أساسيتين. هما أن السياسة هى بصورة مميزة فن الوصول إلى عمليات التوفيق بغير القمع بين المصالح المتعارضة، وأن الإجراءات الديمقراطية هى الطرق الفعالة الوحيدة لإجراء مثل هذه العمليات. ومن ثم، وبرغم أن تاريخه فيما بعد راح يأخذ فى الحسبان نقد هيجل المشروع للمذهب الفردى، إلا أنه لم يتقبل قط الدعويين الكبريين فى فلسفة هيجل الاجتماعية. وهاتان هما: أولاً أن المجتمع توازن متحرك بين قوى متناقضة تولد التغيير الاجتماعى عن طريق توترها وصراعها، وثانيًا أن التاريخ الاجتماعى عبارة عن تطور داخلى أو شبه منطقى يطرأ على القوى نفسها. غير أن هذين العنصرين من فكر هيجل لعبا دورًا كبيرًا فى النظرية السياسية بالقرن التاسع عشر ثم من بعد ذلك. وكان هذا راجعًا بصفة رئيسية إلى التحول الذى أحدثه كارل ماركس فى فلسفة هيجل. فقد استبعد ماركس من نظرية هيجل دعوى أن الشعوب هى وحدات التاريخ الاجتماعى ذات الأثر الفعال - وهى دعوى لم تكن لها قط أية علاقة منطقية وثيقة بمذهبه - وأحل صراع الطبقات الاجتماعية محل صراع الشعوب.

وهكذا انتزع من الهيجلية صفاتها التى تميزها بوصفها نظرية سياسية - أى قوميتها، ونزعتها المحافظة وطابعها المضاد للثورة - وحولها إلى طراز جديد وقوى جدًا من الراديكالية الثورية. أصبحت الماركسية الجد الأكبر لأكثر أشكال الاشتراكية الحزبية أهمية فى القرن التاسع عشر، وفى النهاية بعد تعديلات مهمة جدًا بالتأكيد. أصبحت كذلك بالنسبة إلى الشيوعية الحديثة.

غير أن فلسفة ماركس كانت من نواح مهمة امتدادًا لفلسفة هيجل. فأولاً واصل الاعتقاد بأن الديالكتية (الجدلية) منهج منطقى قوى قادر بصورة فريدة على توضيح قانون للتطور الاجتماعى، ونتيجة لهذا فإن فلسفته ـ شأنها شأن فلسفة هيجل ـ فلسفة للتاريخ. بالنسبة إلى كلا الرجلين كان الأساس الذى يقوم عليه أى تغيير اجتماعى هو وجوبه أو «حتميته»، وهذا المصطلح لا يقل غموضًا عند ماركس عنه عند هيجل؛ إذ يجمع بين مفاهيم كل من التفسير السببى والتبرير الأخلاقى. وبرغم أن ماركس فسر فلسفته بأنها صورة من المادية، ظل يستخدم الديالكتية لتأييد نظرية فى التقدم الاجتماعى تتحقق فيها بالضرورة قيم أخلاقية أرقى. وثانيًا، وبالنسبة إلى ماركس كما هو الشأن بالنسبة إلى هيجل، كانت القوة الدافعة على التغيير الاجتماعى هى الصراع،وكانت القوة هى العامل المحدد فى الملجأ الأخير. فالصراع هو بين طبقات اجتماعية بدلاً منه بين شعوب، والقوة اقتصادية بدلاً من سياسية، والقوة السياسية فى نظرية ماركس نتيجة مترتبة على الوضع الاقتصادى. ولكن النضال من أجل القوة لم يكن عند ماركس ولا عند هيجل بالذى يؤدى إلى تسوية سلمية لصالح كلا الطرفين المتنازعين. واشترك ماركس مع هيجل فى شك عميق ساورهما فى قدرة بعد نظر الإنسان أو نواياه الطيبة على تعديل فعل القوى الاجتماعية، وكاد كل منهما بحكم مزاجه وبسبب فلسفته الاجتماعية، لا يعتقد فى قدرة التشريع على علاج المساوئ الاقتصادية. حقيقة ساور ماركس الأمل وتوقع أن تسفر راديكاليته الثورية عن صورة من الاشتراكية، وعن مساواة اجتماعية وحرية صادقة تكمل ما تنطوى عليه الديمقراطية السياسية من مساواة وحرية. ولكنه فى الحقيقة لم يقدم سببًا طيبًا يدعو إلى الاعتقاد بأن ما تنطوى عليه الراديكالية من سياسة القوة سوف تكون عند التطبيق العملى أقل تسلطًا ودكتاتورية من سياسة القوة التى تنطوى عليها القومية المحافظة. وعلى ذلك انطوت فلسفته الاجتماعية على تباين بين تطلعاته الديمقراطية والمنطق الباطنى الذى يشتمل عليه مذهبه. وخلال حياة ماركس ظل هذا كامنًا لأن الثورة الاجتماعية التى تخيلها لم تكن قط مشكلة سياسية عملية. لقد أصبح واضحًا فى النسخة الشيوعية من الماركسية الثورية.

الثورة البروليتارية

اعتمدت فلسفة ماركس الاجتماعية على تغيير اجتماعى ذى أهمية من الدرجة الأولى تمامًا، حدث فى القرن التاسع عشر، وجعلته لأول مرة موضع الاهتمام بشكل واضح، وذلك هو وصول طبقة عاملة صناعية إلى الوعى الذاتى السياسى، وفى النهاية إلى القوة السياسية. وكما قيل فى الفصل السابق، أصبح هذا مسئولاً عن تغيير مجرى الفكر الليبرالى، ولكن ماركس أدرك أهميته بأسرع مما أدرك الأحرار. ولأول مرة ـ وخاصة فى الدراسات التاريخية التى شكلت جزءًا لا يتجزأ من فلسفته ـ قدم الرأسمالية فيما يجوز أن ندعوه جانبها الإنسانى؛ أى كنظام أنتج وراح يزيد باستمرار طبقة من الناس يجب أن يعيشوا كلية على الأجور، وبذلك لا تربطهم بأصحاب الأعمال سوى علاقة نقدية. إن قدرتهم على العمل سلعة، وهى السلعة الوحيدة التى يملكونها ولها قيمتها من الناحية الاقتصادية، ويجب أن تباع فى سوق تسودها المنافسة حيث الالتزام الوحيد من ناحية المشترى هو أن يدفع الثمن الجارى. وهكذا تميل العلاقة بين صاحب العمل والمستخدم فى الصناعة إلى أن تجرد من مغزاها الإنسانى ومن الالتزام الأخلاقى وتصبح علاقة قوة فحسب. وفى هذا الموقف رأى ماركس بحق أعظم حقيقة ثورية بالقوة فى التاريخ الحديث ـ فهى من جهة طبقة يجرى تعريفها بملكيتها وسائل الإنتاج وتحركها بصفة رئيسية ضرورة لتحقيق الأرباح، وهى من جهة أخرى بروليتاريا صناعية ليست لها قوة إلا عن طريق ضغط الجماهير المنظمة تنظيمًا جيداً، ومضطرة إلى أن تجعل غايتها التى تسعى إليها هى المحافظة على مستوى عيشها أو تحسينه، وليست الحرية السياسية. وإذ فهم ماركس هذا باعتباره حقيقة تاريخية.. كان على بينة من أن الرأسمالية كنظام هى مرحلة فى تطور المجتمع الحديث وليست نتيجة قوانين اقتصادية خالدة. وعلى ذلك، وإذ بدأ من حقيقة المصالح الطبقية المتباينة، وهى الحقيقة التى جعلها الاقتصاديون التقليديون واضحة إلى حد كبير، راح يضع نصبّ عينيه تفسير الليبرالية السياسية على أنها الأيديولوجية المميزة للطبقة الوسطى، وكذلك خلق فلسفة اجتماعية تناسب البروليتاريا الصاعدة لتستخدمها فى نضالها من أجل القوة.

هذا المشروع، شأنه شأن نظرية هيجل فى الدولة، اعتمد على تقدير لما للثورة الفرنسية من أهمية تاريخية. فعلى غرار هيجل، اعتقد ماركس أن تلك الثورة كانت علامة على انهيار المجتمع الإقطاعى، ولكن بينما اعتقد هيجل أن الثورة سوف تبلغ ذروتها فى ظهور الدولة القومية، اعتبرها ماركس مقدمة لثورة أشد حسمًا وشمولاً. كانت الثورة فى اعتقاده، وفى آن واحد، مهمة بصفة أساسية، ومع ذلك فبمعنى سطحى كانت مهمة لأنها حققت مرحلة ضرورية فى تطور الحضارة، ومع ذلك فهى سطحية، بمعنى أنها فتحت فحسب الطريق إلى مرحلة أعلى. كان إلغاء الإقطاع يعنى فى نظر ماركس وصول الطبقة الوسطى إلى القوة وخلق نظام سياسى يجعل قوتها ذات تأثير فعال. وهذا النظام فى أكثر صوره نموًا، ولم يكن قد تم الوصول إليه بعد إلا بصفة جزئية، سوف يكون الجمهورية الديمقراطية. وعلى ذلك كانت الثورة الفرنسية فى جوهرها ثورة سياسية. فقد نقلت السيطرة الاجتماعية من جماعة النبلاء ورجال الدين إلى الطبقة الوسطى الصناعية والتجارية، وخلقت الدولة كجهاز نموذجى للقمع والاستغلال اللذين تمارسهما الطبقة الوسطى، وكانت فلسفتها ـ مذهب الحقوق الطبيعية فى السياسة والاقتصاد ـ المبرر والتعليل العقلى المثالى لحق الطبقة الوسطى فى استغلال العامل. وكانت الخطوة الواضحة التى تلى الثورة السياسية، ثورة اجتماعية أبعد غورًا، ويجب أن تكون هذه هى العمل الذى تضطلع به طبقة العمال البروليتارية الصاعدة التى يجب أن تزيح الطبقة الوسطى من مكان القوة بمثل ما عملت الطبقة الوسطى من قبل على زحزحة الطبقة الإقطاعية القديمة. ويجب أيضًا أن تكون للطبقة الصاعدة فلسفتها. وكما كانت فلسفة الطبقة الوسطى فى جوهرها ادعاء بحقوق طبيعية فى الملكية، كذلك يجب أن تكون الفلسفة البروليتارية ادعاء اشتراكيًا بحقوق إنسانية لأناس سليبين من الملكية. ولكن لمجرد أن البروليتاريا مكانها فى أسفل الصرح الاجتماعى وليس دونها طبقة تستغل، لهذا لن تقتصر الثورة البروليتارية على نقل القوة على الاستغلال ولكنها ستلغى الاستغلال. سوف تكون الخطوة الأولى فى الطريق إلى مجتمع قد خلا من الفوارق الناجمة من الطبقة الاجتماعية، وبداية حقيقية للتاريخ باعتباره سجلاً

لجهود الجنس البشرى فى سبيل إدراك الذات تماماً. وهذه هى المهمة الضخمة التى رسمتها لنفسها فلسفة ماركس.

وعلى ذلك فمن حيث القصد والنوايا كانت فلسفة ماركس عملية إلى حد بعيد، بمثل ما كانت فلسفة هيجل حقًا. لقد اعتقد كلا الرجلين أن الفعل السياسى المؤثر يتوقف على فهم الاتجاه العام الذى يتحرك فيه التاريخ - ما دعاه ماركس «مراحل التطور الطبيعية» - وعلى تقبل المهام التى يفرضها مركز الإنسان فيه. وبينما ظن هيجل أن التاريخ الأوروبى يبلغ الذروة فى قيام الشعوب الألمانية وتوقع وصول ألمانيا إلى مركز الزعامة الروحية فى الحضارة الأوروبية، اعتقد ماركس أن التاريخ الاجتماعى بلغ الذروة فى قيام البوليتاريا، وتطلع إلى زحف تلك الطبقة كى تشغل مكانًا مسيطرًا فى المجتمع الحديث. فى فلسفة هيجل للتاريخ كانت القوة الدافعة مبدأ روحيًا يتطور بذاته ويتجسد على التعاقب فى شعوب تاريخية، وكانت فى فلسفة ماركس نظامًا من قوى إنتاجية، يتطور بذاته، ويتجسد فى أنماط أساسية من التوزيع وفى الطبقات الاجتماعية الناتجة عن هذا. وكان جهاز التقدم حربًا بين شعوب عند هيجل، وتعارضًا بين طبقات اجتماعية عند ماركس. وكلا الرجلين اعتبر مجرى التاريخ ضروريًا بصورة عاقلة؛ أى نمطًا من مراحل تكشف الغطاء عن نفسها وفقًا لخطة منطقية وتسير صوب هدف محتوم. وهذا الزحف المهيب من جانب الحضارة الإنسانية يدعو الناس إلى التعاون والخدمة. لقد كانت كلتا الفلسفتين حوافز قوية على العمل، وأشد أشكال التحريض مفعولاً. وبينما ناشد هيجل الوطنية القومية، جعل ماركس نداءه إلى وفاء العمال لإخوانهم العمال. وفى كلتا الحالتين كان النداء مختلفًا تمامًا عن النزعة الفردية التى اتسمت بها الفلسفات السياسية الليبرالية. كان موجهًا إلى الولاء بدلاً من المصلحة الذاتية، وإلى الواجبات بدلاً من الحقوق، ولم يقدم من جزاء غير الأمل فى أن حياة المرء الخاصة سوف تكتسب معنى عن طريق خدمة قضية هى أكبر من المرء نفسه. لقد تصور ماركس أن فلسفته تهيئ خطة ودافعًا على ثورة اجتماعية يجب أن تحرر العمال من الفقر والاستغلال.

هذا الاتحاد فى فلسفة ماركس بين برنامج للعمل الثورى وبين نظرية فلسفية للمجرى «الضرورى» الذى يسير فيه التطور الاجتماعى، اتحاد لا يمكن إدراكه إلا بفهم المعنى الخاص الذى يضفيه الديالكتيك على كلمات مثل: «ضرورى»، و «محتوم». فإذا اقتصر معناها على علاقة العلة والمعلول، كان التعاون البشرى مع مجرى التاريخ غير ذى معنى، وصار المعنى المتضمن هو السكينة السياسية. ولكن واضح أنه لا الشيوعيون الماركسيون ولا القوميون الهيجيلون كانوا من دعاة السكينة، بل العكس كانوا إيجابيين مصممين بل ولاتلين لهم قناة، وغالبًا ما كان ذلك على حساب مصالحهم الخاصة. إن التفرقة التى غالبًا مارسمها المعقبون بين ماركس الفيلسوف الاجتماعى وماركس منظم الاشتراكية الحزبية، تفرقة لم يكن ليرسمها قط ماركسى ولا هيجلى فى الواقع. إن «الضرورة» التى نسبها كلا الرجلين إلى التاريخ تدعو إلى المشاركة والتعاون النشيط، إنها حض على العمل وتكريس النفس. وصلة القربى بينها وبين العلة والمعلول العلميين أقل من صلتها بالقضاء والقدر الذى نسبه أتباع كلفن إلى إرادة الله. فعلى غرار الأخيرين يزود التاريخ الإنسان الثورى الماركسى بحرفته، وبيقينه فى النجاح النهائى، وربما بالغفران عن الجرائم التى يرتكبها باسم التاريخ. وعلى ذلك فالضرورة التاريخية لا يقتصر معناها على العلة والمعلول أو الأفضلية. أو الالتزام الأدبى، ولكنها تعنى الثلاثة فى آن واحد - إنها نوع من قوة كونية آمرة تخلق وتوجه مصلحة البشر وحسابهم وتجعلهما خدامها. ولكن بينما أطلق الكلفنيون على هذا اسم اللاهوت يدعوه الهيجليون والماركسيون العلم.

وتنقسم فلسفة ماركس الاجتماعية إلى فترتين تفصل بينهما على وجه التقريب سنة ١٨٥٠ أو ما بعدها بقليل. وإلى الفترة الأولى ينتمى مشروع المذهب وهو نتاج دراسة ماركس لهيجل فى جامعة برلين. بحلول هذا الوقت (بعد موت هيجل بنحوخمس سنوات) كانت المدرسة منقسمة إلى جناح يعتنق المثالية، ويعنى إلى حد كبير بالدفاع عن المسيحية، وجناح يأخذ بالمادية ويتزعمه لودفيج فيورباخ. وبعد ذلك بسنوات وصف ماركس فيورباخ بأنه شخصية ضئيلة بالقياس إلى هيجل، وإن كان نقطة تحول بعد هيجل، لأنه حور الهيجلية من «تصوراتها» المثالية، ولهذا، وكما اعتقد ماركس، عمل فى آن واحد على تخليصها من

متضمناتها المحافظة، وعلى جعلها تتمشى مع العلم. وعندما غادر ماركس ألمانيا فى طريقه إلى باريس كان قد انغمس إلى حد بعيد فى الاشتراكية الفرنسية التى كانت جزءاً من كل الاختمار الثورى الذى بلغ ذروته فى عام ١٨٤٨. وهذا أقنعه بأن النظرية الاشتراكية سطحية لأنها افتقرت إلى فهم دينامية التطور الاجتماعى التى اعتقد أن ديالكتيك هيجل وفرها. وكانت ثمرة هذا الخط من الفكر المادية الديالكتية أو الاقتصادية - أى النظرية التى ترى أن التطور الاجتماعى يتوقف على تطور قوى الإنتاج الاقتصادى. هذه النظرية تلقى معالم موجزة لها فى مجموعة متنوعة من الكتب، أشهرها البيان الشيوعى (١٨٤٨)، ولكنا لا نلقاها فى ذلك الحين أو بعده، موضحة بصورة تنسيقية أو خالية من اللبس أو الغموض.

بتوقف التفجرات الثورية بعد عام ١٨٤٨ انتهت حياة ماركس كثورى عامل وقضى بقية حياته منفياً فى إنجلترا. وهنا كرّس نفسه لكتابة مؤلفه العظيم رأس المال الذى نشر المجلد الأول منه فى عام ١٨٦٧، وبعد وفاته فى عام ١٨٨٣ جمع صديقه فردريك إنجلز المجلدين الثانى والثالث من أوراقه. أخذ رأس المال المادية الاقتصادية قضية مسلمة، ولكن هنا أيضاً لم تعرض النظرية بصورة كاملة قط. كان ماركس قد أخذ الآن بفكرة تأكيد فلسفته بدراسة نقدية وافية وشاملة للاقتصاد الكلاسيكى الذى رأى فيه نظرية تصلح لاقتصاد رأسمالى. ومقابل هذا وضع نظريته فى «فائض القيمة» قاصداً منها أن يبين بطريق الديالكتيك أن النظام الرأسمالى ينطوى بالفطرة على تناقضات. وترتب على هذا أن مناقشة الماركسية فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر كانت كلها تقريباً تدور حول اقتصاد ماركس، ومالت منشوراته الثورية السابقة على رأس المال إلى أن تكون موضع الإغفال، ولم يبدأ النقاش الكثير يدور حول المادية الاقتصادية إلا بعد موت ماركس. وهكذا حدث أن ماركس لم يوضح قط فلسفته الاجتماعية بطريقة منسقة وتلقاها متضمنة فقرات قلائل وموجزة جداً فى كتاباته التى أخرجها من حين لآخر؛ وبينما يصعب اليوم اعتبار التنظير المنسق فى رأس المال (تمييزاً له عن الفصول التاريخية) بأنه شىء أكثر من مذهب مدرسى اقتصادى، إلا أنه

يصعب أن ننكر أن لينين كان على حق حين قال إن المادية الاقتصادية هى «النقطة المركزية التى تدور حولها تلك الشبكة بأسرها من الأفكار، التى جرى التعبير عنها والنقاش بشأنها». وعلى ذلك يمكن أن نترك نظرية فائض القيمة لتاريخ النظريات الاقتصادية التى عفى عليها الزمن. إن الماركسية كفلسفة اجتماعية، تعتمد على معنى وصحة نظرية ماركس الرئيسية: إن تطور الإنتاج الاقتصادى فى مجتمع يحدد صرحه العلوى التنظيمى والأيديولوجى.

وتنقسم مصادر دراسة المادية الاقتصادية إلى مجموعتين؛ فهناك أولاً مؤلفات عدة كتبها ماركس قبل عام ١٨٥٢، وهذه كتابات جدلية أخرجها حينما كان يرسم نظريته فى التطور الاجتماعى، وكتيبات أخرجها من وقت لآخر يحلل فيها إخفاق الحركات الثورية فى فرنسا. وثانيًا، هناك مؤلفات عدة لإنجلز تتضمن عدداً من خطابات مهمة كتبت بعد موت ماركس، وهى تشرح النظرية وتنتقد ما اعتبره تحريفات لها على أيدى الكتاب الاشتراكيين الشبان فى ألمانيا حوالى ختام القرن. ولما كانت هاتان المجموعتان من المؤلفات تفصل بينهما فترة تزيد على خمس وعشرين سنة. لهذا يستحسن أن نتناول كلاً منهما على حدة. وبينما أن إنجلز من المؤكد لم يخرج عامداً على المعنى الذى قصده ماركس، فإن شروحه كانت أحيانًا مختلفة نوعًا.

المادية الديالكتية

إن بيانات ماركس الأولى عن المادية الديالكتية تضمنتها مجموعة من المؤلفات كتبت بين عامى ١٨٤٤، ١٨٤٨ بتأثير من تفسير فيورباخ المادى لهيجل، ومن حوادث عارضة فى حياة ماركس كاشتراكى ثورى[١]. وينبغى أن نلاحظ أن ماركس استخدام كلمة «المادية» فى معنى متخصص قد يكون مضللاً، نظرًا لأن الكلمة كان لها معنى مختلف تمامًا عما قصده ماركس، وظلت تحتفظ به بعد موته. كانت المؤلفات الفرنسية السابقة على الثورة، مثل «نظام الطبيعة» لهولباخ، قد استخدمت «المادية» لتعنى بها فلسفة تميل إلى الاعتماد على علوم الطبيعة والكيمياء، وتعتقد أن التفسيرات الميكانيكية التى تقدمها هذه العلوم يمكن توسيع نطاقها لتشمل الموضوعات الحيوية والعقلية والاجتماعية كافة. هذه النتيجة لم

يشارك فيها ماركس على الإطلاق، وهو فى كتابه الأسرة المقدسة يفرق بشدة بين ماديته ومادية القرن الثامن عشر الفرنسية. إن الصفة «الديالكتية» هى جوهر المسألة فى نظر ماركس. وعلى غرار هيجل نظر إلى التفسير الميكانيكى على أنه يلائم علوم الطبيعة والكيمياء لأنها علوم تعالج مواد لا تنطوى على أية مشكلات تتصل بالتطور التاريخى، ولم يعتقد ماركس قط أن أساليبها يمكن أن تأخذ بها الدراسات الاجتماعية. كان يعتبر الديالكتيك أسلوبًا منطقيًا قادرًا بصورة فريدة على تناول مسألة تتطور باستمرار، وعلى الكشف عن «ضرورة» تطورها. وعلى غرار هيجل، نظر ماركس أيضًا إلى التفسير الميكانيكى على أنه ينتمى إلى صورة دنيا من صور المنطق؛ لأنه يعالج مرحلة دنيا من مراحل الحقيقة. مَن المؤكد أنه فى تاريخ لاحق وبعد نشر كتاب دارون «أصل الأنواع» ادَّعى ماركس أحيانًا أن لنظريته فى التطور الاجتماعى صلة قربى بالتطور العضوى، ويوجد فى الحقيقة تشابه سطحى بين الصراع الطبقى والانتخاب الطبيعى. إن ما أثر فى ماركس عند مطالعته كتاب دارون لأول مرة هو. «الأسلوب البريطانى الخام للتطور»، وهذا فى الواقع رد فعل من النوع الذى يميز أحد أتباع هيجل(٢). وذلك أن نظرية دارون فى التطور كانت تعميمًا تجريبيًا بالمعنى الدقيق ـ نظرية علِّية فى التغيير لا تتضمن معنى التقدم ـ على حين كان الديالكتيك عند ماركس، كشأنه عند هيجل، قانونًا من قوانين المنطق. فهو يقدم نظرية بالبداهة فى التقدم، هى فى آن واحد مبدأ لتفسير وتقييم. ومادية ماركس لا تزحزحها عن مكانها بأية حال دعوى هيجل بوجود قوة كامنة هى الحقيقة المختفية وراء عدد من مظاهر وظواهر زائلة بوجه عام. ولم يكن النموذج الميتافيزيقى المناسب لها هو المذهب الآلى، ولكنه كان نوعًا من مذهب الحيوية والمذهب الطبيعى.

وفى الوقت نفسه تضمنت «المادية» معانى عدة لها أهميتها عند ماركس: فأولاً: مال إلى أن يجعلها مساوية لكلمة «علمية»، وبرغم أنه لم يساوره اعتقاد بأن الدراسات الاجتماعية تستطيع محاكاة علم الطبيعية، إلا أنه اعتقد بالفعل أنها يمكن أن تكون دقيقة ومؤكدة كذلك. ومن ثم سهل أن يقنعه فيورباخ بأن الأفكار الهيجلية مثل: «الروح المطلقة» أو «روح العصر» كانت وهمية فحسب، وأن

القوى المحركة الحقيقية فى تاريخ مجتمع ما هى ظروفه المادية. كان ماركس يفتقر تمامًا إلى العجرفة المشوبة بالازدراء التى كان هيجل يبديها تجاه العلم من حين لآخر. والواقع أن المرء ليكتسب الانطباع بأن اتجاه ذهن ماركس وهو الاتجاه الذى اكتسبه من موطنه ـ كان فى جوهره عمليًا وتجريبيًا. وإنهم لقلة من السياسيين أولئك الذين دعموا سياساتهم بمجموعة من المعرفة التاريخية والاقتصادية تعادل ما عند ماركس. ربما كانت هذه الصفة التى اتسم بها ذهنه هى التى أشاعت نوعًا من الغموض فى التعميمات الكاسحة التى تضمنتها فلسفة ماركس. فأحيانًا تستخدم عبارات مثل: «ميول تشق طريقها بضرورة حديدية صوب هدف محتوم» (وهى العبارة الواردة فى مقدمة رأس المال)؛ كما لو كانت عقائد صرفة، ولكنها قد تستعمل أيضًا كما لو كانت فروضًا توحى بالعمل. وأحيانًا يتحدث كما لو كانت المادية الديالكتية صيغة يمكن تطبيقها بصورة آلية على أية فترة من فترات التاريخ، ولكنه كان أحيانًا أخرى يحتج على طريقة استخدامها هذه. وبرغم أنه قد يكون مسرفًا جدًا فى إطلاق التنبؤات، أسرف أيضًا فى وضع استثناءات منها. وهكذا أمكنه القول بأن الثورة حتمية، ولكنها أيضًا قد لا تحدث فى إنجلترا أو الولايات المتحدة؛ أو كان فى إمكانه التأكيد بأن الرأسمالية مرحلة ضرورية من مراحل التطور الاجتماعى، ولكن كان فى إمكانه أيضًا أن يعتنق فكرة أن الاشتراكية فى روسيا: يمكن أن تنشأ مباشرة من المجتمعات القروية. وعلى العموم أشاع الديالكتيك نوعًا من التفكك فى منطق ماركس حال بينه وبين التفرقة، بين الاحتمال والتأكيد الجامد، وأحال بينه وبين أن يدرك أن البيانات الضرورية تتميز بكونها مشروطة.

وثانيًا: كانت المادية تعنى بالنسبة لماركس رفضًا جذريًا للدين، أو كانت تعنى فى الواقع إلحادًا نضاليًا. ولما كان الدين من القوى الاجتماعية المحافظة بغير منازع، فقد كانت المادية عنده ـ كما هى عند كثيرين غيره ـ مرادفًا للراديكالية. كانت الهيجلية المنشقة التى تحالف معها ماركس، قد أخرجت فى عام ١٨٣٥ كتاب حياة يسوع لدافيد فردريك شتراوس؛ وهو كتاب اعتبر شائنًا فى يومه؛ لأنه فسر قصة الكتاب المقدس على أنها أسطورة فحسب. وبرغم أن المعانى المتضمنة

فى فلسفة هيجل محافظة بوجه عام، اقتنع ماركس بأن معناها الصحيح الذى تنطوى عليه ثورى. ذلك أن الديالكتيك يمكن أن يؤخذ على أنه مذيب لكل حقيقة مطلقة مفترضة، وكل قيمة متسامية، لأنه يبين أنها نسبية - أى منتجات اجتماعية تنمو فى حياة المجتمع خلال تطوره الزمنى والتاريخى. إن أمثال هذه التى يقال لها حقائق، استنتج ماركس أنها جميعًا دعامات وهمية لأية طبقة تسيطر على مجتمع وتستغل الطبقات التى دونها. والدين يقدم عوامل رضًا خيالية أو «وهمية» تضلل أى جهد عاقل يبحث عن عوامل الرضا الحقيقية. وهكذا إذ تفرق المسيحية بين الروح والجسد، تعرض على الناس حياة مزدوجة، وتقدم مباهج خيالية فى السماء كعزاء عما تنطوى عليه الحياة الدنيا من مأساة حقيقية. إنه «أفيون الناس»؛ أى مادة مخدرة تمنع المظلومين من بذل أى جهد فى سبيل تحسين حظوظهم عن طريق مقاومة من يستغلونهم. كانت المادية تعنى بالنسبة إلى ماركس، كما ظلت تعنى بالنسبة إلى الماركسية، نزعة علمانية معادية للدين، وتعتبر شرطًا مسبقًا لأى إصلاح اجتماعى شامل.

وكان المعنى الثالث للمادية والديالكتيك عند ماركس: الإيحاء بثورة جديدة وأبعد مدى بكثير. حقيقة ألغت الثورة الفرنسية الإقطاع، على حد قول هيجل، ولكن حقوق الإنسان الطبيعية التى زعم الثوريون أنها نتائج أسفرت عنها الثورة، لا تزيد فى كونها مطلقة على عقائد الدين. كذلك لا يمكن للدولة التى أضفى عليها هيجل الطابع الروحى أن تكون التأليف Synthesis النهائى الذى يتطلبه الديالكتيك. فوراء حريات الجمهورية الديمقراطية - وهذه فى الواقع أعلى صور مجتمع الطبقة الوسطى - ووراء الدولة كما تطورت حتى ذلك الحين، شكل من المجتمع أعلى تزال فيه الدولة، ويتطلب الوصول إلى هذه المرحلة الأعلى ثورة اجتماعية تمييزًا لها عن الثورة السياسية التى وقعت. كانت الثورات فى الماضى تنقل القوة من طبقة إلى أخرى، ولكنها أبقت على العيب الأساسى وهو قوة التسلط والاستغلال. والثورة السياسية، شأنها شأن المسيحية، تدع الناس فى حالة خمود بحياة مزدوجة، وحرية وهمية، وعبودية حقيقية؛ ذلك أن أصل العبودية ليس سياسيًا، وإنما تكمن فى نظام من الإنتاج يسمح لطبقة أن تحتكر

وسائل الإنتاج، وتكمن فى تقسيم العمل الذى يجر الملكية الخاصة فى أذياله. وعلى ذلك فوراء الثورة السياسية هناك الثورة الاجتماعية التى توحد تمامًا بين الإنسان والمواطن، وتجتث مرة واحدة وإلى الأبد، مصادر الاستغلال والتفاوت الاجتماعى مرة واحدة إلى الأبد، وذلك إذ تجعل الإنتاج ملكًا للمجتمع. وكما كانت الطبقة الوسطى القوة الفعالة التى أنتجت الثورة السياسية، كذلك فإن البروليتاريا ـ وهى نتاج تسلط الطبقة الوسطى، والطبقة الأخيرة التى ليس تحتها طبقة تستغل ـ هى القوة التى سوف تحرر المجتمع إذ تحرر نفسها، وتخلق مجتمعًا لا طبقيًا بإلغاء التفاوت الاجتماعى.

يتضمن تقسيم العمل معنى التناقض بين مصلحة الفرد على حدة أو الأسرة القروية وبين المصلحة المشتركة لجميع الأفراد الذين يتصلون بعضهم ببعض... ذلك أنه بمجرد أن يوزع العمل يكون لكل رجل مجال معين من النشاط ومقصور عليه، وهو مجال مفروض عليه ولا يستطيع الفرار منه... فى حين أنه فى المجتمع الشيوعى. حيث ليس لأى إنسان مجال من النشاط يقتصر عليه وحده ولكن يستطيع كل فرد أن يصبح متمرسًا فى أى نوع يرغب فيه فإنه المجتمع ينظم الإنتاج العام وبذا يجعل فى إمكانى أن أعمل شيئًا اليوم، وأن أعمل غيره غدًا(٣).

وهكذا فى المرجع الأخير كان للمادية عند ماركس معنى أخلاقى: أصل التفاوت الاجتماعى اقتصادى، وبالمقارنة يكون كل الإصلاح السياسى سطحيًا؛ إذ يترك مصدر التفاوت دون أن يمسه، ولا يمكن إجراء أى تغيير جوهرى إلا بإلغاء الملكية الخاصة، وبهذا التغيير يتغير على الفور كل بنيان المجتمع؛ ذلك البنيان القائم على الظلم. إن المجتمع اللاطبقى هو الهدف النهائى من التطور الاجتماعى، وهو أيضًا الخطوة المنطقية التالية التى تتجاوز حريات الطبقة الوسطى، التى حققتها ثورة الطبقة الوسطى. وعند ماركس ـ كما هو عند هيجل ـ أن النسبية غير المحدودة، التى يبدو أن الديالكتيك يفرضها على التاريخ، تتوجها غاية أخيرة ومطلقة تبين فلسفته الطريق المؤدى إليها.

الجبرية الاقتصادية

إن ادعاء فيورباخ أن القوى المحركة فى التاريخ الاجتماعى مادية معناه عند ماركس أن هذه القوى اقتصادية. وعلاوة على هذا، كان الاقتصادى يعنى عنده أسلوب الإنتاج الاقتصادى؛ إذ كان مقتنعًا بأن أى نظام للإنتاج يحمل معه طريقة تطابقه لتوزيع المنتج الاجتماعى، وهذه الطريقة وحدها هى التى تجعل النظام يؤدى عمله، والتوزيع بدوره يخلق بنيانًا من طبقات اجتماعية كل منها يعينها مركزها فى النظام. وعلى ذلك يرى ماركس أن مصدر وجود مجتمع هو الأسلوب الذى يستغل به الموارد الطبيعية وينتج السلع التى يعيش عليها؛ فأسلوبه فى الإنتاج فى أى وقت معلوم يفسر حالته السياسية، بل وكل حالته الثقافية فى الواقع فى ذلك الوقت، والتغييرات التى تطرأ على نظام الإنتاج تفسر ما يطابقها من تغييرات تحدث فى سياسته وثقافته. هذا عرض موجز يبين معالم نظرية ماركس فى الجبرية الاقتصادية، أى المعنى الاجتماعى والسياسى الملموس الذى أضفاه على المادية الديالكتية.

بالنسبة إلى المستقبل زودت هذه النظرية ماركس ببرنامجه لثورة جديدة تقوم بها الطبقة العاملة، تلغى التفاوت الاجتماعى وتخلق فى النهاية مجتمعًا اشتراكيًا ولا طبقيًا. وبالنسبة إلى الماضى زودته بتفسيره للثورة الفرنسية. كانت هذه ثورة طبقة وسطى بها حطمت الطبقة الرأسمالية الجديدة فى مجتمع صناعى، امتيازات النبلاء ورجال الدين السياسية، واكتسحت بقايا القانون والحكم الإقطاعيين التى كانت تعرقل ذلك النظام الناشئ للإنتاج الرأسمالى. لقد بررت وقدست أغراضها باسم حقوق الإنسان التى وصفتها بأنها حقائق طبيعية خالدة وبديهية. ولكن من وجهة نظر الطبقة العاملة فإن الحريات المدنية والسياسية التى تضمنتها الحكومة الديمقراطية، ليست حقوق الإنسان، إنها حقوق الطبقة الوسطى. ليس معنى هذا أنها عديمة القيمة، ذلك أن الجمهورية الديمقراطية مرحلة من التطور الاجتماعى أرقى من المجتمع الإقطاعى الذى حلت محله. هذه الجمهورية فى الواقع هى المرحلة التى تمثل مجتمع طبقة وسطى، وهى أعلى مرحلة يستطيع بلوغها، وإن كانت لاتزال بعيدة عن أعلى مرحلة يمكن الوصول

إليها. وهكذا كان موقف ماركس من الحرية المدنية والسياسية مزدوجًا ومبهمًا دائمًا. فبالقياس إلى الحريات التى لم يعرفها ونسبها إلى مجتمع اشتراكى، وصف حقوقًا مثل الاقتراع، وأساليب سياسية من قبيل التمثيل، بأنها شكليات صرفة أو أساليب تخفى ما تحتها من استبداد طبقى. غير أنه على العموم افترض أن الاشتراكية سوف تبقى على الحرية السياسية وتمد نطاقها. ولكن هذا لم يعتمد قط على تحليل للاشتراكية، وإنما اعتمد فقط على اعتقاد بالبداهة بأنه ما من شىء ذى قيمة يمكن أن يضيع فى مجتمع آخذ فى التطور.

وهكذا وصل ماركس إلى نظرية تطورية فى المجتمع أصبح فيها مذهب القانون الطبيعى بأكمله الأيديولوجية التى تلائم مرحلة معينة من التطور. والمجرى العادى الذى سار فيه التطور الاجتماعى هو الإقطاع والرأسمالية والاشتراكية مع شكل من التنظيم الاجتماعى الملائم لكل منها. وفضلاً عن هذا أوضحت نظريته فى الثورة الجهاز الذى عن طريقه يحدث التغيير الاجتماعى: إنه المصالح المتعارضة للطبقات الاجتماعية والنضال بينها من أجل التسلط على المجتمع لصالحها. فالثورة الفرنسية خلصت الطبقة الوسطى من الاستغلال الذى مارسته الطبقات القديمة، ولكنها تركتها طبقة تمارس الاستغلال. والبروليتاريا الأجيرة نتاج محتوم للرأسمالية تنشأ جنبًا إلى جنب مع البرجوازية. ونجاح الثورة البرجوازية يفسح الطريق أمام الثورة البروليتارية الأكثر شمولاً والتى سوف تكتسح فى النهاية الطبقة المستغلة الجديدة. ولكن الخطوة النهائية سوف تكمل العملية عن طريق إلغاء الطبقات والاستغلال كلية.

لقد جعل ماركس من الواضح تمامًا أنه لم يعتبر نفسه مبتكر نظرية التعارض الطبقى؛ فهو قد تناول ووسع نطاق نظرية خلقها المؤرخون الفرنسيون لتفسير الثورة (الفرنسية)؛ ففى خطاب إلى إنجلز أشار إلى أوجستان تييرى Augustin Thierry باعتباره «أبا النضال الطبقى فى الكتابة التاريخية الفرنسية»(٤). إن ما اعترض عليه ماركس عند مؤرخى الطبقة الوسطى كان الافتراض بأن النضال الطبقى انتهى بوصول البرجوازية إلى القوة، تمامًا بمثل ما اعترض على افتراض الاقتصاديين أن قوانين الاقتصاد الرأسمالى أبدية ولا حول عنها. لقد اعتقد

ماركس أنه رأى فى ثورات عصره طرازًا جديدًا من التمرد الثورى ليس نصله طبقة وسطى مصممة على الظفر بحقوق سياسية، ولكنه طبقة عاملة ترتفع إلى درجة الوعى بانحطاط شأنها ومصممة بصورة مضطربة، لا على أن تغير الصرح العلوى السياسى فحسب، وأن تغير ما تحته من أسباب اقتصادية للتفاوت الاجتماعى.

كان الجديد الذى فعلته إثبات: (١) أن وجود الطبقات مرتبط فقط بمراحل تاريخية معينة فى تطور الإنتاج، (٢) أن النضال الطبقى يؤدى بالضرورة إلى دكتاتورية البروليتاريا. (٣) أن هذه الدكتاتورية لا تشكل سوى الانتقال إلى إلغاء جميع الطبقات وإلى مجتمع لا طبقى[٥].

وعلى ذلك، فالخطوة النهائية فى حجة ماركس هى أن بنيان الطبقات القائم فى مجتمع خلال فترة معلومة هو نفسه نتاج تاريخى يتغير مع قوى الإنتاج الاقتصادى التى يكون المجتمع قادرًا على استغلالها. وهذا ما اعتبره السبب الأخير الذى يمكن أن نرجع إليه كل الإطار الاجتماعى والقانونى والسياسى للمجتمع، على حين يمكن ربط التغييرات فى هذا الإطار بالتغييرات فى أساليب الإنتاج الاقتصادى. وفى إحدى الفقرات القلائل التى تحدث فيها عن حياته ونلقاها فى مؤلفاته، كتب فى عام ١٨٥٩ موضحًا كيف أن تجربة قصيرة الأمد فى معالجة المسائل الاقتصادية عندما اشتغل بالصحافة، وهى مسائل كان يشعر أنه غير مستعد لها بصورة كافية ومناسبة، هذه التجربة حملته على أن يعيد النظر فى دراساته الهيجلية فى الفلسفة وفقه القانون.

آدت بى دراساتى إلى أن أستنتج أن العلاقات القانونية، فضلاً عن أشكال الدولة، لا يمكن فهمها بذاتها، كما لا يمكن تفسيرها عن طريق ما يقال له التقدم العام للعقل البشرى، ولكنها متأصلة الجذور فى الظروف المادية للحياة، تلك الظروف التى أجملها هيجل... تحت اسم «المجتمع المدنى»، وعلينا أن نبحث فى الاقتصاد السياسى عن تشريح ذلك المجتمع المدنى[٦].

هذه إذًا الأهمية النهائية التى علقها ماركس على المادية، بالمقارنة مع المثالية الهيجلية. إن المجتمع المدنى عند هيجل، وليس الدولة، هو العامل الأصلى فى

التطور الاجتماعى. والعلاقات القانونية والتنظيمية التى تتكون منها الدولة، وجميع الأفكار الأخلاقية والدينية التى تصاحبها، ليست إلا صرحًا علويًا مبنيًا على ما تحته من الأساس الاقتصادى للمجتمع المدنى.

والأشباح التى تتكون فى الدماغ البشرى هى أيضًا، وبالضرورة، تطورات سامية لعملية حياتها المادية التى لا يمكن التحقق منها بطريق التجربة ومرتبطة بالمقدمات المنطقية المادية. وهكذا فالأخلاقية، والدين، والميتافيزيقا وكل ما يتبقى من الأيديولوجية وما يطابق هذه جميعًا من صور الشعور، لا تعود تحتفظ بمظهر الاستقلال. ليس لهذه الأشباح تاريخ ولا تطور، ولكن الناس إذ يعملون على تنمية إنتاجهم المادى واتصالهم المادى بين بعضهم بعضًا، يغيرون إلى جانب وجودهم الحقيقى، تفكيرهم ومنتجات تفكيرهم. الحياة لا يحددها الشعور، ولكن الشعور تحدده الحياة(٧).

ينعكس ترتيب الأهمية والمؤثر السببى: فالنظام الاقتصادى هو الذى «ينتج»، فى حين أن العقل «يعكس» فحسب. وكما قال ماركس فيما بعد «يقف المنطق، عند هيجل، على رأسه». فإذا بالمادية التاريخية» أعادته إلى الوضع السليم بإزالة «خفايا وغوامض» المثالية وإبدالها بحقائق النظام الصناعى الجوهرية الملموسة. وهكذا لا يعود الديالكتيك يتحرك فى عالم التجريدات المنطقية، ولكن فى عالم القوى الحقيقية.

غير أنه من المهم ملاحظة أن ماركس لم يغير الديالكتيك، وإنما غير تفسيرًا ميتافيزيقيًا له. كان الديالكتيك منهجًا، وواضح تمامًا أنه قصد أن يحتفظ بالمعالم الرئيسية لمنهجية هيجل. كان الغرض من المنهج عند هيجل هو الغرض الميتافيزيقى فى جوهره الذى يستهدف وضع ترتيب للأولوية أو «درجات الحقيقة» وهو الترتيب الذى يستطيع الفكر أن يرتفع به من المظاهر إلى الفكرة المطلقة. وما «أعاده» ماركس «إلى وضعه السليم» كان ترتيب الأولوية، بينما ظلت قوى الإنتاج التى يتحدث عنها نوعًا من نظير مادى لفكرة الروح المطلقة عند هيجل. وهكذا كان لا يزال يتصور حقائق التاريخ الاجتماعى والقانونى والسياسى وأحداثه الفعلية على أنها «الصور المظهرية»، أى ظواهر أو مظاهر هذا الواقع

الذى يكمن تحتها. أى نوع من تفاعل سطحى لظرف زائل وعرضى إلى حد كبير يستمد وجوبه من القوة الخفية التى ينشأ منها على الأسس التجريبية البحتة فإن حقيقة كون الأنظمة السياسية والأفكار العرفية والأخلاقية هى نتاج «منتجات» الظروف الاقتصادية، هذه الحقيقة لن يترتب عليها الاستنتاج بأنها لا يمكن أن تؤثر بدورها فى هذه الظروف. وبعبارة موجزة فإن العوامل الاقتصادية فى المادية الديالكتية لا تعمل - فقط - كأسباب علمية تولد نتائج مبنية على التجربة. إنها طاقات أقدر على الخلق تقريبًا، تؤدى عملها كأنها عوامل شبيهة بالإنسان، وإن كان من الإنصاف القول بإنه عندما كان ماركس يعالج مشكلة فعلية من مشكلات التحليل التاريخى، كانت معالجته أفضل بكثير من منهجه. ولكن يظل السؤال الدقيق المهم عما إذا لم يكن الديالكتيك منهجًا كاذبًا. والحقيقة أن الأهمية السوسيولوجية لمادية ماركس كانت تتوقف على الدرجة التى عندها لم تعد ديالكتية بأى معنى محدد، وأصبحت تجريبية وسببية فحسب.

فى «فقر الفلسفة» طبق ماركس وجهة نظره الجديدة على نقد العلم الاقتصادى، الاقتصادى الكلاسيكى واقتصاد الاشتراكية المعاصرة. كان يكنّ إعجابًا كبيرًا للأول. اقتناعًا منه بأن هذا الاقتصاد - باعتباره عرضًا للرأسمالية - كان صحيحًا بصورة جوهرية. وكانت اعتراضاته عليه موجهة إلى حد كبير إلى سذاجة الاقتصاديين التى لا تقبل التصديق، بالنسبة إلى النواحى التاريخية لموضوعهم. إنهم يحاجون - على ما قال إنجلز فيما بعد - كأنما لو آن ريتشارد قلب الأسد كان قد عرف القليل من علم الاقتصاد لوفر ستة قرون من التخبط، بأن يطبق حرية التجارة بدلاً من إضاعة وقته على الحروب الصليبية. وكما يقسّم علماء اللاهوت الأديان إلى صحيحة وباطلة، أى أديانهم وجميع الأديان الأخرى، كذلك يعامل الاقتصاديون جميع النظم الاقتصادية كما لو كانت محاولات أخطأت السبيل إلى الرأسمالية، فى حين يعاملون الرأسمالية كما لو كانت علاقاتها ومقولاتها طبيعية وأبدية. مقابل هذا دافع ماركس عن النظرية القائلة بأن الاقتصاد علم تاريخى. فقوانينه لا يمكن تطبيقها إلا على تلك المرحلة من الإنتاج الاقتصادى التى تنتمى إليها هذه القوانين، ومقولاتها مثل الأرباح والأجور والريع

«تعبيرات نظرية، أى تجريدات، عن علاقات الإنتاج الاجتماعية».

هذه الأفكار أى هذه المقولات، لا تقل أبدية عما تعبر عنه من علاقات إنها منتجات تاريخية وزائلة[٨].

وهكذا أصبح علم الاقتصاد يعنى بالنسبة إلى ماركس مزيجًا من التاريخ والتحليل: تحليل العلاقات السائدة فى أى نظام معلوم للإنتاج، يكمله تاريخ قيام ذلك النظام وتطوره.

وكان ماركس أقل تسامحًا إزاء ما وجه إلى الاقتصاد الكلاسيكى من انتقادات ذات طابع إنسانى، ويوتوبية وإصلاحية. ففى رأيه أن أمثال هذه المشروعات تقدم مسكنات، وأحاسيس رقيقة، وأحلامًا مثالية، دون تاريخ أو تحليل. إنها جميعًا فى جوهرها ترد إلى نوع من خطة لفصل ما هو طيب فى الرأسمالية عما هو سيئ فيها، أى أنها ترد فى العادة إلى طريقة مستحيلة ما لربط الإنتاج الرأسمالى بالتوزيع الاشتراكى. كان يعتقد أن الاشتراكية اليوتوبية ترفض مواجهة الحقيقة الصلدة، وهى أنه إذا علمنا نظامًا للإنتاج فإن هذا يتبعه توزيع المنتج الاجتماعى ومعه كل البنيان الطبقى والنظام السياسى. والحقيقة أنه كان أقل من عادل فى نظرته إلى الاشتراكيين اليوتوبيين؛ ذلك أن نظريته هو فى المجتمع اللا طبقى لا تقل يوتوبية عن أى شىء عند برودون. إنه أرجأ فحسب اليوتوبيا إلى مستقبل غير ذى أجل معلوم. ولقد شارك هيجل احتقاره لأى مثل أعلى شخصى أو رغبة شخصية، وهو ما كان يشبهه بمجرد الهوى. المثل الأعلى هو ما يعزى إلى ما فى النظام نفسه من باعث باطنى، وهو خير؛ لأنه «محتوم» وحسب، بمعنى أنه الهدف النهائى من تطور النظام. وكانت نتيجة هذا التحيز العملية أن ماركس أسقط من حسابه أية محاولة للإصلاح. كان يعتبر التشريع عاجزًا عن تغيير النظام الصناعى من أية ناحية مهمة، ومن ثم تقتصر قيمة التشريع الاجتماعى على أنه خطوة نحو الثورة. يجب فى النهاية «تحطيم» النظام الرأسمالى، ولم يتخل ماركس قط عن الفكرة اليوتوبية فى جوهرها، وهى أن تحطيم نظام ما هو طريقة مؤكدة لخلق نظام أفضل.

الأيديولوجية والصراع الطبقى

من خصائص ماركس أنه كان أقل اهتمامًا بالوصول بالمادية الديالكتية إلى الكمال باعتبارها فلسفة للتاريخ، منه بتطبيقها على مواقف محسوسة، وخاصة بغرض إيجاد برنامج عمل لبروليتاريا ثورية عن وعى. وهكذا استخدم هو وإنجلز فى ١٨٤٨، الصراع الطبقى مفتاحًا «لكل المجتمع القائم حتى ذلك الحين»؛ وذلك فى البيان الشيوعى الذى أصبح من الرسالات الثورية الكبرى فى جميع العصور. وبعد ذلك بقليل كتب كراستين ليفسر إخفاق النضال الثورى الذى وقع قبل ذلك بقليل فى فرنسا. وهذان طَبَقا التفسير الاقتصادى على مشكلة فى التاريخ المعاصر(٩). وهذه الكتيبات توضح الربط الفريد بين الدجماتية (التوكيدية) والمشاهدة الذكية والمعلومات الواقعية المفصلة، وهو ما كان من الصفات المميزة لماركس. إنها تقدم تحليلاً بارعًا جداً وقاطعًا للارتباطات الاقتصادية بين الأحزاب المتعددة فى الثورة، وتقدم أيضًا فراهة واضحة بشأن الحالة البدائية التى كانت عليها الأحزاب الاشتراكية. إنها حقًا تشبه ذلك النوع من تحليل موقف ثورى؛ وهو النوع الذى قد يحاول أى صحفى من الطبقة الأولى أن يقوم به الآن، ودلالة واضحة على مبلغ القبول العام الذى ظفر به التفسير الماركسى. وفى الوقت نفسه تكمن تحت وصف ماركس نظرية عن الطبقات الاجتماعية، ومن المؤكد أن الكتيبات لا تبرر المزاعم المسرفة التى غالبًا ما ينسبها الماركسيون إلى الديالكتيك كوسيلة للتشخيص. لقد تنبأ ماركس أنه لو وقع كساد اقتصادى كالذى حدث عام ١٨٤٧ فسوف تبدأ الثورة من جديد. هذه النبوءة كانت خاطئة. وكما اعترف إنجلز فى صراحة فيما بعد. أخفق ماركس تمامًا فى تقدير إمكانات النمو التى ينطوى عليها النظام الرأسمالى.

وتفيد الكتيبات أيضًا فى أنها تزيد من وضوح تصور ماركس لعلاقة الطبقات الاجتماعية بكل من مجرى التاريخ وبعقليتها هى أيضًا. كانت للطبقة عند ماركس - شأن الأمة عند هيجل - وحدة جماعية. إنها تتصرف فى التاريخ باعتبارها وحدة وتولد ما تتميز به من أفكار ومعتقدات بوصفها وحدة. وتتصرف تحت ضغط مكانها فى النظام الاقتصادى والاجتماعى. وأهمية الفرد ترجع بصفة

خاصة إلى كونه عضوًا فى الطبقة؛ لأن أفكاره ـ معتقداته العرفية، والنواحى الجمالية التى يفضلها، بل ونوع التعليل الذى يبدو له مقنعًا ـ هى فى أساسها انعكاس للأفكار المتولدة عن الطبقة.

على الأشكال المختلفة من الملكية، وعلى ظروف الوجود المختلفة، يقوم صرح علوى بأسره من مشاعر، وأوهام، وأساليب فكر ونظرات إلى الحياة، متميزة وتكونت بصورة مميزة. فالطبقة بأسرها تخلقها وتكونها آسسها المادية، ومما يتطابق مع هذه الأسس من علاقات اجتماعية. وقد يخيل للفرد المفرد الذى يستمدها عن طريق العرف والتربية، أنها تشكل البواعث الحقيقية لنشاطه ونقطة البدء فيه[١٠].

هذه الفقرة توحى بالمعنى الغريب الذى استخدم فيه ماركس كلمة أيديولوجية. فالأفكار تعكس ـ وبوجه عام تشوه ـ واقعًا اقتصاديًا يكمن وراءها، إنها ليست «تعبيرات غامضة» عنه، على الأقل بقدر ما لا يكون أصلها قد أزيح الستار عنه. وبوصفها دوافع أو أسبابًا مثالية للسلوك، فإنها مظاهر أو ظواهر فحسب لشىء مختلف تمامًا من حيث ماهيته الحقيقية. وبرغم أنها تبدو صالحة ومقنعة بالنسبة إلى صاحبها المفتقر إلى العلم، إلا أن قوتها الإجبارية هى فى الحقيقة شىء ليس فى شعوره على الإطلاق. ولكنه مختف فى مركز طبقته الاجتماعى وفى علاقاتها بالنتاج الاقتصادى. واضح أن النظرية تعتمد على التعارض بين المظهر والحقيقة؛ ذلك التعارض الذى تحدث عنه هيجل. فقوى الإنتاج عند ماركس، شأنها شأن الروح العالمية عند هيجل، ماكرة إلى غير ما حد، من حيث إنها تخلق كل نوع من الأوهام والتصورات الغامضة حتى يتسنى لها تحقيق الغرض الكامن فيها. وطبقات ماركس تلد الأيديولوجيات المناسبة لها بمثل ما تخيل هيجل أن روح الأمة تلد ثقافة قومية.. غير أن تعبيرًا مثل «أساليب الفكر والنظرات إلى الحياة» قد يكون مضللاً جدًا. إنه يستطيع أن يشمل طائفة من المعتقدات والأساليب تتراوح من الخرافة إلى العلم، وحقيقة كون معتقد مّا ينشأ فى طبقة اجتماعية أو يكون خاصية تميزها، هذه الحقيقة لا تعنى أنها صحيحة أو غير صحيحة. فماركس لم يزد على غيره إذ افترض أن جميع المعتقدات تقف

على نفس المستوى من الحقيقة أو أن جميع الأساليب أخلاقية بصورة متساوية. لقد كانت فكرة الأيديولوجية من أعظم أفكار ماركس خصبًا وكذلك من أشدها غموضًا وأكثرها تعرضًا لإساءة الاستعمال. أما أن الناس يتحيزون بفعل المركز الاجتماعى فأمر واضح، بل قد يصح أن التحيز يساعدهم أحيانًا على رؤية الدليل الذى يتغافل عنه الغير، ولكن فكرة أن التحيز المتراكم فوق تحيز يقوى الأدلة، هذه الفكرة أسطورة فحسب. كانت الأيديولوجية كما استخدمها ماركس سلاحًا قويًا هو موضع الجدل، ولكنه سلاح يستطيع أن يستخدمه بنفس القوة جميع المتسابقين إلى أن «يزاح الغطاء» عن كل نظرية بما فيها الماركسية نفسها، كصورة من الإقناع الخاص. والحكم فى كل جدل من هذا القبيل هو القوة.

لقد رسم الكتيبان عن الحركة الثورية فى فرنسا المعالم الرئيسية لنظرية ماركس فى البنيان الطبقى فى المجتمعات الصناعية الحديثة. وهذه النظرية أوحت إليه بها وبصورة واضحة نوعًا، مشاهدته للمجتمع الفرنسى وتجربته مع الاشتراكية الفرنسية، برغم أن فكرة ماركس عن الرأسمالية الصناعية وعن بروليتاريا صناعية، اعتمدت ـ على العموم ـ على تاريخ الصناعة الإنجليزية. فقد افترض لغير ما سبب مقنع أن هذا الاتحاد هيأ طرازًا يمكن أن تقترب منه بوجه عام جميع المجتمعات الصناعية. لقد افترضت النظرية طبقة وسطى حضرية وتجارية بصفة خاصة من ناحية مصالحها. وتكرس نفسها من الناحية السياسية للحريات المدنية والسياسية التى نادت بها الثورة (الفرنسية)، وافترضت بروليتاريا صناعية هى أيضًا حضرية بصفة رئيسية ولكنها معنية بالأمن الاقتصادى أكثر منها بالحرية السياسية. هاتان الطبقتان اعتبرهما ماركس القوى السياسية الفعالة فى مجتمع حديث، وهى القوى التى يقع الصراع الطبقى بينها بوجه خاص، بحيث إن النتيجة فى أساسها هى أن تتسلط واحدة منهما. أما الطبقات الأخرى التى اعترفت بها النظرية، وهى الفلاحون والبرجوازية الصغيرة، فقد اعتبرها تعانى من قصور ذاتى من الناحية السياسية، وإن استطاعت فى ظل ظروف سليمة أن تؤثر فيما تستطيع الطبقتان الفعالتان أن تعملاه. كذلك اعتبر ماركس أيديولوجية طبقة الفلاحين والمزارعين أنها الأيديولوجية التى تتميز بها البرجوازية الصغيرة.

واضح أن هذه النظرية حيكت كى تناسب الديالكتيك، مما اضطر ماركس إلى افتراض وجود خصمين رئيسيين يولدان التغيير بفعل ما بينهما من توترات متبادلة. ولهذا السبب كانت بداهة إلى حد كبير، حتى ولو تجسد فيها إدراكه النفاذ للنتائج الثورية المترتبة على الثورة الصناعية. ونظراً لأن الديالكتيك يقوم على فكرة التعارض المنطقى بين طرازين، لهذا تعتبر التفاصيل كأنها تغييرات فحسب تطرأ على موضوع، وليس للفوارق الصغرى شأن. ومن ثم تسجل النظرية مشاهدات عن المجتمع بوجه عام ولكنها لا تسجل مشاهدة مفصلة لأى مجتمع بمفرده. إن ما يتخلف من الطبقتين الرئيسيتين يجرى تجميعه فحسب، وتكون النتيجة أن ما يدعوه البرجوازية الصغيرة هو مجموعة متنافرة من عناصر لا تشترك إلا فى أنها تقاوم إدراجها فى صفوف الرأسماليين أو العمال. وهكذا تجمع بين المزارعين والفلاحين وبين الصناع المستقلين وصغار أصحاب الدكاكين، ولا مكان فيها لأصحاب المهن الحرة، أو للعدد المتزايد من العمال الكتابيين ممن خلقت الصناعة وظائفهم. والنتيجة أنه برغم أن ماركس اعتقد دائماً أن الصراع الطبقى هو المرشد الوحيد الموثوق به للاستراتيجية السياسية، فإن غموض مفهوم ماركس عن الطبقة الاجتماعية كان مسئولاً عن البعض من أسوأ أخطائه فى التنبؤ. فخلال القرن التاسع عشر كان المزارعون مبعث يأس المنظرين والمنظمين الماركسيين، ولم يصبح الفلاحون عمالاً صناعيين إلا بالقهر. ما من علم اجتماع تجريبى يعتبر أن الصناع المستقلين وموظفى المكاتب يملكون نفس النوع من تجربة العمل. وكان التوقع بأن طبقة العمال الأجراء سوف تمتص كل نوع من المستخدمين ذوى المرتبات، بعيداً عن الواقع. من المستحيل ألا نعتقد أن ماركس طلع بتنبؤاته البعيدة النظر عن بعض الاتجاهات فى الرأسمالية برغم الديالكتيك بدلاً من أن تكون بسببه.

ملخص ماركس

إن طريقة النبذ المتناثرة هنا وهناك التى صاغ بها ماركس نظرية المادية التاريخية تبرر أن نقتبس بتطويل مّا البيان الموجز الوحيد الذى لم يكتب برغم ذلك إلا بعد أن اتخذت النظرية شكلها بسنوات عدة.

فى الإنتاج الاجتماعى الذى يزاوله الناس يدخلون فى علاقات محددة لا غنى عنها ومستقلة عن إراداتهم. وعلاقات الإنتاج هذه تطابق مرحلة محددة من تطور قوى الإنتاج المادية عندهم. والمجموع الكلى لعلاقات الإنتاج هذه يشكل البنيان الاقتصادى للمجتمع - أى الأساس الحقيقى الذى تقوم عليه الصروح العلوية القانونية والسياسية والتى تطابقها أشكال محددة من الشعور الاجتماعى. فأسلوب الإنتاج فى الحياة المادية يحدد الطابع العام للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية للحياة. ليس شعور الناس بالذى يحدد وجودهم، ولكن بالعكس فوجودهم الاجتماعى يحدد شعورهم. وعندما تصل قوى الإنتاج المادية إلى مرحلة معينة من تطورها تدخل فى صراع مع علاقات الإنتاج القائمة أو - وهو ما ليس إلا تعبيراً قانونياً عن الشىء نفسه - مع علاقات الملكية التى كانت هذه القوى تؤدى عملها فى داخلها. فمن أشكال لتطور قوى الإنتاج تتحول هذه العلاقات إلى أغلال لها. عندئذ تحل فترة الثورة الاجتماعية. وبتغيير الأساس الاقتصادى يتحول الصرح العلوى الهائل بأسره بدرجة أكثر أو أقل سرعة. وفى بحث أمثال هذه التحولات ينبغى التفرقة دائماً بين التحول المادى الذى يطرأ على ظروف الإنتاج الاقتصادية والذى يمكن تحديده بالدقة التى يتميز بها العلم الطبيعى، وبين التحول القانونى والسياسى والدينى والجمالى أو الفلسفى - وباختصار الأشكال الأيديولوجية التى فيها يصبح الناس على وعى بهذا الصراع ويقاتلون فيه... ما من نظام اجتماعى يزول أبداً قبل نمو جميع القوى الإنتاجية التى يكون لها مجال فيه، ولا تظهر أبداً علاقات إنتاج أرقى قبل أن تكون ظروف وجودها قد نضجت فى باطن المجتمع القديم. وعلى ذلك، فالجنس البشرى لا يتناول سوى المشكلات التى يستطيع حلها، ذلك أننا إذ ننظر إلى المسألة بمزيد من الإمعان فسوف نجد دائماً أن المشكلة نفسها لا تنشأ إلا إذا وجدت فعلاً الأحوال المادية لحلها أو كانت على الأقل فى طريق التكوين(١١).

إذاً فنظرية ماركس فى التطور الثقافى كما عرضت فى هذه الفقرة، تضمنت أربع قضايا رئيسية: أولاً، هى تعاقب مراحل كل منها يسيطر عليها نظام خاص بها لإنتاج السلع وتبادلها. ونظام القوى الإنتاجية هذا يولد أيديولوجيته المميزة

والمناسبة له بما فيها القانون والسياسة إلى جانب المنتجات المثالية، أو ما يقال لها الروحية، للحضارة مثل الأخلاق والدين والفن والفلسفة. كنمط مثالى فإن كل مرحلة تكون كاملة وتنظيمية، أى تكون كلاً متناسقًا يجرى فيه التوفيق بين العوامل الأيديولوجية وقوى الإنتاج الكامنة تحتها، وكذلك فيما بينها وبين بعضها. وفى حالة الاستعمال الفعلى، كما نلقاها فى الفصول الوصفية والتاريخية من رأس المال، خفف ماركس من الصرامة المنطقية التى تتصف بها نظريته. فى أى وقت معلوم كان تطور قوى الإنتاج يسير بطريقة متفاوتة فى البلاد المختلفة وفى الصناعات المختلفة فى بلد بمفرده، فهناك بقايا الاقتصاد القديم وبدايات الجديد. ومن ثم هناك أيديولوجيات مختلفة مطابقة لها فى الصفوف المختلفة من السكان. وثانيًا، فالعملية كلها «ديالكتية»، وقوتها المحركة تزودها بها التوترات الباطنية التى تخلقها نواحى الاختلاف بين نظام من الإنتاج آخذ فى النشوء حديثًا، وبين الأيديولوجية التى لا تزال موجودة والتى تناسب نظامًا قديمًا. إن أسلوب إنتاج جديدًا يجد نفسه فى بيئة أيديولوجية معادية يجب إذابتها قبل أن يتمكن من النمو. فالأيديولوجية الملائمة للنظام القديم تصبح أكثر تقييدًا للجديد. وتتراكم الضغوط والشدائد الباطنية إلى أن تصل إلى النقطة التى تنكسر عندها. وتدخل طبقة اجتماعية جديدة بأيديولوجية تلائم مركزها الاجتماعى فى النظام الجديد للإنتاج، فى صراع أشد مع الطبقات القديمة التى لها أيديولوجيات ولَّدها النظام الصائر إلى الزوال، وعلى ذلك فالنمط العام للتطور دائرى؛ أى تناوب بين فترات من التطور فيها يتكون بالتدريج نظام جديد للإنتاج، وتخلق أيديولوجيات جديدة بالتدريج، وبين فترات ثورة تتحطم فيها مجموعة القوى وتتبلور من جديد. إن صح التعبير. فى نمط جديد. وثالثًا، فقوى الإنتاج - أى أساليب إنتاج السلع وتوزيع منتجات الصناعة - أصلية دائمًا بالمقارنة مع النتائج الأيديولوجية الثانوية المترتبة عليها. فالقوى المادية أو الاقتصادية «حقيقية» أو جوهرية، فى حين أن العلاقات الأيديولوجية ظاهرية أو عارضة. ورابعًا، فالتطور الديالكتى عملية «باطنية» من الكشف عن الذات أو من التحقيق الحيوى الصبغة. إن القوى الإنتاجية الكامنة فى أى مجتمع تنشأ تمامًا قبل أن

يحدث التحول الديالكتى للقوى أو تبلورها من جديد. ولما كان الصرح العلوى الأيديولوجى يعكس ـ فحسب ـ النمو الباطنى للمادة الميتافيزيقية الكامنة تحته، فإن المشكلات التى تظهر فوق مستوى الشعور سوف يكون فى الإمكان حلها عن طريق مزيد من الكشف عن الطبقة المنتمية وراءها وتحقيقها باطراد.

فى هذا الصرح النظرى المهيب، الذى هو إيعازى وباعث على الدهشة فى آن واحد، فإن البند الثالث، أى أولوية «قوى الإنتاج»، هو الذى ينتمى بصفة أخص إلى ماركس، وهو أيضًا ذو أهمية جوهرية لأى استخدام تجريبى للنظرية؛ ذلك أن هذا الموضوع هو الذى يدمغ مذهب «المادية» بالمعنى الذى يقصده ماركس من تلك الكلمة، ويؤكد أيضًا الادعاء بأن النظرية تهيئ أسلوبًا «علميًا» بنوع خاص فى معالجة المشكلات الاجتماعية. فإذا أريد استخدام النظرية لتفسير أية سلسلة تاريخية من الأحداث، فمن الضرورى على ما هو واضح، أن يكون فى الإمكان التفرقة بوضوح بين «قوى الإنتاج» و«علاقات الإنتاج»، أى التفرقة بين الأساس والصرح العلوى. ولكن ماركس لم يوضح قط هذه التفرقة، ويبدو أنه من المستحيل من ناحية المبدأ إجراء هذه التفرقة؛ ذلك أن قوى الإنتاج فى مجتمع يجب أن تتضمن على الأقل المواد الخام المتاحة والطرق التجارية، ومع ذلك فهى لا تستطيع أن تستبعد التكنولوجيا؛ لأن التكنولوجيا تحدد ما إذا كانت المواد الخام «متاحة» بأىّ معنى فعال. فمجرد وجود الفحم أو الحديد لا يؤثر فى ثقافة تفتقر إلى تكنيك الصهر، ولكن التكنولوجيا تعتمد على الأقل بصورة جزئية على المهارة والمعرفة أو على العلم، ويجب أن ينتمى العلم إلى الشعور أو إلى الصرح العلوى. أو للتعبير عن الصعوبة بالطريقة العكسية، نقول إن الصرح العلوى يتضمن بشكل واضح الأنظمة القانونية التى تحكم ملكية العدد، أو تراكم رأس المال، ومع ذلك فهذه قد تحدد كيف تستخدم المواد الخام، أو ما إذا كانت تستخدم على الإطلاق. وهكذا عندما استخدم ماركس نظريته لتفسير قيام الرأسمالية فى إنجلترا ذكر نزع ممتلكات الأديرة باعتبارها مصدرًا من مصادر رأس المال، وذكر تحرير الأقنان كعامل فى خلق طبقة من العمال الأجراء، ولكن هذه كانت تغييرات سياسية أو قانونية بشكل واضح، أو كانت تعتمد ـ كما فى

حالة الأديرة - على تغيير للمعتقد الدينى.. ففى تشابك الأنظمة الاجتماعية لا يكون ثمة معنى للإصرار على أن تغييراً ما بمفرده هو دائماً «السبب» فى جميع التغييرات الأخرى. الحقيقة أن تفرقة ماركس بين الصرح العلوى والأساس لم تكن تجريبية. كان النموذج الذى وضعه هو التفرقة الميتافيزيقية التى أجراها هيجل بين المظهر والحقيقة، كما هو واضح من النتيجة الغريبة التى استخلصها عن أن كل مشكلة اجتماعية يجب أن يكون فى الإمكان حلها، لقد أصبح خفاء نظرية ماركس أشد وضوحاً عندما أحكم عرضها شريكه فردريك إنجلز.

إنجلز يتحدث عن الديالكتيك

أكمل ماركس نظرية المادية الديالكتية فى حوالى عام ١٨٥٠ . ومنذ ذلك الوقت فصاعدا كان المظنون أنه لم يوردها فى أىّ موضع فى كل ما كتب، وحتى فى رأس المال ومعالجة الاشتراكية فى ذلك المؤلف حولت النقاش نحو نظريات اقتصادية هى فى حقيقتها أقل أهمية، مثل نظرية فائض القيمة. ولم يبدأ التفسير الاقتصادى للتاريخ يكتسب الأهمية التى استحقها ويمد تأثيره بحيث يتجاوز دائرة الماركسيين المؤمنين، إلا فى أواخر القرن التاسع عشر. وفى هذه الأثناء كان الجمهور قد أعد للاهتمام به بفضل انتشار التطور البيولوجى، وإن كانت العلاقة المنطقية بين الاثنين يسيرة، إنّ كان ثمة وجود لها على الإطلاق. كان علماء السلالات البشرية، مثل لويس مورجان، وبدون الاعتماد على ماركس على ما يظهر، يشددون على أهمية التكنولوجيا فى الثقافات البدائية. وأدى نمو الدراسة التاريخية فى صفوف الاشتراكيين - وخاصة فى ألمانيا - إلى تطبيق التفسير الاقتصادى للتاريخ وإعادة تفحصه. وبحلول هذا الوقت كانت صحة ماركس قد تدهورت (مات فى عام١٨٨٣) ووقع على عاتق صديقه فردريك إنجلز عبء التوسع فى عرض نظريته[١٢]. ولسوء الحظ لم يكن إنجلز متمكناً جداً من الناحية الفلسفية. ولم يكن مبتكراً بأى معنى من المعانى. برغم أنه كان رجلاً تميز بسلامة إدراك قوية وصدق شفاف. لقد أحكم ربط النصوص المتناثرة فى كتابات ماركس، ولكنه ترك ما تحتها من غوامض على ما كانت عليه بالضبط تقريباً.

واضح أن كلا من ماركس وإنجلز اعتمدا على هيجل فى فهمهما لطبيعة الديالكتيك العامة وفى نوع الضرورة التى يكشف عنها فى التاريخ. لقد اعترضا على استعمالات معينة له من جانب هيجل. قال عنها إنجلز إنها تحكمية دائمًا تقريبًا. ورفضا بالطبع التفسير المثالى للتاريخ على أنه تطور ذاتى للفكر. إنه على العكس، تطور ذاتى للطبيعة نفسها ينعكس فى الفكر. ولكن هذا لم يتضمن أى اختلاف خطير جدًا عن هيجل، نظرًا لأنه هو نفسه كان يعتقد أن الديالكتيك يكشف عن تطور مفهوم ضمنا فى الواقع. وعلى ذلك كان منطق هيجل الميتافيزيقى مقدمة منطقية كبرى تفترضها الحجة الماركسية كلها، مع فارق واحد فقط وهو أن ماركس وإنجلز أحلا ميتافيزيقا مادية مكان ميتافيزيقا مثالية. كانت قيمة الديالكتيك عند إنجلز، شأنها عند هيجل. تكمن فى حقيقة أنه سمح بالكشف عن تطور ضرورى فى التاريخ:

فمن وجهة النظر هذه (وجهة نظر فلسفة هيجل) لم يعد تاريخ الجنس البشرى يبدو كأنه دوامة مضطربة من أفعال عنف لا معنى لها، وكلها يمكن إدانتها كذلك أمام منصة قضاء العقل الفلسفى الذى نضج الآن... ولكن كعملية تطور البشرية ذاتها[١٢].

وفى كتابه «فيورباخ» عزا إنجلز المعقولية إلى الطبيعة؛ وذلك بالمعنى الهيجلى تمامًا. فالحقيقى أو العقلى لا يمكن جعله مساويًا للوجود؛ لأن الكثير مما هو موجود لا عقلى؛ وعلى ذلك فهو غير حقيقى. ومثال ذلك أنه فى عام ١٧٨٩ كانت الملكية الفرنسية موجودة ولكنها لم تكن حقيقية. وبعبارة أخرى فكلمة «حقيقى» عند إنجلز ـ كما هى عند هيجل ـ لا تعنى الموجود. ولكنها تعنى المهم. أو ما له قيمة. إن عملية التاريخ فى أساسها انتقائية وتحقق نفسها بنفسها بدلاً من أن تكون سببية. والواقع أن المهم يعتبر كأنه يخرج إلى عالم الوجود لأنه مهم فحسب؛ وذلك وفقًا لطريقة الكمال (الانتلخيا) entelechy الأرسطية.. كانت الفكرة كلها فى أساسها مستمدة من مذهب الحيوية أو من الغائية، بمثل ما كانت عند هيجل. وبرغم ما يقال له مادية ماركس وإنجلز، فإن وجوب التاريخ بالنسبة إليهما بمثل ما هو بالنسبة إلى هيجل، كان وجوبًا معنويًا، أى «التطور التصاعدى» للحضارة

على حد تعبير إنجلز عن طريق توسع قواها الباطنية، وكان الوجوب الذى افترضاه يعكس إيمانهما بنجاح الثورة البروليتارية الحتمى، كما كان يعكس إيمان هيجل برسالة ألمانيا.

طبقًا للوصف الذى يقدمه إنجلز للديالكتيك فى كتابه فيورباخ يكمن الفارق المهم بين ماركس وهيجل فى حقيقة أن ماركس اتخذ نسخة مادية من الديالكتيك، فالأفكار ليست قوى كما تراءى لهيجل، ولكنها، «صور لأشياء حقيقية»، أى أنها «الانعكاس الواعى للتطور والديالكتى الذى يمر به العالم الحقيقى». واكتسب وصف إنجلز للأفكار بأنها «صور» أهمية بعد وفاته عندما ردده لينين من جديد فى كتابه Material- ism and Empirio - Critcism . واضح تمامًا أن كلمة «صورة» المستخدمة كاصطلاح جماعى يدل على كل نوع من الفكرة يتراوح من نظرية علمية إلى هذيان، لم تكن إلا استعارة عديمة المعنى. والظاهر أنه أريد بها أن يكون لها مفهومان. فهى توحى أولاً بأن الأيديولوجية غير ذات أهمية نسبيًا بالمقارنة مع القوى الاقتصادية وأن أى شكل من المثالية الفلسفية هو «تعمية» غرضها الحقيقى مساندة الرجعية. وهى توحى ثانيًا بأن للأفكار نظائر حقيقية فى العالم، وفى ضوء هذا المعنى كانت كلمة «صورة» طريقة مجازية لإنكار المذهب الذاتى. وبينما المذهب الذاتى لم يكن قط موقفًا فلسفيًا جادًا، إلا أنه كان مما يناسب إنجلز أن ينظر إلى كانت وهيوم فى ذلك الضوء. وعلى ذلك كانت معالجته للفلسفة الحديثة موجزة للغاية. فقد كان حسبه أن افترض أن كل فلسفة يجب أن تكون إما مثالية وإما مادية، وبذا، وفيما لا يكاد يزيد على جملة واحدة، استبعد كل التقليد المعادى للميتافيزيقيا، ابتداء من هيوم حتى كانت. والظاهر أن إنجلز اعتقد حقًا أن حجتهما يمكن تقييدها فقط ببيان أن هناك عملية من قبل التأكيد التجريبى! الحقيقة، بالطبع، هى أن السؤال الدقيق عن الديالكتيك لم يكن ميتافيزيقيا على الإطلاق. كان السؤال هو ما إذا كان هيوم وكانت على حق فى التفرقات المنهجية التى أجرياها بين البيانات العلية والتقييمات.

لقد أوضح إنجلز فى فيورباخ أن ما حببه بوجه خاص، هو وماركس، فى الديالكتيك، كان قدرته كمذيب للدجماتية، وقال إن هذا هو الذى جعل الهيجلية فلسفة ثورية.

إن الحقيقة ومهمة الفلسفة إدراكها، لم تعد تصبح فى أيدى هيجل مجموعة من بيانات دجماتية نهائية يقتصر الأمر على استظهارها بمجرد اكتشافها. كانت الحقيقة كامنة الآن فى عملية المعرفة ذاتها، أى فى التطور التاريخى الطويل للعلم الذى يرتفع من مستويات دنيا من المعرفة إلى مستويات أرقى على الدوام دون أن يصل أبداً عن طريق اكتشاف ما يقال له الحقيقة المطلقة، إلى نقطة لا يستطيع عندها مواصلة السير قدمًا ولا يكون أمامه سوى أن يشبك يديه ويعجب بالحقيقة المطلقة التى كان قد بلغها(١٤).

ليس فى العلم حقائق بدهية، ولا فى المجتمع حقوق طبيعية لا يمكن التصرف فيها. إن أكثر ما يمكن قوله هو أن نظرية علمية أو طريقة اجتماعية ما «تناسب» زمانها وظروفها، وإن جميع النظريات والأساليب السائدة مناسبة كما يتبين فقط من حقيقة أن لها الغلبة بالفعل. ولكن من المؤكد أنها تزول بمرور الزمن وتغير الظروف وتحل محلها نظريات وأساليب «أرقى». لقد افترض وحسب، وبطريقة خالية من النقد تمامًا، أن الحضارة ككل سوف تتقدم دائمًا، أو بطريقة أخص أن الاشتراكية سوف تكون تحسينًا بالنسبة إلى الرأسمالية.

ولقد تلاعب كل من ماركس وإنجلز من وقت لآخر بفكرة أن الديالكتيك نظرية عمل فحسب لا تتضمن استنتاجًا جوهريًا أيًا كان. ربما كان هذا علامة احترام لكانت كان من الصعب تجنبه فى ألمانيا فى الربع الثالث من القرن التاسع عشر. وكان أيضًا «انحرافًا» مال إليه الماركسيون التنقيحيون، وأحس لينين فى عام ١٩٠٩ ضرورة تفنيده عندما وقع فى صفوف الماركسين الروس؛ إذ لو كان الديالكتيك نظرية عمل فحسب لتبخرت إلى حد كبير دعوته المعنوية. وهكذا قال إنجلز فى الرد على دورنج إن الديالكتيك لا يثبت شيئًا ولكنه فقط طريق للتقدم نحو مجالات جديدة من البحث، وإنه يقضى على الحاجة إلى ميتافيزيقا أو فلسفة للتاريخ. بل وكان ماركس أشد وضوحًا. ففى خطاب كتبه فى عام ١٨٧٧ إلى مراسل روسى قال إن العرض الذى قدمه فى رأس المال للتجميع البدائى لا يدعى أنه أكثر من اقتفاء الطريق الذى خرجت به الرأسمالية من اقتصاد إقطاعى فى أوروبا الغربية، واحتج على ناقد حاول تطبيق هذا العرض على

روسيا فحول وصفًا تاريخيًا مختصرًا إلى «نظرية تاريخية فلسفية للزحف العام الذى يفرضه القدر على كل شعب».

بدراسة كل من أشكال التطور هذه، كل على حدة ثم مقارنتها، يمكن أن نجد بسهولة سر هذه الظاهرة (نتائج تاريخية مختلفة من ظروف متشابهة فى الظاهر)، ولكن لن نصل أبدًا إلى هناك بجواز سفر شامل يتمثل فى نظرية فلسفية تاريخية عامة تنحصر فضيلتها العليا فى كونهما فوق التاريخية»[١٥].

لو أخذنا هذه العبارة بمعناها الحرفى لكان معنى الديالكتيك هو نفس معنى «المنهج المقارن» الذى شاع فى الأنثروبولوجيا خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وبنفس هذه الروح انتقد إنجلز فى خطاباته الاشتراكيين الألمان الشبان الذين، على حد قوله، استخدموا المادية التاريخية عذرًا يبرر عدم دراسة التاريخ. إلا أنه من المؤكد أن ماركس لم يعتبر تاريخ الرأسمالية تاريخًا تجريبيًا فحسب: إذ لو فعل هذا لكان من الصعب أن يتحدث فى مقدمة رأس المال عن «اتجاهات تشق طريقها بضرورة حديدية صوب هدف محتوم» أو عن «مراحل التطور الطبيعية» أو أن بلدًا أكثر تصنيعًا من غيره «يقدم فقط لتلك البلاد الأخرى صورة لمستقبلها هى». الديالكتيك إما منهج يجعل التنبؤ التاريخى فى حيز الإمكان وإما أن المؤرخ الماركسى لا يجد تحت تصرفه سوى المناهج نفسها التى يستخدمها المؤرخون الآخرون. من المؤكد أن الديالكتيك ليس إلا نظرية عمل، ولا تبرر التأكيد بأن الثورة البروليتارية «حتمية».

إنجلز يتحدث عن الجبرية الاقتصادية

بخلاف المبادئ الفلسفية التى تدخل فى الديالكتيك، فإن صياغة إنجلز المحكمة للمادية الديالكتية تناولت بوجه خاص استخدام التفسير الاقتصادى فى التاريخ. ففى الخطابات التى سلفت الإشارة إليها، والتى كتبت فيما بين عامى ١٨٩٠، ١٨٩٤، ناقش المدى الذى عنده يكون مثل هذا التفسير ممكنًا أو نافعًا، وكان الغرض الرئيسى الذى توخاه هو أن يصحح ما ظنه دعاوى مبالغ فيها نسبها

الشباب من أعضاء الحزب إلى الديالكتيك. فاعترف أنه لما طلع هو وماركس بفكرة جديدة بالغا فى مدى إمكان إيجاد أسباب اقتصادية لتفسير الأنظمة السياسية والقانونية، وأكد أن البحث عن أسباب اقتصادية لكل التاريخ حذلقة وادعاء بالعلم، وضرب مثلاً لذلك أنه ربما لا يمكن إيجاد أصل اقتصادى لتحول الحروف الساكنة الألمانية. كان المثال غريبًا نوعًا. وإنا لنعجب ما إذا كان قد أدرك أنه ينتزع تمامًا تاريخ اللغة بكل ما ينطوى عليه من دلالات على الفوارق فى الثقافة القومية، من ميدان التفسير الاقتصادى. لقد أوحى أن القوى الاقتصادية يمكن أن تتصرف بطريقة سلبية بدلاً من إيجابية فى حالة الدين والميثولوجيا. وسلم أنه فى داخل إطار عام من القوى الاقتصادية، قد يكون للعلاقات السياسية، أو حتى العلاقات بين الأسر الحاكمة، تأثر تاريخى كبير، كما فى نشوء بروسيا من براندنبرج بدلاً من نشوئها من دولة ألمانية صغيرة أخرى. واعترف بأن التشريع «يستطيع أن يغلق بعض مسالك التطور الاقتصادى ويفتح مسالك أخرى» برغم أنه لا يستطيع أن يغير المجرى العام لهذا التطور. وقال إن ماركس لم يعتقد قط أن القوى الاقتصادية هى أسباب التغيير التاريخى الوحيدة، وإنما اعتقد أنها «نهائية» أو «أساسية» فالعامل الاقتصادى هو «الأقوى والأصلى والأشد حسمًا». وأخيرًا، جادل إنجلز فى أن ميزة الديالكتيك الخاصة أنه يأخذ فى الحسبان تفاعل جميع العوامل المختلفة الموجودة معًا فى موقف تاريخى.

طبقًا للتصور المادى للتاريخ يكون العامل الحاسم فى النهاية هو إنتاج وتجدد إنتاج الحياة. ولم أؤكد أنا ولا ماركس قط، ما هو أكثر من هذا. ولكن عندما يشوه امرؤ هذا بحيث يفهم أن العامل الاقتصادى هو العنصر الوحيد، فإنه يحول القوى إلى عبارة عديمة المعنى، مجردة وسخيفة. الظرف الاقتصادى هو الأساسى، ولكن مختلف عناصر الصرح العلوى ـ الأشكال السياسية التى تتخذها المبارزات الطبقية ونتائجها أى الدساتير ـ والأشكال القانونية، وكذلك جميع انعكاسات هذه المبارزات الفعلية فى أذهان المشتركين فيها، أى الأفكار السياسية والقانونية والفلسفية والدينية... هذه جميعًا تؤثر فى تطور النضالات التاريخية، وفى حالات كثيرة تحدد شكلها(١٦).

بجميع هذه التنازلات يصعب أن نرى ما الذى يهمّ أكثر مؤرخ برجوازية أن ينكره، أو ما الذى يستدعى الاستعانة بالديالكتيك لتفسيره. إن جوهر ما يقوله إنجلز لا يزيد إلا قليلاً على أن ماركس أكد عاملاً فى الدراسات الاجتماعية كان موضع الإغفال أو التقليل من قيمته ـ أى أنه فى أى مجتمع ترتبط الطرق السائدة فى إنتاج السلع أو تبادلها ارتباطًا وثيقًا بالنظم والأساليب الاقتصادية، والسياسية والأخلاقية. وإنها لقلة من المؤرخين، إن كان ثمة وجود لهم، من يشكون فى هذا الآن، أو ينكرون أهميته، أو يرفضون الاعتراف بأصالة ماركس. لقد أطلق عليه، ربما ببعض المبالغة، ولكن ببعض مبرر بالتأكيد، عبارة «الأب الحقيقى للتاريخ الاقتصادى»(١٧).

وواضح فى الوقت نفسه أن إنجلز قصد أن ينسب ما هو أكثر من هذا بكثير، إلى ماركس ونظرية الجبرية الاقتصادية. فهو يصر على أن العامل الاقتصادى «أكثر العوامل الأصلية»، حتى حين يسلم بأن التشريع يستطيع أحيانًا أن يتحكم فيه، وهو يحتفظ بالتفرقة بين الأساس والصرح العلوى، حتى حين يؤكد أن الصرح العلوى سبب يؤثر فى الأساس. ولكن فلسفة ماركس كانت تعتمد على دعوى أن فى الإمكان دائمًا التفرقة بين الاثنين بشكل واضح، وأن هناك أيضًا معنى واضحًا فيه يكون الأساس سببًا فى الصرح العلوى، ولكن ليس العكس. وبدون هذه الدعاوى لا يكون ثمة معنى لإطلاق اسم المادية على فلسفة ماركس، أو للافتراض بأن الرأسمالية لن تغيرها سوى ثورة. وحسب ما بينه إنجلز فليس من سبب لا ينبغى من أجله أن تؤدى فكرة أخلاقية ـ كنفور منبعث من الضمير ضد يوم عمل من خمس عشرة ساعة للنساء والأطفال مثلاً ـ إلى فرض قيود قانونية على ساعات العمل، أو لا ينبغى من أجله أن يكون القانون فعالاً. الواقع أن إنجلز قوض أى معنى أضفاه على «الحتمية» التاريخية.

وخطابات إنجلز وسعت أيضًا إلى حد ما الوصف الموجز الذى قدمه ماركس للأيديولوجية واعتمادها على النظام الاقتصادى. بل وبأوضح مما فعل ماركس، عالج العلم بطريقة مختلفة تمامًا عن القانون، والأخلاق، والفلسفة، والدين، والفن، برغم أن هذه جميعًا يجب منطقيًا اعتبارها جزءًا من الصرح العلوىّ. من

حيث الجوهر يعالج كلا الرجلين العلم باعتباره حقيقيًا فحسب، وبسبب كونه حقيقيًا فهو يهيئ أساسًا ثابتًا تقوم عليه التكنولوجيا. والمعانى الوحيدة التى بها ينظر إنجلز إلى العلم على أنه يتأثر بالاقتصاد، هى أولاً: أن المشكلات التى يتفحصها العلماء ربما خلقتها الصناعة، وثانيًا: أن الكشوف العلمية قد تكون مهمة من الناحية الاجتماعية لأنها تؤثر فى التكنولوجيا. ويظهر أنه لم يخطر قط ببال ماركس أو إنجلز أن أحدًا سوف يحاول إيجاد تفسير اقتصادى لمفهوم الحقيقة العلمية نفسها على نحو ما يجب أن تفعله نسبية ماركسية منسقة تعالج العلم بنفس الطريقة التى تعالج بها الأخلاق والفن والدين. لو حدث هذا لوجب أن يتوقف مستوى الحقيقة التى تلقى القبول فى مجتمع مًا، على بنيانه الطبقى، ووجب أن يختلف العلم البروليتارى عن العلم البرجوازى. حقيقة، من وقت لآخر، ولأغراض الجدل، اقترب بعض الماركسيين من نتيجة كهذه، ولكن هذا لا يزيد بالجهد عن كونه مجهودًا يائسًا من أجل اتباع التفرقة غير العملية بين الأساس والصرح العلوى. غير أن فكرة الأيديولوجية يجوز فى بعض الحالات أن تؤثر فيما يبدو فى مجتمع على أنه معيار للحقيقة، هذه الفكرة أنتجت تلك المجموعة الكبيرة نوعًا من النظرية المعروفة باسم سوسيولوجيا المعرفة(١٨).

وبطريقة مختلفة جدًا تناول إنجلز الأجزاء الأخرى من الصرح العلوى الأيديولوجى. إن الصدق الذى يدعيه الناس للقانون، والأخلاق، والسياسة، والفن، والدين، والفلسفة، هو «شعور باطل» أو انعكاس خداع للمصالح التى يعينها نظام الإنتاج لمختلف الطبقات التى تمارسه. هنا لا يكون المفكر على بينة بشكل واضح من الدوافع التى تحركه، ولكنه يتخيل أن أفكاره حقيقية بذاتها ولذاتها فحسب... وإلى هذه الفئة نسب إنجلز بوجه خاص تجريدات من قبيل العدل والحرية، والحقائق الجمالية والأخلاقية والدينية المفترضة، عندما لا ندرك أن هذه تنتمى إليها فى ظل محتوى اجتماعى معين. وهذه هى ما سميت فى عهد أحدث «تبريرات عقلية» ـ وسائل دفاع خداعة مبنية على التفكير المشوب بالتمنى أو على التمجيد السافر للمصالح الطبقية. وفى الوقت نفسه لم ينظر إنجلز بالتأكيد إلى جميع الأيديولوجيات على أنها تتساوى فى بطلانها.

فأيديولوجية البروليتاريا أرقى من أيديولوجية البرجوازية، ربما لسببين؛ فأولاً، توضح فلسفة ماركس للبروليتارى أن أفكاره عن الأخلاقية والفن والفلسفة تتوقف فعلاً على طبقته ومركزها فى الصراع الطبقى، ومن ثم يستطيع أن يوائم بين سلوكه وقضية الثورة. وثانيًا، فالبروليتاريا طبقة «صاعدة» يسير بها التاريخ الحاضر إلى مركز سيطرة، وعلى ذلك فأيديولوجيتها هى «موجة المستقبل». وفى كلتا الحالتين استندت حجج إنجلز إلى إيمانه بالتقدم وبدقة التنبؤ بأن اتجاه التقدم هو الآن نحو ثورة بروليتارية ومجتمع بروليتارى جديد.

المادية الديالكتية والسياسة

تكمل مفاهيم الأيديولوجية، والجبرية الاقتصادية، والصراع الطبقى، الأجزاء النظرية من فلسفة ماركس الاجتماعية. كان يراد بها أن توفر الباعث على ثورة طبقة عاملة، وأن تكون مرشداً لاستراتيجية الأحزاب الثورية، لأن الغرض من فلسفة ما، كما قال ماركس، ليس تفسير العالم ولكنه تغييره. إنها تنقل الانطباع بدرجة عالية عن أصالة فكرية ومشاهدة نافذة، ولكنها تنقله، بما لا يقل عن معان غير محددة بطريقة مزعجة. وأساس معانيها غير المحددة فى كل حالة يكمن فيما سبق أن ذكرناه عن الغموض الكامن وراء مذهب ماركس، أى استحالة التفرقة بشكل واضح بين الأساس الاقتصادى والصرح العلوى. وبسبب هذه اللامحدودية فالادعاءات بأن اشتراكية ماركس «علمية» بمعنى خاص، وأن لنظرياته قيمة فريدة فى التنبؤ، ادعاءات مبالغ فيها تماماً. لقد طلع بتنبؤات عدة بعيدة النظر عن مستقبل الرأسمالية، ولكن غالبًا ما كان مخطئًا أيضًا. وهو ما يمكن أن يصدق على رجل يملك رصيداً كبيرًا من المعرفة والفراهة الثاقبة. ولكن ليس هذا كالعلم. إن الأهمية الكبيرة للمفاهيم المذكورة تستأهل عند هذه النقطة تعليقًا عليها.

إن كلمة «أيديولوجية» هى من دون المعجم الجبار الذى وضعه ماركس، المصطلح الوحيد الذى انتشر استعماله. وبرغم أن ماركس لم يخترع الكلمة فإنه أضفى عليها بوجه عام المعنى الذى لها الآن فى الاستعمال العادى. لم يعد للكلمة

منذ وقت طويل أى معنى من مفاهيم الماركسية، ولا يكاد معناها يسمح بتعريف دقيق وإن كان يشير إلى حقيقة هى الآن موضع الإدراك بوجه عام. هذه هى الحقيقة القائلة بإن أية مجموعة اجتماعية تعمل سويًا باعتبارها وحدة، لابد وأن تكون لها مجموعة مشتركة من العقائد والقيم والمعتقدات «تعكس» فهمها لنفسها ولبيئتها وللمجموعات الاجتماعية الأخرى التى للأولى معاملات معها. ومثل هذه المجموعة من المعتقدات المشتركة شرط فى الواقع لوجودها كمجموعة. وتتراوح هذه العقائد من المعرفة إلى الأسطورة، ولا تنفصل بينها خطوط دقيقة جدًا؛ لأنها قبل أن تتعرض للشك فيها، تبدو كلها فى نظر الذين يتقاسمونها على أنها علامة على الطرق «المعتادة» التى يفكر بها البشر أو يعتقدون. أما أن كل مجتمع يملك فعلاً ويجب أن يملك مثل هذه المجموعة من الأفكار التى يشترك فيها أعضاؤه، فهذا الآن من المسائل العادية التى تشتمل عليها الأنثروبولوجيا الثقافية. فى استعمال ماركس، وإلى حد ما فى الاستعمال العادى يحتمل أن يكون لكلمة «أيديولوجية» معنى ضمنى أو تنازل ضعيف ـ وواضح أحيانًا؛ فهى تتخذ الحذلقة الراقية للذى يستخدمها بالقياس إلى الموقف البسيط العادى من جانب الذين يكتفون بأن يأخذوا فكرة ما دون سؤال. وأحيانًا تكون للكلمة مفاهيم مثل «التعليل» أو «التفكير المشوب بالتمنى» أو «التحيز». إن الزعم الذى يميز نظرية ماركس هو أن المعتقدات الأيديولوجية خاصية مميزة للطبقات الاجتماعية، وتعكس مركز الطبقة فى الصراع الطبقى للمجتمع، وهو المركز الذى يمكن بدوره أن يفسره نظام الإنتاج الاقتصادى هذا بالتأكيد زعم محدود أكثر مما يجب؛ إذ يمكن أن تكون لأية مجموعة معتقداتها واتجاهاتها الخاصة بها، وإذا كان للكلمة المعنى العادى وهو التبرير العقلى فإن فى إمكان علم النفس عند فرويد أن يهيئ أمثلة أكثر من تلك التى يقدمها علم الاقتصاد. ففى استعمال ماركس كانت الكلمة تصف بوجه خاص نظريات القانون الطبيعى فى النظرية السياسية الليبرالية أو فى علم الاقتصاد الكلاسيكى، وهو ما كان يعتبره ممثلاً لأهل الطبقة الوسطى.

واستخدام كلمة «أيديولوجية» فى السياسة يكاد دائمًا يكون مثيرًا للجدل. إن «كشف القناع» عن خصم أسلوب ماركسى أساسى، ومعناه بيان أن حججه تتظاهر

بأنها معقولة ولكنها فى الحقيقة وسائل دفاع مكشوفة عن الامتياز الطبقى، ولا تبدو صحيحة إلا بسبب أهوائه الطبقية. وغالبًا ما يكون فعالاً جدًا لأغراض الجدل ولكنه سلبى ويمكن أيضًا أن يهزم نفسه بنفسه؛ إذ نظرًا لأن لكل امرئ نوعًا ما من الأيديولوجية فإن «كشف القناع» لعبة يمكن أن نلعبها على كل شخص ويمكن أن يلعبها أى شخص. وعندما يكشف القناع؛ عن كل شىء بما فى ذلك الماركسية نفسها، فلا يزال أمامنا استخلاص النتيجة الإيجابية والدفاع عنها، إن أى تعليل جاد فى السياسة، أو أى موضوع آخر، يجب ببساطة أن يقوم على الافتراض بأن فى الإمكان تمييز الدليل الطيب عن السيئ. وهذه المقدرة لا تميز طبقة بأكثر مما تميز أيًا من غيرها.

ونظرية ماركس فى الجبرية الاقتصادية كانت أيضًا فكرة تنم عن أصالة كبيرة، وإيعازية إلى درجة عالية، ولكن يمكن تعرضها للمبالغة الخيالية التى ظن إنجلز نفسه أن من الضرورى التنصل منها والتى هبطت أحيانًا بالفكرة إلى مركز شائن لا تستحقه. وكما قال ج.د.. كول ذات مرة، وهو بالتأكيد ناقد للماركسية ليس غير عطوف عليها: «هناك ماركسيون لا يمكنهم أن يروا غانية تستعمل أحمر الشفاه دون أن يقدموا ببساطة تفسيرًا لسلوكها مستمدًا من عملية الإنتاج والصراع الطبقى». وكان ماركس نفسه هو الذى سبب إلى حد كبير صعوبة رؤية أهمية الفكرة، بإصراره على أولوية التفسير الاقتصادى بالقياس إلى جميع التفسيرات الأخرى، ووصفه العوامل الاقتصادية بأنها مادية، ومن ثم أكثر علمية أو أكثر تعرضًا للمشاهدة من غيرها. وكان هذا فى الحقيقة جزءًا من ميتافيزيقية ماركس، أى ميله إلى المادية. ولكن عندما يتحدث عالم اجتماعى عن السلوك البشرى - وما يفعله الناس فى العلاقات الاقتصادية سلوك - لا يكون رسم خط يفصل بين العقل والمادة، ممكنًا ولا مفيدًا. وثمة عقبة أخرى أقامها أمام تقييم الجبرية الاقتصادية، تلك هى ميله إلى تحويلها إلى فلسفة للتاريخ. وكانت هذه فكرة كثيرًا ما ترددت فى القرن التاسع عشر، لا أساس لها تمامًا، وغالبًا ما كانت سوء فهم فحسب للتطور العضوى - ومؤدى هذه الفكرة أن كل مجتمع يمر بمراحل، فى تعاقب منتظم ويسير فى خط مستقيم. إلا أنه حين

تبدى جميع الاعتراضات فإن التفسير الاقتصادى فى التاريخ السياسى والاجتماعى مفيد إلى درجة هائلة، وما من مؤرخ لا يكترث به الآن. فالتكنولوجيا، والنقل، وطرق التجارة، والمواد الخام المتاحة، وتوزيع الثروة فى مجتمع، كانت دائمًا ولاتزال مهمة بالنسبة إلى التاريخ والسياسة. وهى ترتبط بأنظمة المجتمع السياسية وقانونه وطبقاته الاجتماعية وتصرفاته وفنه. وكل هذه معًا يتكون منها مركب ترتبط أجزاؤه ارتباطًا دقيقًا، وما من عامل مفرد «يفسرها» كلها، ولكن لا يمكن أيضًا إغفال الاقتصاد. كانت الجبرية الاقتصادية عاملاً واحدًا ـ ليس الوحيد بالتأكيد ـ فى جعل دراسة السياسة أكثر واقعية مما كان فى ظل فصل السياسة عن الاقتصاد كما فعل مذهب المنفعة، أو فى معالجة الموضوع بطريقة تعتمد على القانون اعتمادًا كليًا تقريبًا. وكانت خطوة نحو اتجاه ظهر فيما بعد، يستهدف ربطها بالتاريخ الاجتماعى والثقافى أو بالأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعى. إن مساوئ التفسير الاقتصادى فى التاريخ ـ كما استخدمه الاشتراكيون بعد ماركس ـ جاءت، على حد قول إنجلز، من أولئك الذين استخدموه عذرًا يبررون به عدم دراسة التاريخ.

وأكدت مفاهيم الأيديولوجية والجبرية الاقتصادية مفهوم النضال الطبقى بحيث إن الثلاثة معًا اعتبرها ماركس مرشدًا أيديولوجيًا للبروليتاريا، فى إنجاز الثورة الاجتماعية. كانت نظرية ماركس فى الطبقات الاجتماعية بديهية إلى حد كبير فى الحقيقة، أريد بها أن تناسب نظريته فى الثورة الاجتماعية. من المحقق أنه لم يقم قط بدراسة تجريبية للبنيان الطبقى بأى مجتمع، ولقد صاغ فى الواقع نظريته وبطريقة غير منسقة نوعًا. من تجربته كثورى فى فرنسا، يدعمها إدراكه الصادق للأهمية الاجتماعية التى تنطوى عليه الثورة الصناعية التى كانت فى الوقت الذى كتب فيه ماركس، ظاهرة من ظواهر المجتمع الإنجليزى بصفة خاصة. وهكذا افترض وجود طبقة وسطى متسلطة، تمثل فى جوهرها حكومة الأغنياء، وحضرية بصفة رئيسية، وتتميز بشكل حاد عن طبقة نبلاء كانت من المخلفات الإقطاعية، وعن مجموعة كبيرة من الفلاحين المزارعين. ولم يكن شىء من هذا ينطبق بدقة على الإطلاق على إنجلترا حيث الزراعة الرأسمالية حلت

محل المالك المزارع. وفى إنجلترا أيضًا كانت الطبقة الوسطى قد تزاوجت على نطاق واسع، مع طبقة النبلاء. وعلى ذلك لم تكمن نظرية ماركس من نواح كثيرة، مرشدًا طيبًا على الإطلاق، للاستراتيجية السياسية. ولم يكن لها تأثير له شأنه فى الطبقة العاملة الإنجليزية التى كان ينبغى - طبقًا لنظرية ماركس - أن تكون أسرع من يتقبلها. كان نجاح الاشتراكية الحزبية الماركسية أفضل فى ألمانيا منه فى فرنسا، لكن ماركس كان ينظر دائمًا إلى ألمانيا كبلد متأخر بالقياس إلى فرنسا أو إنجلترا.

وأثار وصف ماركس سلوك الطبقات الاجتماعية بعض صفات نظرية غريبة. إن الطبقة الاجتماعية فى نظره كيان جماعى، بمثل ما كانت الأمم فى نظر هيجل، ويمكن معاملة أعضائها على ما قال فى مقدمة «رأس المال» على أنها «مشخصات لمقولات اقتصادية، وممثلين لعلاقات طبقية خاصة ومصالح طبقية». وعلى ذلك تتصرف الطبقة الاجتماعية، كقاعدة، تصرفًا قوامه المنافسة تحقيقًا لمصلحتها هى، وهو ما يشبه كثيرًا الإنسان الاقتصادى الذى تحدث عنه الاقتصاد الكلاسيكى. ولكن الديالكتيك يتطلب أن تكون أيديولوجيتها فى نقطة ما أيضًا، مناقضة لنفسها، وأن يكون سلوكها انتحاريًا. وبرغم ما يفترض من أن معتقدات الفرد وسلوكه هى بصفة رئيسية ما يفرضه عليه مركز طبقته، فإن الطبقة يجب أيضًا أن تخرج من حين لآخر أفرادًا غير عاديين ينفصلون عنها ويقدمون أيديولوجية لطبقة صاعدة سوف تقتلع الطبقة الحاكمة القديمة. وكما قال ماركس فى البيان الشيوعى، هناك «قسم من رجال الأيديولوجية البرجوزية رفعوا أنفسهم إلى المستوى الذى عنده يفهمون نظريًا الحركة التاريخية ككل». هذه الفقرة كتبت فى وقت كان فيه ماركس لا يرى فى الشيوعيين حزبًا سياسيًا، ولكن يرى فيهم ثوريين مثقفين قادرين على إشعال الاستياء وتوجيهه من الخارج. وهيأت الفقرة جرثومة الدور الذى خصصه لينين للمثقف الماركسى، وبذلك هيأت بطريق غير مباشر نظرية لينين فى الحزب باعتباره طليعة البروليتاريا. إن اختفاء الطبقات الاجتماعية النهائى - وهو ما توقع ماركس وقوعه فى المرحلة الأخيرة من الاشتراكية - يبدو من الناحية المنطقية أنه ليس أكثر من قطعة من المذهب الفردى الرومانسى الذى لم يتخلص منه ماركس قط. إنه على تباين تام

مع اتجاه فلسفته الاجتماعية الجماعى أو مع ما اتسم به فكره من مزاج واقعى. لقد عزا هو وإنجلز الطبقات إلى تقسيم العمل الاجتماعى، أما كيف يستطيع مجتمع يزداد تقدماً فى التصنيع أن يبسّط تخصصه، فأمر يتحدى التفسير.

إن النضال بين الطبقات الاجتماعية من أجل القوة، يوفر القوة الدافعة للسياسة، إذ يجب - طبقًا لفهم ماركس للتنظيم السياسى - أن تتسلط طبقة ما فى أى وقت معلوم. سوف تستخدم قوتها الأعلى فى استغلال الطبقات الأقل منها قوة، وتكون الدولة هى جهاز القوة فحسب الذى تستخدمه للاستغلال، أى تكون «لجنة لإدارة الشئون المشتركة» للطبقة المتسلطة. والقانون عبارة عن مجموعة قواعد تسند ما تدعوه الطبقة المستغلة (بكسر الغين) «حقوقًا» لها. ومفتاح الزعامة السياسية الناجحة هو أن تفهم السياسة على أنها مجرد نوع من الحرب أقره العرف، وأن الحزب هو هيئة الأركان العامة التى ترسم وتوجه استراتيجية أية طبقة يمثلها. وواضح أن تصور السياسة على هذا النحو يمثل وجهة نظر ثورىّ يعتبر النظام السياسى القائم هو من البعد عن جادة العدل بحيث لا يمكن إلا «تحطيمه». وهو يمثل أيضًا وجهة نظر شخص بعيد عن السلطة بحيث لا يتصور حتى فى الخيال - أنه قد يحمل مسئولية الحكم. غير أنه لن يكون لدى الثورى بعد تحطيم النظام سوى القانون والسياسة لينشىء نظامًا جديداً، وهو بالتأكيد لن يصف ذلك، حتى فى ذهنه، على أنه وسيلة استغلال فحسب. فعلى غرار ستالين سوف يصف العلاقات بين الفلاحين والعمال الصناعيين فى روسيا بأنها «ودية»، وهى علاقات سوف تكون وهمية أو حقيقية بمثل ما قيل عن العلاقات بين الطبقات فى أى مجتمع. ذلك أنه إذا كانت الطبقات تتوقف على تقسيم العمل، كان اقتفاء أثر أفلاطون فى وصف علاقاتها بأنها تعاونية سهلاً بمثل السهولة التى يصفها بها أتباع ماركس بأنها معادية. الحقيقة أنها تعاونية من نواح، ومعادية من نواح أخرى. وفى انتظار نشوب الثورة فإن الحزب الذى ينظر إلى الطبقات الاجتماعية على أنها فى حرب باستمرار، سوف يوجه اهتمامه إلى تخطيط الثورة، وسوف تكون خططه مهتزة جداً بشأن أى شىء بناء يعمله بعد ذلك. وعلى العموم فهذا ما فعله ماركس.

الرأسمالية كنظام

كان الفكر المتضمن فى أوائل كتابات ماركس متأثرًا بشدة بدراسته المبكرة لهيجل. وكان التعليل الذى أقام به إطاره استنباطيًا إلى حد كبير، ولكنه مال مثل هيجل، إلى أن يدخل فى الإطار مجموعة كبيرة من التقريرات المستمدة من دراساته التاريخية. كان يهدف إلى أن يكون فلسفة للتاريخ؛ وإذ حذا ماركس حذو نموذجه الهيجلى، افترض أن كل التقريرات المهمة سوف تلائم إطارًا فسيحًا بالدرجة الكافية. «الحقيقى هو العقلى» كما قال هيجل. وظن ماركس أيضًا أن المادية الجدلية يمكن أن تسفر عن نظرية كلية شاملة فى تطور الحضارة. لم يتخل قط عن هذه الفكرة؛ ولكنه بعد عام ١٨٥٠ كرس حياته بدرجة أقل لهذا النوع من النظر، وكرسها بدرجة أكبر لاستخدام أفكاره فى تفسير تاريخه للمجتمع المعاصر فى أوروبا الغربية. وإذ فعل هذا كان يطور أخصب جرثومة فى الهيجلية الفلسفية - أى مفهومها للتاريخ النظامى وكان جوهر ما يحاوله ماركس أن يعامل الرأسمالية كنظام اجتماعى. لم يفكر قط فى التخلى عن غرضه العملى الأصلى أى الدعوة إلى ثورة اجتماعية أو تقديم مبررها العقلى. ومن ثم، وبدون أن يشعر أنه يوزع جهوده، أمكنه فى الوقت نفسه أن يشتغل بوضع خطط متصلة لتنظيم أحزاب اشتراكية. وانطوت خطته المزدوجة على دراسة عميقة للأصول الاقتصادية التى ترجع إليها الطبقات الاجتماعية القائمة، وعلى تحليل محكم وشامل لطبيعة العداء بين هذه الطبقات. من هذين الخطين فى البحث تكونت الموضوعات الرئيسية التى ضمها مؤلفه رأس المال. فالخط الأول أدى به إلى إجراء بحث تاريخى واسع فى أصول تنظيم الصناعة الرأسمالى وقيام الطبقة الوسطى، وتكون ما يقابلها؛ أى طبقة الأجراء الصناعية التى اعتبرها ماركس بحق التطور الرئيسى فى المجتمع الأوروبى الحديث. وقام الخط الثانى بدعم التاريخ بتحليل اقتصادى دقيق للرأسمالية، وفق خطوط كان قد رسمها الاقتصاديون التقليديون، ليبين فى آن واحد الجهاز الذى تولد به الرأسمالية الطبقتين الرئيسيتين، والأسس التى يقوم عليها التعارض المحتوم والمتزايد بينهما. وأسفر هذا الجزء من مؤلف ماركس عن نظرية فائض القيمة التى مالت لسوء الحظ إلى احتكار مناقشة الاشتراكية الماركسية فى أوليات مراحلها.

كانت أفضل كتابات ماركس كلها الفصول التاريخية فى رأس المال، وخاصة الفصول التى تتناول التاريخ المبكر لتنظيم الصناعة الرأسمالى قبل القرن الثامن عشر، إلى جانب تكوين طبقة تعتمد فقط على أجورها. وندر أن حلت محلها حتى الآن كتابات أخرى برغم ما وجه من الاهتمام إلى التاريخ الاقتصادى من جانب الكتاب المتأخرين الذين استمدوا الإلهام بدرجة غير يسيرة من البداية التى قام بها ماركس. لقد فتح المسالك الرئيسية المؤدية إلى الدراسة التاريخية للرأسمالية، وخاصة من ناحية تأثير النظام الصناعى الجديد فى التاريخ الاجتماعى: تكوين بروليتاريا نتيجة انفصال الفلاحين عن الحقوق المشتركة فى الأرض، ودمار الصناعة المنزلية بفعل نمو النظام الرأسمالى، والزيادة المطردة فى حجم وقوة وحدات مثل هذا التنظيم، والإسراع بهذه العمليات نتيجة نزع ممتلكات الكنيسة والاستغلال الاستعمارى لأمريكا وجزر الهند. وكانت الصفة التى ميزت معالجة ماركس للموضوع، تشديده على التغييرات فى العلاقات الإنسانية والاجتماعية الناتجة من الغييرات الصناعية والتجارية، وبخاصة تشديده على الضغط على حياة العمال، بل وتشويهها، بفعل ما طرأ على تقسيم العمل من تقدم مطرد. كان موضوع ماركس العام أن التنظيم الصناعى فرض على الطبقة العاملة تجنيداً يتعارض مع الاعتراف بالحرية والمساواة فى الفلسفة الديمقراطية البرجوازية.

فى الصناعة يتوقف إثراء العامل الجماعى، وبالتالى إثراء رأس المال، بالنسبة إلى الإنتاجية الاجتماعية، على إفقار العمال بالنسبة إلى قواهم الفردية للإنتاج[١٩].

لقد أخطأ ماركس فى اعتقاده أن الرأسمالية تعتمد على حدوث خفض مطرد فى مستويات عيش العمال. لم يخطئ فى اعتقاده أن ظروف العمل فى المناجم والمصانع عندما كتب هذا، غالبًا ما كانت شائنة، وأن ساعات العمل للنساء والأطفال، وليس للرجال فقط، كانت طويلة بصورة تثير السخط، أو أن القيام على الآلة تضمن ضروب إحباط ومخاطر لم يكن لها وجود فى نظام للإنتاج أكثر بدائية. ولقد فتحت الفصول الوصفية من رأس المال الباب أمام معظم الانتقادات

الموجهة إلى الصناعة الرأسمالية والمنتشرة حتى فى يومنا هذا، ودعمت انتقاداته لها بكثير من البيانات الإحصائية والبيانات الحقيقية الأخرى المستمدة من التقارير العامة. ولعله لقى العون، فى كتابة هذا الجزء، من إنجلز الذى نشر فى عام ١٨٤٨ كتابه «**حالة الطبقة العاملة فى إنجلترا**» ولقد تناول ماركس بطريقة واقعية موضوعات من قبيل تعاقب الأزمات الدورى، ووجود البطالة التكنولوجية المزمنة حتى فى أوقات الرخاء، والقضاء على الحرف الحاذقة بفعل الماكينات الجديدة، وإحلال العمل غير الحاذق محل العمل الحاذق، والإرهاب الشديد فى الحرف غير ذات الطابع الصناعى، ونمو بروليتاريا تعيش فى الأحياء الحقيرة ولا سبيل إلى استخدامها. وكما هو الشأن بالنسبة إلى الدراسات التاريخية التى قام بها ماركس، كانت الخاصية الجديدة والمميزة لأسلوبه فى المعالجة، تشديده على آثار التصنيع الاجتماعية، وميله إلى إضعاف المجموعات الاجتمـعية الأصلية كالأسرة، وبالتالى تشديده على المشكلات البشرية التى خلقها التصنيع. بدت له صفة التناقض فى الرأسمالية كما كانت تبدو لهيجل، فى أنها تؤلف بين النقيضين، التنظيم والفوضى: توحيد التنظيم التكنولوجى للإنتاج مع فوضى يتسم بها التبادل، أى توحيد بين تنسيق اجتماعى محكم لوحدات الإنتاج وبين عدم اكتراث يكاد يكون كاملاً باستخدام الوسائل الصناعية لتحقيق غايات إنسانية. وبرغم ما لقيه المثل الأعلى من ذكر من حين لآخر، وبصورة عابرة فقط، كان فى ذهن ماركس دائمًا التعارض بين الرأسمالية واقتصاد مخطط ذى صبغة اجتماعية يراد به إنتاج السلع وتوزيعها حينما وحيثما توجد حاجة مشروعة إليها.

إن قوة مؤلف ماركس الحقيقية لم تحملها الحجة النظرية، وإنما حملتها الواقعية الصلبة التى صورت بها ظروف العمل الفعلية، وبذا صورت الرأسمالية غير المنظمة على أنها طفيلى يلتهم مادة المجتمع البشرية. كان رأس المال فى حقيقته، وإن لم يكن من ناحية القصد منه، أول وربما أقوى الهجمات الأخلاقية على البشاعة الأدبية البحتة التى يتصف بها مجتمع قائم على التملك والاستحواذ، دون أن تصحبها حماية مناسبة لقوته العاملة الصناعية. غير أن ما يميز ماركس أنه لم يجعل قط هجومه على الرأسمالية حكمًا أخلاقيًا سافرًا، كما

أن حجته بشأن استغلال رأس المال للعمل لا تعنى أن العمال كانوا أحسن حالاً فى ظل أى نظام للإنتاج سبق الرأسمالية. كان الديالكتيك بالنسبة إليه ضماناً؛ وغالباً ما يقول، إن الرأسمالية تقدم على الإقطاع الذى سبقها. كذلك لا تعنى فظائع الرأسمالية أن الرأسماليين شخصياً قساة، فالرأسماليون والعمال على السواء محصورون داخل النظام، وعليهم عموماً أن يفعلوا ما يتطلبه النظام. ومن وجهة نظر ماركس فالنظام نفسه قائم بفطرته على التناقض الذاتى، وعلى ذلك فسوف يحطم نفسه فى النهاية، ولكن الذى يجعله يحطم نفسه هو أنه يحتوى على جرائم نظام أعلى وأفضل يناضل فى سبيل أن يولد. ولذلك فإن انتقادات ماركس تتطلع دائماً بصورة ضمنية إلى المستقبل بدلاً من الماضى: إلى ما يعتقد أنها ستكون أحوال العمال فى اقتصاد مخطط بطريقة عاملة وذى طابع اجتماعى. وكان يعتقد أن شيئاً من هذا القبيل يجب أن يكون النتيجة المنطقية المترتبة على اقتصاد تطهر من تناقضات الرأسمالية. لم يحاول أن يصف مثل هذا الاقتصاد المستقبل، كما لم يعتقد أنه مثل أعلى يتعين السعى الحثيث من أجله. فعلى غرار هيجل، اعتقد أن سير التاريخ حتمى وعاقل فى آن واحد؛ سوف يجاهد الناس فى الواقع، ولكن فى النهاية سوف يكون جهادهم من أجل ما يجب أن يرغبوا فيه وأن يخلقوه. وهكذا تحت ستار تحليل مجدب للأسباب والآثار الاقتصادية، ابتدع ماركس ما كان فى الحقيقة دعوة أخلاقية قوية للغاية، يساندها اعتقاد شبه دينى. لم يكن أقل من دعوة إلى الانضمام إلى ركب الحضارة والحق، وهذه الدعوة هى التى ضمت جيوش العمال إلى الاشتراكية الماركسية.

انهيار الرأسمالية

وعلى ذلك كان الغرض الأهم الذى توخاه كتاب رأس المال أن يبين أن الرأسمالية إذ تحطم نفسها، يجب أن تولد الاشتراكية، أى نقيضها. كانت خطة حجة ماركس أن يتقبل نظرية كمية العمل فى تفسير القيمة، تلك النظرية التى جعلها ريكاردو المبدأ الرئيسى فى الاقتصاد الكلاسيكى، واعتبرها ماركس نظرية علمية بصورة صحيحة فى الرأسمالية، كما كانت الخطة أيضاً أن يبين بالأسلوب

الديالكتى أن الرأسمالية مفككة من الناحية المنطقية. وكانت فكرة تحليل ماركس الأساسية هى «فائض القيمة». كان الدفاع المأثور عن الرأسمالية الحجة القائلة بأنه فى نظام من التبادل الحر، سوف يسترد كل إنسان، على المدى الطويل، قيمة تعادل القيمة التى جاء بها إلى السوق، وبذا يحصل على نصيبه العادل من المنتج الاجتماعى. مقابل هذا سعى ماركس إلى أن يبين أن العمل فى نظام صناعى يملك فيه الرأسماليون وسائل الإنتاج، سوف يرغم دائمًا على أن ينتج أكثر مما يحصل عليه وأكثر مما يتطلبه الإبقاء على سير النظام. سوف تقرب الأجور فى المتوسط من الحد الأدنى من الكفاف، لا بسبب ضغط السكان حسب حجة مالثس، ولكن بسبب نظام الملكية الخاصة، ولأن المركز الاحتكارى الذى يشغله الرأسمالى فى النظام يمكنه من الاستيلاء عن الفائض فى صورة أرباح وريوع. هذه الحجة بتشعباتها التى لا تكاد تنتهى، وبدقائقها الفنية الزائدة عن الحد، أدت إلى جدل طويل اشتهر فى يومه ولكنه أصبح باليًا قبل أن ينتهى. ذلك أن نظرية ريكاردو فى القيمة، والتى بدأت منها الحجة، أصبحت غير ذات موضوع عند الاقتصاديين غير الماركسيين، فى حين كان الجدل لايزال قائمًا. وعلى ذلك فاقتصاد ماركس بوجه عام ونظرية فائض القيمة بوجه خاص، ينتميان كما يجب، إلى تاريخ النظرية الاقتصادية. حقيقة يأخذ الماركسيون فى يومنا هذا النظرية قضية مسلمة، ولكن نادرًا ما أشار إليها ماركسى متحمس مثل لينين. لكن بالنسبة إلى ماركس. كان فائض القيمة حجر الأساس فى الحجة، نظرًا لأنه هيأ الأساس الذى قامت عليه النتيجة التى استخلصها؛ وهى أن النظام الرأسمالى يجب أن يحطم نفسه بنفسه فى النهاية. ولقد خلفت النظرية فى أعقابها دعويين لا تزالان من قواعد العقيدة عند الماركسيين المتأخرين: أولاهما، أن الرأسمالية يجب حتمًا أن تنهار، والثانية، أن انهيارها يجب أن يولد الاشتراكية.

وعلى ذلك أنتج تحليل ماركس الاقتصادى عددًا من التنبؤات عن المجرى الذى يسير فيه مجتمع رأسمالى نحو الإخفاق النهائى. فبسبب المنافسة بين الرأسماليين تميل الصناعة إلى التركز فى وحدات إنتاجية تزداد حجمًا باطراد، وتميل هذه لوحدات إلى أن تصبح ذات طابع احتكارى، وتتركز الثروة فى ثروات

يقل عددها باطراد. والتنافس من أجل المحافظة على الأرباح يجعل الاستغلال أشد قوة، ويزداد إفقار الطبقة العاملة. وبسبب عجز العمل بصورة مزمنة عن استهلاك كل ما ينتجه يتعرض الاقتصاد الرأسمالى لفترات من الإفراط فى الإنتاج، ومن الكساد والبطالة. ويزداد هبوط صغار رجال الأعمال، والمزارعين والصناع المستغلين - أى البقايا البرجوازية الصغيرة المتخلفة من اقتصاد قائم على الحرفة اليدوية - إلى مستوى البروليتاريين الأجراء، ويميل المجتمع الرأسمالى إلى أن يستقطب بين الرأسماليين ومن يدور فى فلكهم من الطبقات الفرعية من جهة، وبين الجماهير البروليتارية من جهة أخرى. ويجادل ماركس بأن هذا سوف يخلق فى النهاية موقفًا ثوريًا فيه تنتزع الملكية ممن سبق لهم انتزاعها من الغير، وتصبح وسائل الإنتاج ملكًا للمجتمع.

كل هذه التنبؤات كانت موضوعات دار حولها جدل طال أمده، ولو حكمنا عليها فى ضوء ما حدث بعد أن كتب ماركس، لكانت لها قيم مختلفة اختلافًا واسعًا، مما يوحى بأنها لم تكن استنباطات من نظرية سليمة، ولكنها - إن صحت - تخمينات نفاذة بصدد الطريقة التى تعمل بها الصناعة الرأسمالية. لقد تحقق ميل الوحدات الصناعية والتجارية إلى الاندماج وإلى ازدياد حجمها وتحقق الميل نحو دورات الرخاء والكساد المتكررة، وذلك برغم أن المنظمات التى على صورة الشركات مالت إلى نشر الملكية، وإلى التخلص من معانى السيطرة التى ربطها ماركس بهذه السيطرة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان التنبؤ بأن الطبقة العاملة سوف تزداد فقرًا، بعيدًا عن الواقع؛ إذ لا شك أن المجتمعات الصناعية رفعت مستوى معيشة هذه الطبقة. كذلك ثبت خطأ التنبؤ بأن البروليتاريا الأخيرة سوف تمتص الفئة الدنيا من الطبقة الوسطى؛ ذلك أن التصنيع زاد إلى حد كبير من عدد الطبقة التى يقال لها أصحاب «الياقات» البيضاء؛ وهى الطبقة التى يجب فى تصنيف ماركس أن تدعى البرجوازية الصغيرة. وبرغم أن الرأسمالية اتخذت أبعادًا دولية كما توقع ماركس، لم تظهر الطبقة العاملة فى أكثر البلاد تصنيعًا ميلاً إلى الاتحاد من أجل صراع طبقى دولى كما توقع لينين فى ثقة عام ١٩١٤. كذلك لا يظهر أن النظام الصناعى الرأسمالى زاد من حدة

العداء الطبقى. لو أردنا عقد مثل هذا النوع من المقارنة العريضة لبدا أن الأقرب إلى الحقيقة القول بأن المجتمعات الصناعية أقل انقسامًا إلى صفوف اجتماعية من مجتمعات الحرف اليدوية، وأن من الأسهل عبور خطوطها الطبقية، وأنها مستقرة بصورة خارقة للعادة. ولقد وقعت الثورات الاجتماعية فى روسيا والصين، وليس فى إنجلترا وألمانيا. إن تأكد ماركس من صحة منهجه ولد استعدادًا للتنبؤ بأن الثورة وانهيار الرأسمالية وشيكًا الحدوث، وكانت هذه التنبؤات خاطئة فى العادة؛ لأن الثورات إما أنها لم تقع، وإما أنها وقعت فى الأماكن الخاطئة.

وكان النصف الآخر من تنبؤ ماركس - أن انهيار الرأسمالية سوف يتبعه اقتصاد اجتماعى الطابع أو جماعى - نظرة اعتمدت كلية على الديالكتيك. كان وراءه بالتأكيد حالة من النفور لها ما يسوغها تمامًا من مظاهر وحشية الرأسمالية فى أوائل عهدها. ولكن الديالكتيك جعل من المستحيل عليه أن يرى فى هذا نقدًا: يجب أن يكون نبوءة، وما يجرى التنبؤ به يجب أن يتحقق. يجب أن يؤدى التطور إلى نقيض ما يبدأ منه، ونقيض الرأسمالية هو الشيوعية. ولغير ما سبب جوهرى اعتقد ماركس أن جميع شرور الرأسمالية تركزت فى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ومن ثم أمكنه الاعتقاد بأن إلغاء الملكية الخاصة سوف يجتث الشر من جذوره. «فوضى» الإنتاج المملوك ملكية خاصة والقائم على المنافسة، سوف يعقبه اقتصاد مخطط ومنسق، أى «ارتباط أفراد أحرار يشتغلون بوسائل إنتاج يملكونها بالاشتراك ويبذلون بفهم ما يملكون من قوى عمل متعددة باعتبارها قوة عمل اجتماعية متحدة». والخطوة الأولى فى الطريق إلى هذه الغاية هى وضع الإنتاج تحت سيطرة المجتمع الواعية التى سبق تنظيمها، أى هى الملكية العامة بعبارة موجزة. وبسبب هذا التغيير سوف يتقوض وفى النهاية يتحطم. كل الصرح الطبقى الذى تدعمه الصناعة المملوكة ملكية خاصة، ويسفر هذا عن مجتمع لا طبقى لا تعود فيه ثمة ضرورة للقمع. وحسب عبارة إنجلز المشهورة: سوف «تذوى» الدولة؛ نظرًا لكونها جهاز قمع فى مجتمع قائم على الاستغلال، وبطريقة ما لا يمكن تفسيرها لن تعود هناك ضرورة للتخصص

وتقسيم العمل، ومرة أخرى ـ كما قال إنجلز فى جملة مشهورة استعارها من سان سيمون: تحل محل حكومة الأشخاص إدارة الأشياء وتوجيه عملية الإنتاج[٢٠].

كان هذا هو ما سدد به ماركس كل الازدراء الذى صبه على الاشتراكيين اليوتوبيين، أو ربما كان الرؤية العجيبة التى يتطلبها جعل أى نظرية فى الثورة الاجتماعية مقنعة: العلاقات الإنسانية التى كانت خلال التاريخ محكومة بالقوة والاستغلال تحل محلها، عند نقطة ما، علاقات مثالية الطابع تماماً وتعاونية. إن المجتمع اللاطبقى هو أسطورة المستقبل التى تعوض ما ينطوى عليه الحاضر من آمال كاذبة وما تسببه الثورة نفسها من ضروب خيبة الأمل. غير أن الفكرة القائلة بأن للتاريخ غاية محتومة، فكرة تصاحبها أسطورة مؤداها أن المستقبل قد يكون نوعاً خطراً جداً من الفلسفة الأخلاقية. ذلك أن المستقبل هو الشىء الوحيد الذى لا يصل أبداً، وإذا كان الحاضر ميدان القوة الصرفة فسوف يكون فى الإمكان تبرير القوة من الناحية الأخلاقية إذا كانت تؤدى إلى الهدف المقدر للتاريخ، الأمر الذى معناه من الناحية العملية: إذا نجحت. الحقيقة أن ماركس، مثله مثل هيجل، كان يكن شيئاً شبيهاً جداً بازدراء المشاعر الأخلاقية والاعتقادات والمثل، وكان من ناحية المزاج وبطريق الاقتناع يعتقد أن الإصلاح مستحيل. المجتمع على النحو الذى هو عليه يجب أن «يتحطم» حتى يتسنى البدء من جديد. وبرغم وجوب التخطيط للثورة فإن ما سيعقبها يمكن أن يترك للنظام الجديد. إن الأخلاقية الاجتماعية للرؤية العجيبة هى التعصب، ولكن وراء الرؤية هناك إمكانية لم تفرض تجربة ماركس عليها أن يبحثها. وهى أن الثورة قد تقع. إن الأخلاقية الاجتماعية ليوتوبيا يتصورها الذهن، يمكن بسهولة تماماً أن تكون سخرية.

استراتيجية الثورة الاجتماعية

اعتبر ماركس دائماً فلسفته المرشد إلى ثورة بروليتارية ناجحة، وانقسمت حياته العملية بين البحث العلمى والزعامة الاشتراكية. من الصعب ذكر أىّ نموذج من الراديكالية السياسية فى أوروبا الغربية بعد ماركس، لم يتأثر بفكره بطريقة

ما، ولكن كانت هناك حركتان سياسيتان كبيرتان كلتاهما زعمت أنهاالصيغة الصحيحة من الماركسية، وهما من التشابه ومن الاختلاف المحير بحيث إن علاقتهما بماركس جزء مهم من فهم فلسفته. هاتان هما: أولاً الاشتراكية الحزبية على نحو ما كانت عليه فى الجزء الغربى من القارة حتى الحرب العالمية الأولى، وثانيًا الشيوعية كما وجدت منذ الثورة الروسية فى عام ١٩١٧. ونشأت الأخيرة مباشرة من الأولى؛ لأن لينين كان زعيم حزب ماركسى روسى، وإن كان أيضًا هو الذى حطم الدولية الثانية، أو تنظيم الأحزاب الاشتراكية الماركسية. بل وأصبحت العداوة بين الشيوعيين والاشتراكيين أشد مرارة منها بين الشيوعيين وأحزاب الطبقة الوسطى. وكانت استراتيجية الشيوعية مختلفة كلية عن استراتيجية الأحزاب الاشتراكية؛ ذلك أن الأخيرة كانت فى عام ١٩١٤ قد كسبت مواقع قوة سياسية كبيرة فى دول أوروبا الغربية وخاصة فى ألمانيا، وعمومًا زادت قوتها عن طريق اجتذاب الأصوات فى الانتخابات الحرة بعد مد نطاق حق الاقتراع بحيث يشمل الطبقة العاملة. وعلى النقيض من هذا لم يكن حزب لينين قط ولم يتطلع قط إلى أن يكون حزبًا شعبيًا يظفر بغاياته عن طريق التأييد الجماهيرى. إلا أن من المسلم به تمامًا أن كلا من الاشتراكية الحزبية والشيوعية استمدت من ماركس مفاهيمها المختلفة عن الاشتراكية. إن تفسيرًا أكمل لهذا التناقض الظاهر، يجبُ أن يعتمد على الوصف الذى سنقدمه فى الفصل الثالث للصيغة التى قدمها لينين للماركسية. ولكن يكفى أن نبين أن ماركس نفسه أوحى بخطين مختلفين للاستراتيجية، يمكن اعتبار أى منهما المعنى المناسب المتضمن فى فلسفته.

فأولاً، يبدو من المرجح أن ماركس، وربما حوالى عام ١٨٥٠، غيّر فى الحقيقة فكره بشأن استراتيجية الثورة، وإن لم يفعل هذا بمثل هذا الشكل السافر. فقد أنكر بصورة التأكيد فى البيان الشيوعى (١٨٤٨) أن الشيوعيين يكوّنون حزبًا سياسيًا، «إنهم» أكثر فريق من الطبقة العاملة تقدمًا وعزمًا «وواضح أن هذه العبارة هى منشأ وصف لينين حزبه بأنه» طليعة «البروليتاريا. ومن المؤكد أن ماركس فى هذا الوقت اعتقد أن ثورة برجوازية على وشك أن تحدث، ولعلها

أيضًا تشعلها ثورة اشتراكية فى فرنسا. ومن ثم أمكنه الاعتقاد بأن صفوة من الثوريين المؤمنين، ذات برنامج محدد وفهم واضح للضرورة التاريخية التى تقضى بنشوب ثورة اجتماعية، يمكن أن تعمل بنجاح باعتبارها هيئة أركان عامة لجميع الحركات البروليتارية الراديكالية كنقابات العمال اليسارية، مثلاً. لكن يظهر أنه سرعان ما أصبح مقتنعًا بأن هذه المنظمات الراديكالية التى تمثل البرجوازية الصغيرة، كانت من القوة بحيث لا يمكن توجيهها بمثل هذا الأسلوب. وبإخفاق المحاولات الثورية عام ١٨٤٨ استنتج أن الأمر يحتاج إلى فترة طويلة من الاستعداد، فى حين خلق النظام الصناعى فى العمال وعيًا طبقيًا ثوريًا فعالاً. كان لا يزال يعتقد أن الثورة الاجتماعية حتمية، ولكنه اعتقد أيضًا، وتمشيًا مع نظريته فى التطور الاجتماعى، أنه لا يمكن «صنع» ثورة قبل أن يستنفد المجتمع البرجوازى كل قدرات النظام الرأسمالى الكامنة فيه. والاستراتيجية المتضمنة فى هذا مزدوجة: يجب أن يقوم حزب اشتراكى بالضغط من أجل إصلاحات برجوازية تقوى الطبقة العاملة، على أن يكون الاعتبار الأول عنده هو الإبقاء على نقائه الأيديولوجى وحريته فى العمل. ويجب ألا يتورط أبدًا فى المسئولية السياسية المقسمة عن طريق تعاونه مع أحزاب الطبقة الوسطى. وهذا ما حولته الأحزاب الاشتراكية الماركسية إلى استراتيجية نمطية: رفض قبول المناصب الوزارية فى الحكومات المشكلة من ائتلاف مع الأحزاب غير الاشتراكية.

غير أن الواضح أنه لو نجحت هذه الاستراتيجية فمن المحتمل أن تهزم غرضها الثورى الأصلى. إنها تهدف إلى بناء قوتها باجتذاب الناخبين عن طريق إصلاحات ليست فى حقيقتها اشتراكية. بل إن البيان سبق أن طالب بضريبة دخل تصاعدية. ولكن كلما نجح حزب فى الحصول على الإصلاحات عن طريق الاقتراح، قل السبب الذى من أجله يظل ثوريًا. وهذا فى الواقع هو ما اتجه إلى أن يحدث للأحزاب الاشتراكية الماركسية. وحتى إنجلز فاخر فى عام ١٨٩٥ بأن الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان كانوا أكثر نجاحًا بالأساليب القانونية منهم بالأساليب غير القانونية: لقد ظل المثقفون الاشتراكيون ـ وهم ماركسيون متفلسفون ـ ثوريين من الناحية النظرية، ولم يصبح من دعاة التطور إلا نفر قليل

من «التنقيحيين» مثل إدوارد برنشتاين، ولكن عند انتهاء القرن التاسع عشر قل الاحتمال بأن يقوم حزب مثل الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان، بثورة. والواقع أن حزبًا شيوعيًا، كالذى تصوره ماركس، كان قد أصبح مثلاً أعلى يمكن الاقتراب منه بالأساليب السياسية الليبرالية عن طريق عملية طويلة إلى غير ما نهاية. كان الافتراض أنه لو قدر لثورة أن تقع فسوف تحتفظ بكل المكاسب السياسية الديمقراطية التى أصبحت اعتقاد الماركسيين الراسخ فى الأحزاب الاشتراكية بأوروبا الغربية.

ثانيًا، مال ماركس إلى التفرقة بين الاستراتيجية المناسبة لحزب اشتراكى فى بلد ذى اقتصاد صناعى «آخذ فى النضج»، ولحزب فى بلد ذى اقتصاد متأخر نسبيًا. فالأول فقط هو الذى يمكنه أن يقود ثورة بنجاح نظرًا لأن الثورة يجب فى النهاية أن يولدها اقتصاد متطور. وظل السؤال عن أية استراتيجية ينبغى أن تتبعها الأحزاب الاشتراكية فى البلاد التى تعتبر على هامش خط التنمية الرئيسى. وكان ماركس يميل إلى أن يعتبر فرنسا الزعيم الطبيعى لثورة، وأن يعتبر ألمانيا متأخرة نسبيًا؛ وهو ما كانت عليه حقًا فى أوائل حياته، ولكنها لم تكن كذلك بحلول عام ١٩١٤. ولأسباب واضحة كان لملاحظات ماركس عن الاستراتيجية فى بلد متأخر مغزى خاص بالنسبة إلى الماركسيين الروس. وهكذا حدث أن الوثيقتين اللتين لم ينشرهما ماركس نفسه قط، ولكن طبعتا، بعد وفاته، على يد إنجلز، واكتسبتا بالنسبة إلى تروتسكى ولينين أهمية لم تكن لهما قط عند الاشتراكيين الألمان(٢١).

وفى عام ١٨٥٠، واعتقادًا بأن ثورة تقوم بها الطبقة الوسطى كانت على وشك النشوب والنجاح فى ألمانيا، وجه ماركس خطابًا إلى اللجنة المركزية للعصبة الشيوعية (والتى سبق أن كتب من أجلها البيان الشيوعى) وفيه يقدم النصح للأقلية الاشتراكية بصدد استراتيجيتها بالنسبة إلى هذه الثورة، فيقول إن على الحزب الاشتراكى أن يتعاون مع الثوريين من أبناء الطبقة الوسطى إلى أن تنجح الثورة. وعندئذ يجب أن ينقلب على حلفائه، يجب أن يحفظ مركز قوته سليمًا. وبرغم أنه لا يستطيع أن يأمل فى القيام بثورة اشتراكية ناجحة فإن عليه أن

يستخدم كل وسيلة من وسائل التخريب والعرقلة كى يحول دون استقرار النشاط الاقتصادى أو الحكم. يجب أن يثير الفلاحين الفقراء ضد الفلاحين الأغنياء، يجب أن يهدف إلى تأميم الأرض، ويجب أن يدفع الحكومة الثورية وبقدر الإمكان، إلى شن هجوم على الملكية الخاصة، وباختصار، يجب أن تكون صيحة المعركة التى يطلقها البروليتاريون هى: «الثورة فى حالة الدوام». وهكذا قدم ماركس فى عام ١٨٥٠ تصوره للثورة الدائمة الذى اتخذه تروتسكى وطوره فى ١٩٠٦، والذى أرسى بصورة جوهرية أساس السياسة التى انتهجها لينين فى عام ١٩١٧ إزاء ثورة الطبقة الوسطى فى روسيا.

ومما له أهمية أكبر تعليقات ماركس على البرنامج الذى أصدره مؤتمر جوتا. وهو البرنامج الذى مهد السبيل إلى اتحاد المنظمات الراديكالية فى ألمانيا، الذى شكل بداية ما ثبت أنه حزب اشتراكى فعال الأثر. كانت تعليقات ماركس متناثرة هنا وهناك، ومهينة بشكل مرير، ولم تنشر فى حينها حرصًا على صالح التجانس، ولكنها كانت موجهة إلى حالة سائدة فى ألمانيا كانت بالنسبة إلى الحالة القائمة فى روسيا بعد ذلك بأربعين سنة، أكثر أهمية بشكل مباشر من أى شىء آخر كتبه ماركس. وكما قال ماركس بجفاء: «يتكون الكادحون فى ألمانيا من فلاحين لا من بروليتاريين». وما «يحتاج» إليه الفلاحون عن شعور، مختلف تمامًا عما ينبغى أن يروه، ومن ثم عما يريدونه «حقيقة» (أوديالكتيا) إنهم فى مجتمع آخذ فى أن يصبح على درجة عالية من التصنيع، عاجزون سياسيًا عن تحقيق أى غرض بناء، ولكنهم بحكم وزن أعدادهم الصرف فحسب عامل خطير فى الموقف. وبرغم أنهم عاجزون عن تولى القيادة، فإن فى الإمكان قيادتهم وتوجيههم، وتحويل سخطهم إلى تأييد للأقلية البروليتارية التى تستطيع هى وحدها أن تكون الزعيمة صوب ثورة اشتراكية خالصة. إن الأهداف التى وضعها البرنامج وانتقدها ماركس وأدانها لأنها ليست اشتراكية على الإطلاق ولكنها أهداف ثورة طبقة وسطى فحسب، هذه الأهداف كانت: التصويت والحقوق السياسية الشعبية الأخرى. لهذه قيمة فى مجتمع سابق على الثورة، ولكنها بالنسبة إلى الاشتراكية «ألاعيب تافهة». وتلميحات ماركس إلى سيطرة «طليعة» بروليتارية على مجتمع

يغلب عليه الفلاحون أوحت إلى لينين فى ١٩٠٥ بمشروعه الخاص «بدكتاتورية ثورية ديمقراطية من البروليتاريا والفلاحين». كذلك تضمنت ملاحظات ماركس الهامشية على برنامج جوتا، أو فى إشاراته إلى الانتقال من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع اشتراكى، وإن كان هذا ـ بوجه خاص ـ إشارة بدلاً من وصف. سوف يحدث الانتقال على مرحلتين. فالملكية العامة لوسائل الإنتاج تلغى من تلقاء ذاتها الاستيلاء على فائض القيمة وتحقق ما يعلنه البرجوازيون من أنهم يعطون للعمال القيمة الكاملة لما ينتجون. غير أن هذا يظل قاصرًا عن الشيوعية الحقة التى يجب أن تلغى تقسيم العمل وتزيد المنتج الاجتماعى ليسمح بتحقيق المثل الأعلى الشيوعى: «من كل حسب قدرته إلى كل حسب حاجاته». وفى فترة الانتقال بين الرأسمالية والشيوعية «لن تكون الدولة سوى الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا». ومن الواضح تمامًا أن ملاحظات ماركس على برنامج جوتا، هى والملاحظات التى أبداها فى مواضع أخرى، تحتوى على جرثومة الكثيره مما ضمنه لينين فى عام ١٩١٧ كتبته «الدولة والثورة».

وعلى ذلك أيدت فلسفة ماركس الاجتماعية فكرتين عن الاستراتيجية السياسية ثبت فى التطبيق العملى تفاوتهما. فالخط الذى ابتدعته الاشتراكية الحزبية الماركسية تطلع إلى تطور النظام الصناعى ليخلق بروليتاريا ذات وعى طبقى، تزداد قوة إلى أن تتمكن من التسلط على مجتمع أصبح ديمقراطيًا من الناحية السياسية. وحتى عام ١٩١٤ بدأ هذا كأنه الخط الرئيسى للاستراتيجية الماركسية فى طريقها إلى النجاح عن طريق تنظيم الطبقة العاملة السياسى فى أحزاب شعبية كبيرة مثل الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان. وبالنسبة إلى هذه الاستراتيجية كانت الليبرالية السياسية هى المقدمة الواجبة، وتكون الثورة ختام مجرى طويل من التنمية السياسية والاقتصادية ومن التربية الشعبية. أما الخط الآخر الذى ميز استراتيجية اللينينية بعد عام ١٩١٤، فعاد أدراجه إلى المراحل المبكرة من فكر ماركس، والتى اعتبرت الشيوعية المثل الأعلى لصفوة عقلية أو لأقلية بروليتارية منغمرة فى مجتمع أغلبية أهله من الفلاحين وبدون حقوق سياسية ليبرالية. كانت الثورة بالنسبة إلى هذا الخط حقيقة قائمة ومقدمة

للتحول السياسى والاقتصادى. كان يستند بقوة إلى الملاحظات العرضية نوعًا التى أبداها ماركس عن الاستراتيجية الملائمة للأحزاب الشيوعية فى المجتمعات المتأخرة. وبقدر ما تعلق الأمر بنوايا الماركسيين الروس، فإنهم لم يفكروا فى نبذ أو تغيير مبدأ فلسفة ماركس الاجتماعية الرئيسى، وهو الجبرية الاقتصادية، إلا أنهم بدوا حتمًا فى نظر الماركسيين الغربيين كأنهم طرحوا المبدأ جانبًا.

هوامش الفصل الثالث والثلاثون

(١) Deutsch Frantzosische Tahrbucher, 1844; Die heilige Familie, 1845. ومن هــذين اختار هـ . ج ستنتج أجزاء وترجمها بعنوان. مقالات مختارة بقلم كارل ماركس (نيويورك، ١٩٢٦) Die deuische Idologue, 1846 (نشر كاملا لأول مرة فى Gesamtausgabe) الأيديولوجية الألمانية، وترجم د . باسكال الجزاين الأول والثالث (نيويورك ١٩٣٩) (La miseet de la Philoso- phie (1847)، وأشرف س . ب . دت على إخراج الترجمة الإنجليزية بعنوان فقر الفلسفة (نيويورك، ١٩٣٦)، البيان الشيوعى، ١٨٤٨.

الطبعة المعتمدة لمؤلفات ماركس وإنجلز (غير كاملة) هى:

Karl Marx, Fredich Engels, historisch kritische Gesam - tou gabe, Werke, Schriften, Briefe. Im Auftr - age des Marx - Engels - Instituts, Moskau, hrsg, V.D. Rjazanov, Frankfurt, a, M, 1927.

(٢) خطاب إلى لاسال بتاريخ ١٦ يناير ١٨٦١ مراسلات ماركس وإنجلز، ١٨٤٦ - ١٨٩٥ (١٩٣٤)، ص ١٢٥ . انظر المجلد الأول من كتاب رأس المال؛ الترجمة الإنجليزية بقلم E, & C. Paul ص ٣٩٢، حاشية رقم ٢.

(٣) الأيديولوجية الألمانية German Ideology، ترجمه د. باسكال إلى الإنجليزية، ص ٢٢.

(٤) ٢٧ يوليو ١٨٥٤، مراسلات **ماركس وإنجلز**، ١٨٤٦ - ١٨٩٥؛ ص ٧١.

(٥) خطاب إلى فايديماير Weydemeyer بتاريخ ٥ مارس ١٨٥٢، شرحه، ص ٥٧: الخطوط التى تحت الفقرات هى من وضع ماركس.

(٦) مقدمة **نقد للاقتصاد السياسى** Critique of Political Economy ترجمة إلى الإنجليزية ن. ستون N. I. Store (١٩٠٤) ص ١١.

(٧) الأيديولوجية الألمانية The German Ideology ترجمه إلى الإنجليزية ر. بسكال، ص ١٤ وما بعدها.

(٨) فقر الفلسفة The Poverty of Philosophy، ترجمه C.P. Dutt إلى الإنجليزية، ص ٩٣.

(٩) Die Klassenkampfe in Frankreich, 1848 - 1850. فى مقالات Neue Rheinische Zeitung (1850) نشرها إنجلز عام ١٨٨٥، وترجمها س . ب . دت إلى الإنجليزية بعنوان النضالات

الطبقية فى فرنسا (١٨٤٨ – ٥٠)، نيويورك، ١٩٣٤. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, (1852) أشرف س. ب. دت على طبع الترجمة الإنجليزية بعنوان الثامن عشر من برومير للويس بونابرت، نيويورك، ١٩٣٥.

(١٠) الثامن عشر من برومير، الترجمة الإنجليزية، ص ٤٠ وما بعدها.

(١١) من مقدمة «نقد للاقتصاد السياسى» الترجمة الإنجليزية مصدر سابق، ص ١١ وما بعدها.

(١٢) Hern Eugen Duhrings Umwalzung der Wissenschaf 1878 (يشار إليه عادة باسم Anti - Duh ring الرد على دونج) وتعاون ماركس فى كتابة هذا المؤلف، وترجمة أ. بيرنز إلى الإنجليزية بعنوان ثورة الهريوجين دورنج فى العلم (نيويورك، ١٩٣٥).

Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen Philosophie (1884) الترجمة الإنجليزية بعنوان لودفيج فيور باخ ونتيجة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية (نيويورك، ١٩٣٤). خطابات إلى كونراد شميدت بتاريخ ٥ أغسطس، ٢٧ أكتوبر ١٨٩٠ أول يوليو وأول نوفمبر ١٨٩١. المراسلات ماركس وإنجلز ١٨٤٦ – ١٨٩٥، ص ٤٧٢، ٤٧٧، ٤٨٧، ٤٩٤، إلى ج. بلوخ بتاريخ ٢١ سبتمبر ١٨٩٠ شرحه ص ٤٧٥، إلى فرانز ميهرنج بتاريخ ١٤ يوليو ١٨٩٣، شرحه، ص ٥١٠.

(١٣) الرد على دورنج Anti - Duhring، النسخة الإنجليزية ترجمة أ. بيرنز، ص ٣٠.

(١٤) لودفيج فيورباخ، الترجمة الإنجليزية، ص ١١.

(١٥) مراسلات ماركس وإنجلز، ١٨٤٦ – ١٨٩٥، ص ٣٥٤ وما بعدها.

(١٦) اقتبسها سليجمان E.R.A. Seligman فى التفسير الاقتصادى للتاريخ (١٩٠٢)، ص ١٤٢ وما بعدها. من خطاب منشور فى Der Sozialische Akademiker، ١٥ أكتوبر ١٨٩٥.

(١٧) إيسيا برلين Isaiah Berlin، كارل ماركس (١٩٤٨) ص ١٤٤.

(١٨) انظر مثلاً Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge (الأيديولوجية واليوتوبيا: مقدمة علم اجتماع المعرفة) تأليف كارل مانهايم Karl Mann-heirm وترجمه للإنجليزية لويس ويرث وإدوارد شيلز، ١٩٣٦، وبالكتاب ثبت مفصل بالمراجع، وثمة بحث أحدث عهداً تلقاه فى كتاب و. ستارك W. Starke وعنوانه:

The Sociology of Knowledge: An Essay in Aidof a Deeper Understanding of the History of Ideas, 1958.

(علم اجتماع المعرفة: مقال يساعد على فهم أعمق لتاريخ الأفكار).

(١٩) رأس المال، المجلد الأول الترجمة الإنجليزية بقلم E. and C. Paul صفحة ٢٨٢.

(٢٠) الرد على دورنج، ترجمة أ. بيرنز. ص ٣١٥. انظر خطاب إنجلز إلى بيبل ١٨ – ٢٨ مارس ١٨٧٥، فى مراسلات ماركس وإنجلز، ١٨٤٦ – ١٨٩٥، ص ٣٣٢ وما بعدها.

(٢١) خطاب اللجنة المركزية للعصبة الشيوعية، فى مارس ١٨٥٠. ونشر إنجلز فى ١٨٨٥. ماركس وإنجلز: مؤلفات مختارة (موسكو ١٩٥٥)، المجلد الأول ص ١٠٦ – ١١٧. مذكرات هامشية على برنامج حزب العمال الألمانى، ١٨٧٥ (دراسة نقدية لبرنامج جوتا)، ونشرها إنجلز فى عام ١٨٩١، شرحه، المجلد الثانى ص ١٨ – ٢٧.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Karl Marx, Hislife and Endirvnment. By Isaiah Berlin. 2d.ed London, 1948.

Karl Marx's Interpretation of History. By Mandell M. Bober. 2d ed., rev. Cambridge, Mass., 1948.

Marxism, Past and Present. By R.N. Carew Hunt. London, 1954.

The Theory and Practice of Communtism. By R.N. Carew Hunt. 2d ed. London, 1957. Part 1.

The Meaning of Marxism. By G. D. H. Cole. London, 1948.

The Materialist Conception of History: A Critical Analysis. By Karl Federn. London, 1939.

Towards the Understanding of Karl Marx: A Revoluti - onary Interprketation By Sidney Hook. New York, 1933.

From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx. By Sidney Hook. New York, 1936.

Reason, Social Myths, and Democracy. By Sidney Hook. 1940. Chs. 9 - 12.

Marx, Proudhon, and European Socialism. By John H. Jackson. London, 1957.

Karl Marx: An Essay. By Harold J. Laski. London, 1922.

Karl Marx's Capital: An Introductory Essay. By A. D. Lindsay. London, 1925.

Democracy and Marxism. By H. B. Mayo. New York, 1955.

Karl Marx: The Story of HIS Hife. By Franz Mehring. Eng. trans. by. Edaerd Fitzgerald. New York, 1935.

Marxism: The Unity of Thory and Practice. By Alfred G. Meyer. Cambridge, Mass., 1954.

German Marxism and Russian Communism. By John Plamenatz. London, 1954. Part I.

The Open Society and Its Enemies. By K. R. Popper. Rev. ed Princeton, N. J., 1950 Chs. 13 - 21.

An Essay on Marxian Economics. By Joan Robinson. London, 1942.

Democracy and Socialism: A Contribution to the Political History of the past 150 Years. By Arthur Rosenberg. Eng. trans. by George Rosen. New York, 1939.

Kart Marx, His Life and Work By Otto Ruhle. Eng. trans. by E. and C. Paul. New York, 1949.

Human Nature: The Marxian View. By Vernon Venable. New York, 1945.

الفصل الرابع والثلاثون
الشيوعية

إن فلسفة الشيوعية نسخة منقحة من الماركسية، صنعها لينين إلى حد كبير، ولذلك فإنه غالبًا ما تطلق عليها «الماركسية ـ اللينينية». وينكر الكتاب الشيوعيون أو يطمسون بصورة منتظمة دور تروتسكى فيها وكان دورًا بالغًا فى الحقيقة، وذلك بسبب طرده فيما بعد من الحزب. والتعريف الرسمى لعلاقة لينين بماركس ـ كما قرره ستالين فى كتابه أسس اللينينية (١٩٢٤) ـ هو أن «اللينينية هى الماركسية فى عصر الإمبريالية والثورة البروليتارية». وهكذا يوضع التأكيد على كتابات لينين وخطبه فى أثناء الحرب العالمية الأولى وبعد الثورة الشيوعية فى روسيا عام ١٩١٧. وعلى ذلك فالمعنى المتضمن فى التعريف الذى قدمه ستالين هو أن التنقيحات التى أدخلها لينين سببها تطور الرأسمالية الأوروبية بعد نشر كتاب رأس المال (١٨٦٧)، وخاصة توسعها الاستعمارى، ومن ثم مسئوليتها المفترضة عن حرب عام ١٩١٤. وفى المقال نفسه ذكر ستالين تفسيرًا آخر لفلسفة لينين مؤداه أنها كانت مواءمة بين الماركسية والحالة السائدة فى روسيا. وهو تفسير رفضه ستالين بالطبع لأنه يهبط باللينينية إلى تكييف أيديولوجى محلى لماركس، وحسب. وبرغم هذا فغالبًا ماردد الكتاب غير الشيوعيين التفسير الأخير لأنه فى عام ١٩١٤ كان لينين لفترة اثنى عشر عامًا أو أكثر زعيمًا لجناح واحد من الماركسية الروسية، وكان معظم ما كتبه حتى ذلك الوقت يتناول فى الحقيقة مشكلات حزب روسى.

كلا التفسيرين للينين يحتويان على عناصر من الحقيقة، ولكن أيًا منهما لا يقرر بالدرجة الكافية الأهمية الهائلة للصيغة التى طلع بها للماركسية. وفضلاً

عن هذا، فبرغم أن كلا التفسيرين يبدوان مستقلين أو حتى متعارضين إلا أن بينهما، وبصورة تبعث على الدهشة، علاقة وثيقة نوعًا. أما أن ذهن لينين كان مستغرقًا باستمرار قبل عام ١٩١٤ وبعده، بمشكلات حزب ثورى روسى، فأمر من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تأكيد. صحيح أيضًا إن الحرب حولت اهتمامه نحو الإمبريالية، ولكن كتاباته عن هذا الموضوع لم تكن مبتكرة فى الحقيقة؛ إذ استعار بشكل واضح من كتاب تقدموه، ماركسيين وغير ماركسيين، غالبًا ما قدموا تحليلاً علميًا لنمو الرأسمالية أكثر حسمًا من تحليل لينين. وكالعادة كاد اهتمام لينين يقتصر على الجانب التكتيكى من الإمبريالية ـ أى على الفرص التى أتاحتها لزعيم ثورى ـ وكان للحرب أثرها فى أن فتحت عينيه علي الإمكانات التى يوفرها سخط شعوب المستعمرات وأمانيها القومية. وبالنسبة إلى هذا الأمر أثبتت تجربة لينين كزعيم للاشتراكية الثورية الروسية، أنها ذات أهمية بشكل مباشر؛ ذلك أن ما أنجزه فى روسيا هو أنه جعل الماركسية تنجح فى بلد متخلف نسبيًا من الناحية الصناعية، واقتصاده زراعى بصفة رئيسية وسكانه من الفلاحين إلى حد كبير، وهو نوع من بلد كان دائمًا لا تنفذ إليه ماركسية أوروبا الغربية. كانت الظروف التى واجهها لينين فى روسيا هى الظروف التى تميز بصورة عريضة البلاد المتأخرة والمستعمرة فى جميع أرجاء العالم، ومن ثم فتكييفه الماركسية بحيث توافق روسيا ظهر أنه تكييف لها لتناسب عصر الإمبريالية، لا لأنه جعلها كذلك بالنسبة إلى البلاد الإمبريالية نفسها، ولكن لأن أساليبه كانت فعالة فى المستعمرات التابعة للبلاد الإمبريالية. ليس هذا بالطبع ما عناه ستالين، ولكنه جعل تفسيره صحيحًا تقريبًا. كطبقة، كانت البلاد المتخلفة تضم أقليات صغيرة ولكنها قوية، تأثرت بالأساليب الأوروبية، وقد تتمكن من السيطرة على سياسة هذه البلاد وإدارة اقتصادياتها. وكانت لهذه البلاد أمانيها القومية وعانت من الحاجات الاقتصادية التى جعلت التصنيع يكاد يكون أمرًا محتومًا، وتعرضت لضغط قوى من أجل الأخذ بالأساليب الروسية كطريقة لتحقيق نتائج كبيرة بخطى سريعة، ولم يكن لديها تقليد أو تنظيم سياسى يمكن أن يعمل كفرملة على استخدام أساليب تطلبت تكاليف بشرية فادحة. كان لنجاح لينين فى روسيا

جاذبية قوية بالنسبة إلى أمثال هذه البلدان. وعلى ذلك يمكن أن يكون أفضل تعريف للينينية أنها تكييف للماركسية كي تناسب الاقتصاديات التي لم تأخذ بأسباب التصنيع، والمجتمعات التى أغلبية أهلها من الفلاحين، وأن أهميتها على امتداد العالم لتتوقف على حقيقة أن العالم ملىء بأمثال هذه المجتمعات.

لعبت الماركسية دائمًا دورين بالنسبة إلى لينين، وهى تواصل الشئ نفسه فى الشيوعية. بالنسبة إلى لينين كانت الماركسية فى أحد دوريها نوعًا من المذهب أو الرمز الدينى، وموضع اعتقاد لا سبيل إلى الشك فيه؛ وبذلك كانت عقيدة. والماركسية فى هذا الدور - تزود الشيوعية بقوة التماسك والترابط التى يوفرها إيمان أو مثل أعلى يشترك الناس فى التعليق به. وهكذا غالبًا ما أيد لينين سياسة: بأن اقتبس عبارة أو جملة من ماركس تصلح شعارًا ويمكن أن يربطها بالسياسة بنوع من التفسير المدرسى. وبالعكس، غالبًا ما أدان سياسة خصم بإقامة الحجة على أنها تتعارض مع شىء عند ماركس، وهذا شبيه بما يعمد إليه أصحاب المذهب الأساسى الدينيون من ناحية استخدام النصوص من الكتاب المقدس، ومن أكثر التهم ترديداً، وأشدها مرارة، مما ألقى بها لينين فى وجوه الماركسيين الآخرين - وكانت حياته مليئة بأمثال هذه المجادلات - أنهم «يفسدون» معنى ماركس كما يكشف عنه تفسير حرفى وصحيح للنص. إن بعض التعاليم العامة التى تضمنتها فلسفة ماركس، كان لينين يعتقد فيها دون أن يسأل نفسه عنها، ومن ذلك مثلاً الوجوب المطلق لثورة اجتماعية أو التأكد المطلق من أن الثورة سوف تخلق مجتمعًا شيوعيًا بدون شرور الرأسمالية معتقدات كهذه كانت بالنسبة إليه مسائل تتعلق بالإيمان، وفى هذا الدور شبه الدينى كانت الماركسية شيئًا أوقف نفسه عليه كلية، وكان صنع الثورة عنده حتمية أخلاقية. وفى الوقت نفسه لعبت الماركسية عند لينين دوراً مختلفًا، فعلى غرار ماركس نفسه، كان يقول دائمًا إن الفلسفة يجب أن تكون مرشداً إلى العمل. وفى هذا الدور لم تكن الماركسية مجموعة استاتيكية (سكونية) من قواعد، بل مجموعة من أفكار إيعازية يمكن استخدامها فى تحليل موقف، وتقييم إمكاناته، ومن ثم الوصول إلى أشد أسلوب فى العمل فعالية. ليس ثمة سبب إلى الشك فى أن لينين استخدم بالفعل

الماركسية بهذه الطريقة. فهو لم يكب فقط طيلة حياته على دراسة كل ما كتب ماركس وإنجلز، ولكنه أكب أيضًا على دراسة المؤلفات الكثيرة التى وضعها العلماء الماركسيون باللغة الألمانية فضلاً عن الروسية. وفى هذا الدور العملى كانت ماركسية لينين مرنة إلى درجة عالية. غالبًا ما كانت أساليبه غير صحيحة تمامًا فى نظر الماركسيين الأكثر منه التزامًا بالعرف وردوا إليه وزيادة اتهاماته بأنهم «يفسدون» ماركس. لا يكاد يكون ثمة قرار سياسى مهم اتخذه خلال حياته العملية لم يكن موضع الاستنكار وغالبًا من جانب أعضاء حزبه، على أنه ماركسية رديئة، وهكذا ربط لينين بين أشد الأرثوذكسية فى المذهب وبين المرونة الكبيرة فى التطبيق العملى. والحقيقة أن تطبيقه العملى غالبًا ما سبق نظرياته، ولكن أورثوذكسيته منعته من الاعتراف فى صراحة بالتغييرات التى كان يجريها فى مصدره الماركسى. وبصفة خاصة ربط بين الاثنين معًا بتفسير أريد به أن يبين أن ماركس كان «حقًا» يعنى دائمًا ما قرر لينين أنه ينبغى أن يعنيه فى الحالة التى يتناولها بالبحث. ليست هذه طريقة غير عادية يستخدمها الدجماتيون جدًا فحسب، ولكن يستخدمها العمليون تمامًا والأذكياء للتوفيق بين وساوسهم وما يقصدون أن يفعلوه.

لم يكن فى الإمكان أن يتم دفعة واحدة الانتقال من نظرية الماركسية وممارستها فى أحزاب أوروبا الغربية إلى ما برز فى النهاية كنظرية وممارسة الماركسية السوفييتية. لقد تم عن طريق مواجهة مشكلات خاصة بروسيا عندما أصبحت ملحة. بدأ الزعماء الروس بدعوى أن الحزب الاشتراكى الديمقراطى الكبير فى ألمانيا كان نموذجًا يحتذى، ولكن كثيرًا ما كان هذا مستحيلاً. فكل من لينين وتروتسكى ـ بصفتهما ثوريين روسا ـ غالبًا ما وقف فى طريقهما ولاؤهما لتقاليد الماركسية الغربية، وحتى بعد أن أقنعا نفسيهما بالحاجة إلى الخروج عنها فغالبًا ما كانت أصعب مهمة أمامهما هى تحويل أتباعهما إلى رأيهما وعلى ذلك فتكوين اللينينية حدث خطوة فخطوة؛ فقد كانت تنحصر فى إيجاد سياسات عملية كلما نشأت مشكلات، ثم إدخال السياسة بقدر الإمكان فى داخل إطار الماركسية. وعلى ذلك فلكى نفهم الصرح الذى اكتمل، يلزم أن نذكر كلاً من الحالة

المفروضة على حزب ماركسى فى روسيا، وأن نذكر أيضًا الدعاوى والمعتقدات والعقائد الكامنة وراءها والتى فرضها على القادة الروس ولاؤهم للماركسية. وكان ما أسفرت عنه العملية فى النهاية نتيجة مرتبة على كلا العاملين، لم يخططها قط ككل أى إنسان. كان تحويلها إلى نظرية غالبًا ما حدث بصورة ارتجالية: ذلك أن مواجهة المشكلات التى فرضتها روسيا كان شرطًا لبقائها على قيد الحياة، ولكنها ابتدأت على الفور دائمًا من قاعدة، وتلك القاعدة كانت فلسفتهم الماركسية. وهذا الفصل سوف يتتبع بالترتيب الزمنى بوجه عام الخطوات الكبرى التى تكونت بها نظرية الماركسية السوفييتية.

الماركسية الروسية

عندما جرى لأول مرة تنظيم حزب اشتراكى ماركسى فى روسيا فى أوائل الثمانينيات من القرن التاسع عشر اتبع اشتراكية من نتاج وطنه، لها فلسفة ذات طابع زراعى وإنسانى بوجه عام. وكان مبدأ هذه الفلسفة الرئيسى فكرة أن فى الإمكان نشوء مجتمع اشتراكى من الشيوعية البدائية التى اتصفت بها القرية الروسية، وبذلك يمكن أن يتجاوز مرحلة النظام الصناعى. وكما قيل فى فصل سابق لم يكن ماركس نفسه بعازف عن التعلق بهذا باعتباره أمرًا فى حيز الإمكان. كان المعنى التكتيكى المتضمن فى هذه الفلسفة أن الدعاية الاشتراكية ينبغى أن توجه أصلاً إلى الفلاحين، وعندما جرب هذا أخفق بصورة فظيعة. وكانت النتيجة أن التزم الماركسيون الروس من البداية باعتقاد مؤداه أن الخط الماركسى الذى يسير فيه التطور الاجتماعى - من الإقطاع إلى الرأسمالية، ومنها إلى الاشتراكية - قانون مطلق للتطور، واستنتجوا أن الدعاية الاشتراكية فى روسيا كما فى كل مكان آخر، يجب أن توجه إلى طبقة عاملة صناعية وحضرية. لم يكن هناك بالطبع ماركسى يجهل تأخر روسيا الصناعى. أو حقيقة كون الطبقة العاملة الصناعية أقلية ضئيلة فى شعب زراعى وفلاحى بصورة طاغية. غير أن اتجاه نظرية الماركسيين الروس جعلهم ميالين مسبقًا إلى التقليل من أهمية الفلاحين. ومن المصادر الأصلية التى استمد منها لينين قوته كزعيم ثورى،

إيمانه الذى لا يتزعزع بأنه ما من ثورة يمكن أن تنجح بدون الرضا على الأقل من جانب الفلاحين. كان يشارك تمامًا النظرية الماركسية رأيها فى أن الثورة الاشتراكية يجب أن تكون حركة بروليتارية، ولكن لم تغب عن نظره قط حقيقة أنه يجب عليه أن يكسب وبأى ثمن انحياز الفلاحين المؤقت على الأقل. وهكذا اشترى رضاهم فى عام ١٩١٧ بتأجيل الحل الذى كان يرتئيه، أو أى حل اشتراكى فى الواقع للإنتاج الزراعى. وبعبارة موجزة استخدم عن وعى تعطش الفلاحين للأرض ليدفعهم إلى موقف السلبية المؤقتة، على حين يوقف الإنتاج الصناعى المملوك للمجتمع، على قدميه.

وكان القانون «الجامد» عن التطور الاجتماعى، يجر فى أذياله أيضًا أنه يجب على حزب ماركسى فى روسيا، أن يكون وأن يظل لوقت طويل. هامشيًا بالنسبة إلى الحركة الاشتراكية الأوروبية؛ ذلك أنه إذا كان من المستحيل «تخطى مراحل التطور الطبيعية» فلن يمكن أن تحدث فى روسيا سوى ثورة طبقة وسطى، ويجب «إتمام» هذه قبل أن ينضج الوقت لثورة اشتراكية ناجحة. وعلى ذلك كان الحزب الماركسى فى روسيا فى موقف مختلف تمامًا عن حزب ماركسى فى أوروبا الغربية.. ذلك أن نظرية ماركس وتطبيقه العملى لها بوصفه ثوريًا، افترضا أن الثورة الفرنسية قد قضت مرة واحدة إلى الأبد على تسلط رأسمالية الطبقة الوسطى باعتبارها طراز المجتمع الأوروبى الحديث، ولم يحدث فى روسيا شىء يمكن مقارنته بها. وعلى ذلك كانت الثورة الروسية عام ١٩٠٥ حدثًا تاريخيًا فاصلاً بالنسبة إلى الماركسيين الروس. لقد أثارت مشكلة استراتيجية ذات أهمية من الدرجة الأولى: ماذا ينبغى أن تكون سياسة حزب ثورى اشتراكى تجاه حزب طبقة وسطى ثورى فى مجتمع متأخر يقف فيه حزب الطبقة الوسطى إلى جانب التقدم، وليس للحزب الاشتراكى فرصة تحقيق غايته؟ لم يقدم ماركس جوابًا واضحًا على هذا السؤال، ولكنه قدم إيحاءات مبهمة قليلة يشير معظمها إلى ألمانيا التى اعتبرها فى الوقت الذى كتب فيه بلدًا متأخرًا. فى عام ١٩٠٥ وفى عام ١٩١٧ صارع كل من لينين وتروتسكى هذه المشكلة، فما من ماركسى روسى اعتقد أن الثورة فى روسيا يمكن أن تكون دائمة إلا إذا ساندتها ثورات فى البلاد الصناعية «الأكثر نضجًا» فى أوروبا الغربية، وذلك بعد عام ١٩١٧ بوقت طويل.

وثمة مشكلة استراتيجية أخرى أهم واجهت حزبًا ماركسيًا فى روسيا: ألا وهى نوع التنظيم الحزبى الذى يمكن أن يتيح أفضل فرصة للنجاح، وهى بوجه خاص كيف ينبغى له أن يقسم طاقاته بين أنواع النشاط القانونية، وأنواع النشاط الخارجية عن حدود القانون؟ لم يقدم ماركس ولم تقدم تجربة الحزب الاشتراكى فى ألمانيا ما فيه الكثير من الإرشاد المباشر. فبعد عام ١٨٥٠ قطع كل من ماركس وإنجلز صلاتهما بالنشاط السرى، وهو سبيل ما كان لزعيم اشتراكى متمالك لقواه العقلية أن يتبعه فى روسيا القيصرية. كان الحزب الاشتراكى الديمقراطى الألمانى قد نما عن طريق اجتذاب الناخبين فى بلد حصلت فيه الطبقة العاملة على حق الاقتراع. ولم يوجد شىء من هذا القبيل فى روسيا حتى عام ١٩٠٦. وحتى بعد ذلك كان تاريخ الدوما، شأنه شأن جميع الإصلاحات القيصرية، تاريخًا مفجعًا لأشياء قليلة جداً ومتأخرة عن موعدها جداً. وكانت الأحزاب الاشتراكية الغربية تفترض أن الإصلاحات السياسية الليبرالية والحقوق الديمقراطية مثل حرية الكلام والاجتماع، سوف تسبق نجاحها، وبناء على ذلك افترضت كأمر طبيعى أن الأحزاب الاشتراكية سوف تكون أحزابًا جماهيرية مثل الأحزاب السياسية الأخرى، ولها تنظيم داخلى ديمقراطى. ربما كان فى الإمكان بروسيا اعتناق مبادئ مشابهة باعتبارها مثلاً أعلى، ولكن ما من حزب اشتراكى كان يستطيع اتباعها، ومن المشكوك فيه أن ثورة كان يمكن أن تنجح وفقًا لهذه الخطوط. وكما تكشف فيما بعد كان تنظيم الحزب جوهريًا من ناحية حسم الطبيعة السياسية للشيوعية.

وتعرض الماركسيون الروس لانقسامات وانقسامات فرعية حول مسألة التنظيم الحزبى هذه منذ بداية القرن العشرين. وكان أول ظهور للينين فى دور منظر ماركسى ظهوره كداعية لنوع من التنظيم الحزبى، وكان حتى نهاية حياته زعيم الجناح البلشفى من حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى الماركسى(١).

كان منظرًا ومنظمًا فى آن واحد ولكنه كان منظمًا أولاً، وكانت كتاباته عن النظرية تميل دائمًا نحو التكتيك. والواقع أن كل ما كتبه باستثناء «تطور الرأسمالية فى روسيا» كتب خلال فترة نفيه فى سيبيريا، وكان يشير إلى موقف

معين أو سببه حادث معين. ولقد كان لينين طيلة سنوات قبل الثورة ذا سمعة سيئة من ناحية مرارة المنازعات الحزبية التى اشتبك فيها باستمرار. وكان الجدل بين زمرة لينين البلشفية وخصمها المنشفيكى، يدار بكل الدهاء الديالكتى الذى ظل زمنًا طويلاً خاصية مميزة للماركسية الروسية. لكن وراء المكابرة اختلافًا حقيقيًا وعمليًا تمامًا، لا بالنسبة إلى المبادئ الماركسية التى كانت الزمرتان على اتفاق بشأنها، ولكن بالنسبة إلى التنظيم والتكتيك اللذين يوافقان حزبًا اشتراكيًا ثوريًا. عمومًا رأى البلشفيك يرون مركز الحركة فى عملية سرية تآمرية وفى أنواع النشاط الخارجة على القانون التى تمارسها مثل هذه الحركة السرية. واستتبع هذا منطقيًا أن نواة الحزب ينبغى أن تكون مجموعة داخلية من الثوريين المحترفين ممن كرسوا أنفسهم كلية وبتعصب للثورة، ويخضعون لنظام صارم وتنظيم شديد، وهى مجموعة ليست كبيرة جدًا حتى يتسنى المحافظة على السرية وتعمل باعتبارها «طليعة» جميع العناصر الثورية المحتملة وإن تكن كذلك بالفعل، فى النقابات وفى صفوف العمال. وبدون أن ينكر المنشفيك وجوب العمل الخارج عن نطاق القانون مالوا إلى أن يروا الغرض من الحركة الثورية تنظيم الطبقة العاملة للعمل السياسى القانونى. ومن ثم فالحزب بالنسبة إليهم تنظيم جماهيرى مقصور بقدر الإمكان على النقابات وغيرها من أشكال مؤسسات الطبقة العاملة. وعلى ذلك تعين بالضرورة أن يصطبغ شكل تنظيمه بطابع اللامركزية، أو ربما الفيدرالية، وأن يكون «ديمقراطيًا»، على الأقل من الناحية المحتملة. وكانت أيديولوجيات الجماعتين تطابق بوجه عام وجهتى النظر هاتين. فهى من جهة تعكس علاقة متآمر ثورى بجمعية سرية خارج القانون، وتعكس من جهة أخرى علاقة العامل بنقابته(٢). هذه الاتجاهات كانت تعنى ضمنًا، على ما سوف يظهر، اختلافات بينة فى الرأى حول الطريق الذى تسلكه الثورة بمجرد أن تحرز نجاحها الأول. واضح أن وجهة نظر زمرة لينين كانت لها صلة قربى محددة بالنظرة التى ظلت طويلاً من خصائص المنظمات الثورية، بل والمنظمات الإرهابية الروسية، سواء أكانت ماركسية أم لم تكن، على حين كانت وجهة نظر خصومها محاولة لمحاكاة الطريق الذى رسمته الأحزاب الماركسية فى أوروبا الغربية. ومن

هذه الناحية كانت ماركسية لينين ذات طابع روسى وأقرب إلى المؤلفات الثورية التى كتبها ماركس حوالى سنة ١٨٥٠ منها إلى الخط الذى سار فيه فيما بعد، التقليد الماركسى فى الغرب.

نظرية لينين فى الحزب

كانت مسألة تنظيم الحزب هذه موضوع أول عمل نظرى مهم قام به لينين؛ ذلك هو كتيب عنوانه «**ما الذى يتعين عمله؟**» نشرة عام ١٩٠٢ فى إسكرا Iskra وهى صحيفة من تخطيطه وإنشائه إلى حد كبير، كان الكتيب هجومًا مرًا على النقابية العمالية التى تعنى بالنواحى المادية، وهجومًا لا يكاد يقل مرارة على أى صورة من صور التنقيحية الماركسية، ولكنه تميز بإعجاب بالثوريين،بل والإرهابيين، فى السبعينيات من القرن التاسع عشر. إن موضوعه الرئيسى الذى أصبح المبدأ المنظم لحزب لينين، نلقاه واردًا بصورة موجزة فى الفقرة التالية:

نواة صغيرة متماسكة تتكون من عمال يعول عليهم، مجربين ومصممين، ولها عملاء مسئولون فى النواحى الرئيسية، وترتبط بكل قواعد السرية الدقيقة مع منظمات الثوريين، وتستطيع بفعل تأييد الجماهير الواسع وبدون مجموعة محكمة من القواعد، أن تؤدى جميع وظائف تنظيم نقابى، وأن تؤديها فضلاً عن هذا بالطريقة التى يريدها الديمقراطيون الاشتراكيون[٢].

لكن لم يكن من أسلوب لينين أن يدافع عن شكل من التنظيم الحزبى على أسس من الضرورات السياسية فحسب. كان على بينة تمامًا، وكان خصومه على بينة، من أن حزبًا كالذى وصفه فى الفقرة التى اقتبسناها، لم يكن مخططًا على الخطوط التى اتبعتها الاشتراكية الديمقراطية فى ألمانيا. وكان على بينة أيضًا من أن مثل هذا الحزب يتعرض مع المبادئ المقبولة للماركسية ما من فقرة تكرر اقتباسها من ماركس أكثر من الجملة المشهورة «إن تحرير الطبقة العاملة هو عمل الطبقة العاملة نفسها». هذه الجملة أجملت معنى المادية الاقتصادية العام؛ وهو أن علاقات الإنتاج تخلق الأيديولوجية الثورية التى تميز البروليتاريا. وأن هذه

الأيديولوجية هى المصدر الرئيسى لثورة اجتماعية فعالة. وعلى أساس هذا المبدأ فرق الماركسيون دائمًا بين اشتراكيتهم «العلمية» والنزعة اليوتوبية. وفرقوا بين الثورة «الحتمية» والثورات التى «يصنعها» المثاليون والمغامرون. فالثورة الاجتماعية لا يمكن ببساطة جعلها ـ بالقوة أو بالتحريض ـ أن تسبق ما يكمن تحتها من التنمية الصناعية التى تتوقف عليها عقلية بروليتارية. وعلمًا بهذا كله، كان لينين على بينة تمامًا من أن تصوره للتنظيم الحزبى لا يمكن منطقيًا أن يكون سليمًا دون حدوث تغيير يطابقه فى النظرية الماركسية عن الأيديولوجية. وبناء على ذلك أجرى تعديلاً مثيرًا للدهشة فى النظرية الماركسية التى كانت موضع القبول، جلب عليه انتقادًا واسع الانتشار، وإن كان من الخصائص المميزة للينين أنه كان يستطيع أن يقتبس من البيان الشيوعى ما يؤيد به التغيير الذى أدخله(٤). كان يؤكد أن الحجة الماركسية المعتادة خلطت بين عقلية أو أيديولوجية النقابية العمالية وبين عقلية أو أيديولوجية الاشتراكية.. فالعمال لا يصبحون بصورة تلقائية اشتراكيين ولكنهم يصبحون نقابيين، يجب أن يؤتى إليهم بالاشتراكية من الخارج على أيدى مثقفى الطبقة الوسطى.

قلنا إنه **لم يكن فى الإمكان بعد وجود** وعى اشتراكى ديمقراطى بين العمال (فى الإضرابات الروسية فى تسعينيات القرن التاسع عشر). هذا الوعى لا يمكن أن يأتى إليهم إلا من الخارج. ويبين تاريخ جميع البلاد أن الطبقة العاملة لا تقدر بمجهودها وحدها إلا على خلق الوعى النقابى، أى أنها نفسها قد تدرك ضرورة الارتباط فى نقابات، والكفاح ضد أصحاب الأعمال، والمجاهدة فى سبيل إرغام الحكومة على سن التشريع العمالى اللازم... إلخ(٥).

وجادل لينين بأن فلسفة ماركس وإنجلز مسألة حقيقية تاريخية خلقها ممثلو الطبقة المثقفة البرجوازيون وأدخلتها فى روسيا جماعة مشابهة. والحركة النقابية عاجزة عن ابتداع أيديولوجية ثورية لنفسها، ومن ثم فالخيار أمام حزب ثورى يقع بين السماح للنقابات بأن تقع فريسة أيديولوجية الطبقة الوسطى وبين توعيتها بأيديولوجية المثقفين الاشتراكيين. كان مفهوم الأيديولوجية هذا خاصية تميز كل أسلوب فكر لينين، بحيث يستأهل التعليق. فأولاً، يقرر لينين هنا وجهة نظر

خطرت بصورة طبيعية لمثقف ثورى روسى اعتاد أن يفكر فى الثورة باعتبارها شيئًا يجب أن يؤتى به إلى الجماهير «من خارج»، وكان مستعداً لأن يعتقد أن الناس نيام، عديمو الحركة، وعاجزون عن التفكير لأنفسهم، إلا فى ظل قيادة المثقفين. وثانياً، واضح أن وجهة نظر لينين لم تكن عادية بالنسبة إلى الماركسيين فى أوروبا الغربية؛ ذلك أن لينين فى الواقع قال إن أفراد الطبقة العاملة ليسوا بطبيعتهم ميالين إلى الثورة، وتعلموا القليل جداً من تجربتهم مع الصناعة الرأسمالية، وعموماً فقدرتهم على التفكير فى مركزهم بالمجتمع أو فى وسائل تحسينه، قليلة جداً. وكل هذا كان على نقيض الاعتقاد الماركسى بأن التجربة مع الصناعة هى بالضبط التى تخلق بروليتاريا وتجعلها ثورية بالفطرة. وأخيراً، كان فكر لينين ذا لون خافت معاد للديمقراطية قطعًا، كما لو كان حقيقة لا يثق بالبروليتاريا حتى ولو كان يخطط فى الظاهرة لحزب بروليتارى كى يخلق حكومة بروليتارية. واضح أن البروليتاريا فى نظر لينين كانت بحاجة إلى التوجيه والمناورة من قبل قادة ليسوا بروليتاريين ولكنهم يعرفون ما يجب أن تريده البروليتاريا، وإن ندر فى الحقيقة أنهم أرادوه بالفعل. وسارت حجة لينين بشأن النقابيين موازية بشكل غريب لحجة ماركس بصدد البرجوازية الصغيرة التى هى عاجزة سياسيًا إلا إذا اتبعت البروليتاريا أو البرجوازية. ولكن مما ينم عن التناقض أن لينين طبق الحجة على البروليتاريا نفسها، وعنده أن صانع الأيديولوجية البروليتارية ليس طبقة اجتماعية، ولكنه مجموعة صغيرة من مثقفى الطبقة الوسطى. كانت فكرته عن الأيديولوجية تنم عن مذهب عقلى متطرف؛ ذلك أن الخبير الماركسى وحده هو القادر حقًا على إبداء رأى فى الاستراتيجية البروليتارية، والبروليتاريا تشغل ذلك المركز الغريب الذى جعلها تحتاج إلى المشورة الخبيرة حتى لكى تعرف أنها البروليتاريا. وللسبب نفسه كان المعنى العملى المتضمن فى فكرته خداعًا إلى حد بعيد؛ إذ يتعين توجيه البروليتاريا بحيث تتصرف بهذه الصفة. بعد ذلك بسنوات، وبعد أن أقام لينين فى الحقيقة حكومة، فإنه دعاها «حكومة للشعب العامل بالعناصر المتقدمة من البروليتاريا (الحزب)، ولكن ليست بالجماهير العاملة». لقد نشأ تبرير هذا من تأخر الطبقة العاملة الروسية، ولكنه أصبح خاصية تميز جميع الأحزاب الشيوعية.

هذا الاتجاه إزاء البروليتاريا وأيديولوجيتها مثل مرحلة فى فكر لينين تكررت فى كثير من الموضوعات بحيث يجب اعتبارها خاصية مميزة لفلسفته الشخصية. لقد درج على التفرقة بين «الوعى» و «التلقائية»، وكانت له ثقة مبالغ فيها فى الأول، وكان عنده شك عميق راسخ فى الثانية. فالوعى يعنى بوجه عام الذكاء: ملكة الفهم وبعد النظر، القدرة على التنظيم ووضع الخطط وحساب الفرص، الدقة فى الاستفادة من الفرص وفى توقع حركات الخصم واستباقها. والمنتج النهائى للوعى هو قانون ماركس للتاريخ، وهو القانون الذى يسمح لحزب حتى بأن يستبق التاريخ نفسه إن صح القول، وأن يرسم حركاته بحيث تتفق مع الاتجاه العام الذى يسير فيه التغيير الاجتماعى. كانت السياسة عند لينين، وبالمعنى الحرفى، فن الممكن حتى على نطاق كونى، والنصر هو من نصيب الحزب الذى يملك أوضح بصر «بالخطوة التالية». كان حزب لينين تجسيداً للوعى، وصورة بشرية لبعد النظرة الكامل، وتمجيداً لكون المرء يتسلح مقدمًا استعدادًا لكل أزمة طارئة. وبالعكس تعنى «التلقائية» الباعث والإقدام والإرادة. فهى على مستوى اجتماعى تجمع هائل لحركة اجتماعية كبيرة، فى جوهرها عمياء وعاجزة عن الفهم ولكن لا يمكن مقاومتها، وتوفر القوة التى بدونها لا يكون أى تغيير اجتماعى ثورى فى حيز الإمكان. وكان اتجاه لينين إزاء التلقائية اتجاه احترام مشوب بشكل قوى بالشك، أو حتى بالخوف. كان يعتقد أنه ما من شىء مهم يمكن عمله بدونها، وما من زعيم أو حزب يستطيع أن يخلقها، ولكنه كان يشك فيها لأنها بالفطرة غير ذات هدف وبدائية، وكان يخشاها إذ لا يمكن التنبؤ بها. إلا أن الزعيم البارع بالدرجة الكافية، والمسلح تسليحًا كافيًا بجميع الفنون التى يستطيع الوعى حشدها، يستطيع أن يرشد التلقائية ويوجهها ويحركها فى خط التقدم بدلاً من السماح لها بأن تبدد نفسها فى عنف لا معنى له. وتتجسد التلقائية فى الجماهير بمثل ما يتجسد الوعى فى الحزب. فالحزب صفوة ذكية ومدربة، فى جوهرها عاجزة بذاتها، ولكنها تملك قوة لا متناهية لو أنها فقط استطاعت التحكم فى الاندفاع الهائل للسخط الجماهيرى الاجتماعى والعمل الجماهيرى. كان هذا كفلسفة شخصية - مزيجًا غريبًا من العجرفة الفكرية

مصحوبة - على ما قد يتراءى للمرء - بقدر كبير من شك أو ارتياب يكمن تحتها، وهو فى أصوله أشبه بآراء شوبنهاور منها بآراء هيجل. ربما كان طبيعيًا بالنسبة لمثقف روسى تملكه شعور الإحباط، وعلى بينة بشدة بتفوقه المنعزل، وتجيش فى نفسه أمانى بعيدة الغور، ولا يساوره إلا القليل من الأمل الحقيقى، وبحاجة عميقة إلى الأمن. وعلى نطاق الكون لم يكن حزب لينين ليقل عن مشروع لترويض المصير الإنسانى ورده إلى خطة تنفذ فى ظل التوجيه والرقابة البيروقراطيين.

إن التباين الذى أشار إليه لينين، بين التلقائية والوعى، لوّن المعنى الذى أضفاه على الديمقراطية. كان المراد بحزبه أن يكون صفوة، أى أقلية مختارة بسبب تفوقها الفكرى والأخلاقى، وهو أكثر أجزاء الطبقة العاملة تقدمًا، ومن ثم فهى «طليعة الطبقة». ولكن لينين لم تساوره فكرة خلق أرستقراطية؛ ذلك أن الحزب كما تصور لينين عمله، يمكن تمييزه عن الناس الذين يقودهم، ولكن دون أن ينفصل أو يبتعد عنهم أبدًا. هناك طريقتان يمكن أن يجعلا زعيم الحزب يفقد الاتصال، كلتاهما أصبحتا خطيئتين رئيسيتين فى شريعة العامل الحزبى الشيوعى: الطريقة الأولى هى «السبق»؛ أى أن يجرى بأسرع أو إلى أبعد مما لم يكن من الممكن بعد إقناع الناس بالسير فيه، أو الدعوة إلى سبيل، حق فى ذاته، ولكن الدعاية لم تهئ الناس له. والطريقة الثانية هى «التخلف»؛ أى الإخفاق فى السير إلى المدى الذى يمكن حض الناس على السير نحوه. فالديمقراطية عند لينين لم يزد معناها كثيرًا عن كونها حسابًا دقيقًا للموقف الوسط بين هاتين الغلطتين. لم يكن معناها أن على الزعيم الديمقراطى تنفيذ الإرادة الشعبية؛ لأن هذه دائمًا قصيرة النظر، أو خاطئة فى أحكامها. ليس لما يريده الناس من أهمية إلا فى حساب ما يمكن إغراؤهم بعمله. وفى تقرير ما هى السياسة الصالحة من الناحية الموضوعية، فالحزب - مسلحًا بالعلم الماركسى - دائمًا على حق أو قريب من الحق بقدر ما يكون ذلك فى إمكان البشر. ومن ثم ليس هناك ما يتعلمه زعيم عن الغايات من القوم الذين يتزعمهم. عليه أن يتعلم الكثير عن كيفية حثهم على السير قدمًا بأسرع وإلى أبعد ما يمكن، وبدون استخدام للقوة لا موجب له. وهى

القوة التى تحقق أفضل النتائج إذا استخدمت باعتدال. إن ديمقراطية الحزب تنحصر فى الأنحناء أمام المحتوم، وفى تحقيق غاياته بطريق الدعاية والمناورة بصفة خاصة، وفى إبقاء القمع داخل حدود تنقذه من أن يهزم الغرض منه. وكان لينين يعتبر دائمًا أن سياسته عام ١٩١٧ فى نقل الأرض إلى الفلاحين، سياسة ديمقراطية.

كانت نظرية لينين فى الحزب على اتفاق وثيق مع فكرته عن الأيديولوجية. كانت للحزب ثلاث خصيصات رئيسية أصبحت تميز الأحزاب الشيوعية فى كل مكان. فأولاً، كان المفروض أن الحزب يملك فى الماركسية طرازًا فريدًا من المعرفة والوجدان بمنهج قوى بشكل فريد: أى الديالكتيك. كان هذا يعتبر علمًا، ولكن القوى والقدرات التى عزيت إليه تجاوزت أى شىء جرت العادة باعتباره علميًا؛ ذلك أنه زعم أن يتنبأ بالتغيير الاجتماعى، وأنه مرشد لسياسات تؤدى إلى التقدم، ومن ثم يستطيع أن يتخذ قرارات هى أخلاقية أو حتى دينية، فى الحقيقة. وهكذا تصبح الماركسية بالنسبة لحزب شيوعى، مذهبًا يجب المحافظة على نقائه، ويجب فرضه بالقوة إذا ما دعت الضرورة. وعلى ذلك فالحزب شىء من صفة الكهانة، وهو يطالب أعضاءه بما يتفق مع هذا من خضوع فى الرأى. وبأن يخضعوا تمامًا الغايات الخاصة لغايات التنظيم. وثانيًا، لما كان حزب لينين هو من حيث المبدأ صفوة جرى اختيارها بدقة وتدريبها تدريبًا صارمًا، لهذا لم يكن المراد منه قط أن يصبح تنظيمًا جماهيريًا. كان يدعى لنفسه التفوق الفكرى والأخلاقى أيضًا: الفكرى لأنه يضم متضلعين فى نظريات العلم الفريد للحزب، والأخلاقى لأن أعضاءه كرسوا أنفسهم بصورة تخلو من الأنانية، لتحقيق مصير الطبقة الاجتماعية التى يعلن أنه يمثلها، والذى هو أيضًا مصير المجتمع والنوع البشرى. كان مثله الأعلى تكريس النفس تمامًا، للثورة أولاً، ثم لإتمام بناء المجتمع الجديد الذى فتحت الثورة أبواب الطريق إليه. وثالثًا، كان المقصود بحزب لينين أن يكون تنظيمًا يخضع للمركزية الشديدة، ويستبعد أية صورة من الفيدرالية أو الاستقلال الذاتى لأية هيئة محلية، أو لأى من الهيئات التى يتكون منها. وكان المقصود أن يكون له تنظيم شبه عسكرى يخضع أعضاءه العاديين للنظام الدقيق

ولقواعد الطاعة، ويخضع قادته لسلسلة هرمية من السلطة ابتداء من القمة ونزولاً حتى القاعدة. قد يسمح بحرية النقاش بين أعضائه حول مسائل تتعلق بالسياسة لم يتخذ الحزب بعد قرارات بشأنها، ولكن بمجرد الوصول إلى قرار وجب تقبله واتباعه دون سؤال. هذا الشكل من التنظيم دعاه لينين «المركزية الديمقراطية».

كان لينين من بدء حياته العملية حتى نهايتها، على اقتناع بأن نجاح حركته يتوقف على عاملين: الوحدة المادية عن طريق التنظيم والنظام الصارمين، والوحدة الأيديولوجية عن طريق الماركسية بوصفها نوعًا من عقيدة أو دين. وفوق حجرى الأساس هذين اقترح بناء الثورة ولم يتخل قط عن اعتقاده فى كفايتهما. من السهل اقتباس الكثير من الأقوال فى هذا الصدد، ولكن الفقرة التالية توضحه:

ليس لدى البروليتاريا فى صراعها من أجل القوة، من سلاح سوى التنظيم. فالبروليتاريا وقد قسمها حكم المنافسة التى تسودها الفوضى فى العالم البرجوازى، ويطحنها العمل العبيدى من أجل رأس المال، ويلقى بها باستمرار إلى «أعماق أبعد غورًا» من العوز الصرف والهمجية والانحطاط، هذه البروليتاريا لا يمكن أن تصبح، وسوف لا تصبح حتمًا قوة لا تقهر إلا عندما تكون وحدتها الأيديولوجية حول مبادئ الماركسية، تدعمها الوحدة المادية لتنظيم يضم ملايين الكادحين فى جيش الطبقة العاملة(٦).

ليس من العسير أن نفهم السبب الذى من أجله قوبل مشروع لينين للتنظيم الحزبى، بالنقد المر، ومن الماركسيين الآخرين بما لا يقل عنه من جانب سواهم. فقد كان متعارضًا كلية مع التنظيم الذى هدف إليه آى حزب ماركسى ناجح فى الغرب. يمكن أن يدعى من بين الحجج التى فى صالحه، الضرورات التى تواجه حزبًا غير قانونى فى روسيا القيصرية، ولكن هذا لم ينقذه من النقد حتى من جانب الماركسيين الروس خارج زمرة لينين. ذلك أن مضامينه غير الديمقراطية وإمكاناته غير الليبرالية، كانت موضع الإدراك بشكل واضح. فقالت الماركسية البولندية روزا لوكسمبورج، إن ما دعاه لينين «الضبط البروليتارى» كان الضبط

الذى تفرضه اللجنة المركزية، وليس «الضبط الذاتى الاختيارى الذى تدعو إليه الديمقراطية الاجتماعية». وجاء أدهى نقد لحزب لينين، فى صورة تنبؤ من ليون تروتسكى، شريكه فى المستقبل، ثم خصمه اللدود.

يحل تنظيم **الحزب** محل الحزب نفسه، وتحل **اللجنة المركزية** محل التنظيم، وأخيرًا يحل الدكتاتور محل اللجنة المركزية(٧).

إن مشروع التنظيم الحزبى كما عرض لينين معالمه بإيجاز، كان يتضمن المبادئ التى كان الحزب منظمًا طبقًا لها حتى عام ١٩١٧ عندما استولى على السلطة، والتى لا يزال يجرى بها تنظيم الأحزاب الشيوعية اليوم. وفى الوقت نفسه فنظرية عام ١٩٠٢ لم تكن بعد هى حزب عام ١٩١٧، والحزب فى حياة لينين لم يكن حزب ستالين. وبرغم تسوية المبادئ العامة، كان كل تطبيق لمبدأ أن يسبب اختلافًا فى الرأى، وأن يسبب أحيانًا جدلاً مريرًا. إن ما أصبحت عليه المركزية الديمقراطية وكيف تحولت إلى حكم صارم، سوف يكون موضوع قسم يأتى فيما بعد.

لينين والمادية الجدلية

إن كتابات لينين عن الحزب، بل الواقع أن كل شىء كتبه، تظهره بوضوح كرجل عمل، وكمنظم سياسى بارع، وليس مسرفًا فى التقيد بوازع الضمير، أعد كى يتلاعب بماركسيته، كما اعتاد التلاعب بحلفائه، فى سبيل الأغراض التى يتوخاها. لكن كان فى خلقه جانب آخر وجانب مثير للدهشة، نادرًا ما كشف عنه. لقد فتنته فكرة الديالكتيك، ودرسها، لا فى مؤلفات ماركس فحسب؛ بل وفى مؤلفات هيجل الذى من منطقة استمد المفهوم، وملأ لينين كراسات كثيرة بما عنّ له من تأملات بصدد هذه الفكرة. وبمعنى ما تملكه السر الغامض الفلسفى وراء العلاقة بين الفكر والحقيقة، أو المعرفة والعمل، واعتقد أن الديالكتيك مفتاح السر الغامض. وكان هذا أصل إيمانه المتعصب بالماركسية؛ إذ أخذ بظاهر نظرية ماركس فى فيورباخ، وهى أن الفلاسفة لم يفعلوا شيئًا سوى أن فسروا العالم ولكن المهم هو تغييره. والديالكتيك - كما كتب لينين فى إحدى مفكراته - هو

«فكرة علاقة كل شىء بكل شىء، الكلية، الشاملة والحية. وانعكاس هذه العلاقة فى تصورات الإنسان»(٨). هنا ودائمًا عندما يقول لينين «كل شىء» فإنه يفكر فى الأحداث فى تاريخ اجتماعى، فيه كل حدث يبدو مرتبطًا بشكل مباشر أو غير مباشر، بالماضى وبالمستقبل وبكل الأحداث الأخرى فى شبكة معقدة إلى ما لا نهاية من قوى متعارضة ومتعاونة. إلا أنه اعتقد دائمًا فى وجود علاقة أو عقدة رئيسية إذا حلت فإنها تفك الشبكة كلها. والفكر ينسخ صورة طبق الأصل لها جميعًا ـ أو «يعكسها» حسب الاستعارة التى اعتاد لينين استخدامها ـ أى يحللها، ويفك العقدة. ويجعل فى الإمكان إعادة ربط الأجزاء فى نمط جديد. إلا أن الفكر بمفرده ليس إلا سلسلة من التجريدات، أى «خيالات فى الذهن» أو «صور» على حين أنها فى «الحياة الحية» تترابط التجريدات بطريقة غريبة ما، لتصنع شيئًا جديدًا وفريدًا. الحياة جديدة على الدوام، ومليئة بإمكانات حقيقية قد تتحقق بطريقة ما، وهى أكثر «أصالة» مما يمكن التنبؤ به، أو كما قال هيجل فى مثل مأثور أحبه لينين، ما من شعب يتعلم أبدًا شيئًا من التاريخ. إلا أنه مما ينم عن التناقض أنه ليس من سبيل للتعلم إلا من الحياة أو التجربة أو التاريخ. وبرغم تحطم جميع القواعد التى يمكن استخلاصها من الحياة ـ لا ينبغى أبدًا اتباعها بطريقة آلية كما لو كانت الجديدة تكرارًا فحسب للقديمة ـ فعن طريق فهم القواعد قد تنطلق شعلة الوجدان التى تمكن المرء من رؤية «الخطوة التالية». وكان الديالكتيك يعنى عند لينين هذا الاتحاد بين التجريد والوجدان، أو بين الدجماتية والارتجال، وهو الاتحاد الذى غالبًا ما كانت زعامته تمثله. إنه يقف إن صح القول ـ بين الماضى والحاضر، يتيح معرفة ما كان، ورؤية ما يجب أن يكون. ومن ثم كان موضع دهشة لينين الدائم ـ شيئًا كالعلم، ولكن ربما أشبه بالسحر.

وثمة كتاب كتبه لينين، يزعم أنه يتناول هذا الضرب من الموضوع بجدية، ذلك هو Materialism and Empirio - Criticism. (١٩٠٩). من حيث الظاهر يناقش الكتاب الديالكتيك وعلاقته بالعلوم الطبيعية والاجتماعية وبالمذاهب الفلسفية كالمادية والمثالية والوضعية العلمية. ولكن سوف يشعر بخيبة الأمل كل من يتجه إلى الكتاب أملا فى أن يجد توضيحًا لاهتمام لينين الصادق تمامًا بالديالكتيك،

برغم أن المرء قد يتعلم شيئًا عن نظرة لينين العقلية وطريقته فى العمل. والحقيقة أن الكتاب كتب كحادث عرضى فى إحدى المعارك الحزبية التى اشتبك فيها باستمرار[٩]. إن أعضاء عديدين من شيعته ممن سبق أن انضموا إليه بسبب موافقتهم على التكتيك البلشفى، كانت قد اجتذبتهم منذ وقت طويل الكانتية الجديدة neo - Kantianism وهى اتجاه من الفلسفة الألمانية ساد فى ختام القرن التاسع عشر. هذا الاهتمام لم يكن قط سرًا، واحتمل لينين الهرطقة المذهبية كى يحتفظ بتعاونهم فى الحزب. وما إن حل عام ١٩٠٩ حتى كان أحدهم قد ظفر بنفوذ كاف بحيث هدد زعامة لينين، وقرر لينين أنه لن يسمح بالهرطقة بعد ذلك. وكان كتابه حركة واحدة فى تطهير حزبى. لو أن لينين كان يرغب فحسب فى أن يثبت أن كل من حاول أن يكون ماركسيًا وكانتيًا فى آن واحد، هو شخص مختلط العقل، لكان متمشيًا مع الحقائق. هناك بالتأكيد فقرات من حين لآخر، ورد ذكرها فى الفصل السابق، وفيها تحدث ماركس وإنجلز عن المادية الديالكتية كنظرية عمل، وهذه أيضًا كانت بدون شك تنازلاً للكانتية. ولكن كان من المستحيل على المادية الديالكتية أن تكون فى آن واحد نظرية عمل وقانون منطق، إذ ما من شىء كان يمكن أن يحول ماركس من هيجلى إلى كانتى إلا إذا بدأ البناء ثانية من الأرض. إلى هنا كان لينين على حق تمامًا، ولكن كتابه كان بعيدًا جدًا عن أن يكون تحليلاً منطقيًا فحسب لمذهبين فلسفيين مختلفين. كان يكتب مستهدفًا إخراج المارقين من الحزب، وكما اعترف صراحة فى مواضع أخرى، فبمجرد أن يكون الخصم خارج الحزب فلا ينبغى أن يقف حق أو إنصاف فى طريق الحط من شأنه. وعلى ذلك كان غير هياب فى تحريف آرائهم، وعامل فلسفتهم على أنها انحراف فحسب عن السنية الماركسية يستغله العدو البرجوازى.

لا تستطيع أن تستبعد حتى دعوى أساسية واحدة، أى جزء جوهرى من فلسفة الماركسية هذه (إنها كما لو كانت كتلة صلدة من الصلب) دون أن تتخلى عن الحقيقة الموضوعية، ودون أن تسقط فى أحضان الباطل الرجعى البرجوازى[١٠].

كان الموضوع الخاص الذى اتجه إليه هجوم لينين. هو الوضعية العلمية التى طلع بها عالم الطبيعة أرنست ماخ Ernst Mach الذى كانت محاولته وضع فلسفة

للعلم لا ترتبط بالميتافيزيقا. بصدد أن تكون آنذاك مثالاً للكانتية الجديدة. وهى الفلسفة التى أثرت بوجه خاص فى البلاشفة وأراد لينين الخلاص منها. واستمد لينين حججه بصورة كاملة تقريبًا، من كتابى إنجلز: «الرد على دورنج»، و «فيورباخ». ولكن طريقته فى عرض الحجج اختلفت جداً عن طريقة إنجلز. كان ينتقد نظريات خصومه، وهاجم لينين أخلاق خصومه. وكما قال، فحتى الرغبة فى إيجاد وجهة نظر جديدة «تنم عن فقر فى الروح» وتحمل مثل هذه الفلسفة علامة «ضمير مذنب». «إن فلسفة ماخ العالم، هى بالنسبة إلى العلم شبيهة بقبلة يهوذا للمسيح». وعن إنجلز أخذ لينين العقيدة التى تذهب إلى أن نوعين فقط من المذهب الفلسفى هما فى حيز الإمكان: المادية والمثالية. والمادية كما عرضها لينين تهبط إلى التأكيد غير العميق جداً، بأن الحقيقة الموضوعية (أى المادة) موجودة بصورة مستقلة عن معرفتنا بها. لكنه قرر زيادة هذا بطرق شتى لو حللت لانطوت على معان مختلفة جداً، ولردت فى النهاية إلى مجرد تأكيدات من جديد بأننا حقًا نعرف بالفعل. فأحيانًا قال إن الموضوعات تسبب المدركات الحسية، وأحيانًا قال إن المدركات الحسية تعطى انطباعات صحيحة عن الموضوعات (ليس نفس الشىء على الإطلاق)، وأحيانًا نعرف الموضوعات بشكل مباشر، كما لو كان الإدراك الحسى نوعًا من الوجدان. وهو يستعمل المجاز القائل، كما لو كان بديهيًا، بأن الأفكار «تعكس» الموضوعات أو هى «خيالات فى الذهن» أو «صور» لها، ولكنه لا يقدم أى تلميح بالمعانى المبهمة، ولكنها مهمة، بأنه انتزع من إحدى مذكراته كلمة «بعكس» وأدخلها فى الجملة التى سلف اقتباسها. وهو يجعل المثالية مساوية للوضعية، واعتبر - شأنه شأن إنجلز - إن إنكار وجود أى مستوى للحقيقة الموضوعية قد أثبتت بطلانه حقيقة أن العلم يستطيع أن يتحقق من صدق البيانات التجريبية. المثالية باطلة، ولكنها ليست عديمة المعنى؛ لأن وجود كائنات لا تنتمى إلى المكان أو غير زمنية، كان أسطورة اخترعها رجال الدين للتغرير بالجماهير - «أفيون الشعوب» بعبارة موجزة - ونجحت على مر العصور. وكان لينين يستخدم بصورة منتظمة كلمتى «مثالية» و «كهنوتية» كل منهما محل الأخرى، أى دفاع عن الدين لدعم طبقة حاكمة وتبرير استغلالها. ولما لم يكن

هناك مكان وسط بين المادية والمثالية، فإن وضعية كالتى طلع بها ماخ تكون إما حذلقة لفظية خاطئة - ادعاء لوذعى كاذب بالتسامى فوق المثالية والمادية - وإما أنها نوع مخادع من المثالية يخفى الكيروسية تحت ستار قبول مزعوم - للعلم - «تدجيل سلمى»، «تسامح فى العقائد، برجوازى، قديم وجبان». كذلك فالعرض الذى يقدمه لينين للديالكتيك لا يؤدى أبداً إلى الظن بأنه كان موضع تأمله الكثير؛ لأن هذا العرض يقتصر على ترديد عموميات إنجلز السقيمة. الحقيقة نسبية ومطلقة، خاطئة بصفة جزئية ولكنها «اقتراب من الحقيقة الموضوعية المطلقة». وأية أيديولوجية هى من نتاج التاريخ، ولكن هناك حقيقة موضوعية تطابق كل نظرية. وهذا كما قال، غير محدود بالدرجة الكافية بحيث يمنع العلم من أن يصبح دوجماتياً، ولكنه محدود بالدرجة الكافية بحيث يستبعد أية صورة من الإيمان أو اللا أدرية.

هذا كله عديم النفع، كتعبير عن أى نوع من الموقف الفلسفى، إلا أنه يلقى ضوءاً مفزعاً على نظرة لينين العقلية أو أسلوب فكره. ففى حجته كلها سرى عطف غريب على الإكليروسية وبغض أخلاقى للوضعية العلمية. كان يكره الإكليروسية أو المثالية كما دعاها، ولكنه لم يخشها؛ لأنه كان يعلم الجواب. كان يمكن أن يفهمها باعتبارها عدواً أميناً لا يخفى الغرض الدوجماتى والتسلطى الذى يعزوه إلى كل فلسفة. إن الإكليروسية - كما كتب فى إحدى مذكراته - هى فى الحقيقة زهرة عقيم، لكنها تنمو على الشجرة الحية من المعرفة البشرية الخصبة، الصحيحة، القوية، القديرة، الموضوعية والمطلعة. ومن جهة أخرى فإن عدم اكتراث عالم مثل ماخ بالمنازعات الميتافيزيقية، ومزاج فلسفته التجريبى وغير التسلطى، ولّدا فى ذهن لينين إحساساً بالنفور الأخلاقى العميق. كان ذلك غريباً على طريقته فى التفكير بحيث لم يمكنه الاعتقاد بأنه أمين وصادق.

وباتجاه ذهنى كهذا ليس مما يبعث على الدهشة أن لينين غير وصف ماركس للعلاقة بين الديالكتيك والعلم، بأكثر مما قصد. اقتفى ماركس أثر هيجل فى اعتبار الديالكتيك أسلوباً يناسب بوجه خاص، التاريخ والدراسات الاجتماعية لأنها مضطرة إلى معالجة النمو والتطور اللذين لا يستطيع المنطق العادى أن

يتناولهما. ولم ينظر ماركس إلى المادية الديالكتية على أنها حلت محل مادية رجال مثل هولباخ، واعتقد أنها مناسبة كلية لموضوعات مثل علوم الطبيعة والكيمياء، وإنما اعتبرها مكملة للأخيرة كى تستخدم الدراسات التى يطلق عليها وصف «التاريخية». وما إن حل عام ١٩٠٩ حتى كانت حالة علم الطبيعة نفسه قد تغيرت. فجزء مما كان يعمله علماء مثل ماخ، أو هنرى بوانكاريه فى فرنسا، سببه استخدام مفاهيم - هندسة خلاف هندسة إقليدس مثلاً - فى علم الطبيعة الحديث، لا مكان لها فى علم الطبيعة النيوتونى على عهد جيل ماركس. إنه لما يشهد بمعنى ما، بقدرة لينين العقلية الخارقة للعادة وباتساع نطاق اهتماماته، وهو الذى كان غارقًا فى المناورات السياسية والدسائس الحزبية، أن يُبدى اهتمامًا بفلسفة العلم. ومن قبيل إنصاف لينين أيضًا يمكن التسليم بأنه لم يكن مخطئًا إذ ساوره الشك فى أن أناسًا آخرين خلاف أتباعه هو، سوف يتخذون من علم الطبيعة «الجديد» مبررًا لنوع مًا من التأمل الثيولوجى السهل. فاكتشاف أن المفاهيم الطبيعية عن «المادة» و «الطاقة» قابلة أحيانًا للتبادل فيما بينها، هذا الاكتشاف يمكن أن يغرى بالإحساس بأن شيئًا ما قد يكون أشد وضوحًا لو جرى تخيل الطاقة على أنها تشبه كثيرًا «الروح». كانت المشكلة بالنسبة إلى لينين أنه فعل بطريقة مختلفة ما فعله أولئك الذين اعترض عليهم اعتراضًا صحيحًا. كانت المادية الديالكتية بالنسبة إليه نوعًا من المفتاح السحرى أو «افتح يا سمسم»، يوفر حلاً لكل الألغاز. فلو أن علماء الطبيعة والرياضة تعلموا أن الديالكتيك يثبت أن كل الفوارق نسبية بدلاً من مطلقة، لما تملكتهم الحيرة إذا ما ظهرت المادة فى بعض الظروف كأنها طاقة، والعكس بالعكس. إنه يؤكد فحسب ما قاله إنجلز عن عدم وجود خطوط ثابتة للحدود فى الطبيعة. وباتباع الاتجاه الذى ترسمه النظرية الماركسية يكون فى الإمكان الاقتراب أكثر فأكثر من الحقيقة الموضوعية. والواقع أن هذا حول الماركسية من تفسير إلى نوع من المنهج الشامل يمكن استخدامه فى كل موضوع، وإلى المرشد المأمون الوحيد فى أى شكل راق من المعرفة، وإلى حكم فى جميع المسائل الجدلية فى العلوم كافة. وبالمعنى الضمنى جعل المنهج النهائى للعلم يقتصر على الاستشهاد بالسند، وإنكار السند هرطقة.

وهذا فى الحقيقة هو النقد النهائى الذى يوجهه لينين إلى ماخ: فبسبب ما ساوره من شكوك بشأن المكان ذى الأبعاد الثلاثة، تخلى عن العلم للقائلين بالتأليه. وهذا النوع من الحجة ليس مسخًا هزليًا للعلم فحسب، ولكنه أيضًا تحويل لماركس إلى صورة هزلية؛ ذلك أنه برغم أن ماركس غالبًا ما كان متعصبًا لا يتسامح، إلا أنه كان شديد الرغبة وبصورة أليمة، فى وجوب أن تفسر مبادئه المجتمع على النحو الذى تظهره المشاهدة والتاريخ. كان اتجاه ذهن ماركس اتجاه رجل يحترم الأدلة، وكان اتجاه ذهن لينين اتجاه رجل صاحب عقيدة؛ إذا كانت الحقائق ضد العقيدة فهذا من سوء حظ الحقائق.

هذه الناحية من فكر لينين كانت بالطبع أشد وضوحًا عندما تحدث عن الدراسات الاجتماعية. هنا أكد بصراحة أن الحياد العلمى ليس مستحيلاً فحسب، بل ولا ينبغى السعى وراءه. الأفكار أسلحة، وما الفلسفة الاجتماعية إلا جزء من العتاد الذى يشتبك به حزب فى النضال الطبقى. وليس أساتذة علم الاقتصاد على حد قوله، سوى باعة علم فى خدمة الطبقة الرأسمالية، وأساتذة الفلسفة باعة علم فى خدمة اللاهوت الذى هو أداة مهذبة فحسب للاستغلال. إن أقصى ما تستطيع أن تكتشفه نظرية علمية حقًا فى المجتمع هو خلاصة عامة للتطور الاقتصادى والتاريخى، والمنطق الذى يحرك ذلك التطور، وهذا ما توفره المادية الديالكتية. فادعاء الحياد العلمى فى الفلسفة والاقتصاد والسياسة هو تظاهر فحسب يغطى دفاعًا عن مصالح راسخة. فى إطار المادية الديالكتية مذهبان من العلم الاجتماعى هما فى حيز الإمكان. أحدهما نشأ لصالح الطبقة الوسطى، والآخر ابتدع لصالح البروليتاريا. وسواء اشتغل العالم الاجتماعى من أجل الطبقة الوسطى أو البروليتاريا. فهو محامى كل منهما الخاص. فإذا كان أمينًا فإنه يبدأ بإعلان عقيدته، ولا يدعى أن أية نتيجة يصل إليها تكون مستقلة عن ذلك الإعلان. وادعى لينين بالطبع أن العلم الاجتماعى البروليتارى هو الأرقى، ولكن لا بسبب أنه أدق من الناحية الشكلية، بل ولا بسبب أنه أدعى إلى الاطمئنان إليه من الناحية التجريبية. إن تفوقه ينحصر فى حقيقة أنه يمثل موجة المستقبل، وأنه صوت طبقة «صاعدة» فى مقدمة التقدم الاجتماعى. وعلى

العكس من هذا تشتبك الطبقة الوسطى فى معارك المؤخرة، فى جهد ميئوس منه لمنع أو تأجيل انهيار الرأسمالية وانتصار الشيوعية المحتوم. إن علمها استاتيكى فى أفضل الأحوال، أو هو متدهور ورجعى بتعبير أصح. إن حجة لينين تستطيع على الأقل أن تدعى لنفسها ميزة الصراحة، ولكنها دائرية بصورة خبيثة. ذلك أن الدليل على أن البروليتاريا طبقة «صاعدة» يتوقف على صحة قانون ماركس للتاريخ. وإن لم يزعم لينين أن هذه الفلسفة استثناء من الطابع المتحيز الذى يعزوه إلى جميع النظريات الأخرى، فلن تكن عنده حجة منطقية أيًا كانت. والحقيقة أن لينين أخذ الماركسية على أنها مسألة إيمان فحسب، وكانت حجته بالطبع مليئة بالبشاعة اللاهوتية التى تزيد من حدتها نعوت بذيئة واتهامات بالخداع وسوء القصد. ومن هذه الناحية اختلفت حجته تمامًا عن حجة إنجلز التى اتبعها فى غير هذا الموضوع. لقد قال إنجلز إن نظريات دورنج تناقض بعضها البعض، ولكنه لم يقل بل ولا أوحى قط بأن دورنج كان غير أمين.

ولأن كتاب Materialism and Empirio - Criti cism كان موجهًا إلى نظرية فى العلم، لهذا لا يذكر إلا القليل عن الأدب والفنون. ولكن ليس من سبب يدعو إلى الشك فى أن لينين كان مستعدًا لأن يخضع هذه أيضًا لمصالح الثورة. ففى عام ١٩٠٥، وفى أثناء المعركة ذاتها التى بلغت الذروة فى عام ١٩٠٩، قال إن الأدب «يجب أن يصبح جزءً لا يتجزأ من الآلة الديمقراطية الاجتماعية الكبرى». وفى الوقت نفسه كان موقفه من الفن ملتويًا بشكل غريب. فقد بدا أنه يكن تقديرًا صادقًا للأدب الروسى، وكان يشعر باحترام خالص إزاء رجال الأدب وإن لم يحسن الظن بمقدرتهم كثوريين، وكانت الموسيقى تؤثر فيه تأثيرًا عميقًا، الأمر الذى تثبته كثرة اقتباس القصة التى رواها جوركى[١١]. وكان لينين مثقفًا حقيقيًا، ومخلصًا فى تمسكه باهتمامات المثقفين، ولكنه كان أيضًا متعصبًا وقاسيًا لا يرحم، شأنه شأن جميع المتعصبين، فى التضحية بالناس من أصدقاء أو أعداء، وبالمبادئ والقانون والأخلاق أو الحق، فى سبيل الغرض من تعصبه، الا وهو صنع الثورة. وكان متهورًا بمثل ما يكون جميع الناس متهورين حين لا يتحملون المسئولية، ولكنه لم يتطلع قط إلى أن يصبح أيقونة وهو ما كان مصيره. عندما

كتب «المادية...» كان منفيًا وتوقع بدون شك أن يموت فى المنفى. وفى عام ١٩٠٩ لم يكن أحد تقريبًا قد قرأ الكتاب، وكان الذين يعرفون حقيقته - أى أنه ثمة نزاع حزبى بين مجموعة غير ذات شأن من الثوريين الروس فى سويسرا. والآن يعد هذا الكتاب حجة، وعلى كل دارس للفلسفة فى روسيا أن يدرسه وأن يعلن على الأقل أنه يصدق ما فيه، وعلى كل عالم نفسانى روسى أن يكتب نظريته فى الإدراك الحسى وعينه على ما كتب لينين عن «التأمل». وكما كان لينين من نتاج ماركس فى العلم. قدر له أن يكون له أتباعه الذين قرروا فى عام ١٩٤٨ بمقتضى قرار أصدرته اللجنة المركزية لحزب لينين، أن نظرية مندل فى الوراثة «خدعة برجوازية» اشترك فيها قس نمساوى مع أحد علماء التناسل ممن كان من «بائعى» الرأسمالية الأمريكية. إلا أن افتراض أن كل الكتيبات الجدلية التى أخرجها لينين هى حقيقة مطلقة، افتراض محير أحيانًا، وقد يصدق هذا على تحويله الديالكتيك إلى منهج علمى كلى. ذلك أن قيمة الديالكتيك الوحيدة نقدية: إنه طريقة وحسب لإظهار أن حجة ما تشتمل على تناقض. وعندما تتولى اللينينية الحكم فإنها لا ترحب بالنقد، ولا تشجع إيجاد «التناقضات» فى أنظمتها هى، لأن هذا قد يوحى بالحاجة إلى ثورة جديدة لتحويل الاشتراكية إلى شيوعية. ولقد اكتشف ستالين حوالى ختام حياته أن «ليس هناك سوى منطق صورى واحد، صحيح بصورة كلية». ولكن هل يستطيع نظام حكم أن يحافظ على أمانته الفكرية إذا تعين عليه أن يغير منطقه ليناسب سياسته؟.

الثورات البرجوازية والبروليتارية

ما من مبدأ من مبادئ الاستراتيجية الماركسية تم الاتفاق عليه، هو خير من القاعدة التى تذهب إلى استحالة صنع ثورة بالقوة أو بالتآمر قبل أن «ينضج» الوقت، أى قبل أن تكون «التناقضات» فى مجتمع قد خلقت موقفًا ثوريًا. وكان هذا هو الذى رئى أنه يميز اشتراكية ماركس «العلمية» عن اليوتوبية أو مجرد نزعة المغامرة. ولقد استخدم إنجلز ما لا يقل عن ثلاثة فصول من كتابه «**الرد على دورنج**» لدعم هذا المبدأ وتوضيحه. لكن مكانه المشهور كان تلك الفقرة فى

مقدمة **رأس المال** والتى قال فيها ماركس إنه وإن كان فى إمكان شعب أن يتعلم من شعب آخر «فلن يستطيع أن يتخطى مراحل التطور الطبيعية ولا أن يطردها من العالم بمراسيم». وقال أيضًا إن: «البلد الذى تكون فيه التنمية الصناعية أكثر تقدمًا منها فى سواه، إنما يواجه تلك البلاد الأخرى بصورة لمستقبلها هى». وكل ما يستطيع ثورى أن يفعله هو «أن يختزل ويقلل آلام الولادة» أو أن يجعل الانتقال «الواجب» إلى الاشتراكية سريعًا بقدر الإمكان. وبدا أن المعنى الحرفى الذى تدل عليه هذه الفقرات هو أن جميع المجتمعات يجب بفعل قانون طبيعى، أن تمر خلال المراحل الثلاث، وهى: الإقطاع، والرأسمالية، والاشتراكية، ويتم الانتقال فى كل حالة بثورة. ولسبب سلف ذكره كانت لهذا «القانون» أهمية خاصة بالنسبة إلى الماركسيين الروس. ومع كل، فأى اشتراكى ماركسى فى مركز يضطره إلى أن يتحمل مؤقتًا حكومة من الطبقة الوسطى، كان ملتزمًا أدبيًا بقلبها. كان موقفه الصحيح فى هذه العلاقة مسألة تبعث على القلق دائمًا، ولكن فى نهاية القرن كان هناك حل تقليدى له فى أوروبا الغربية: سوف يؤيد الاشتراكيون الإصلاحات السياسية الليبرالية التى تقوى الطبقة العاملة، ولكنهم لن يشتركوا فى حكومات ائتلافية مع أحزاب الطبقة الوسطى.

هذا الحل كان غير ذى أهمية بالنسبة إلى ماركسى روسى. فلم تكن فى روسيا بعد مؤسسات برلمانية، ولا حكومات وزارية، كما لم تكن هناك ثورة طبقة وسطى. وطبقًا للنظرية فإن نمو اقتصاد رأسمالى يجب أن يسبب أولاً ثورة تقوم بها الطبقة الوسطى لتحطيم إقطاع الحكومة القيصرية وإقامة المؤسسات السياسية الليبرالية التى تناسب مجتمعًا برجوازيًا. فى هذه الحالة فقط يمكن أن يكون ثمة أمل فى الانتقال إلى الاشتراكية، إذ بدا أن المادية الديالكتية تثبت أن الروح الثورية للبروليتاريا وتربيتها السياسية لا يمكن أن يتطورا إلا كنتائج للنظام الصناعى والليبرالية السياسية. وعلى ذلك يجب على حزب اشتراكى روسى أن يكيف تكتيكاته كى تلائم تكتيكات أحزاب الطبقة الوسطى غير المشتركة فى الحكم، ولكن يفترض فيها أيضًا أنها ثورية. وبرغم هذا، كانت الطبقة الوسطى لا تزال العدو الطبقى اللدود للبروليتاريا، ويجب ألا تشتبك الأخيرة فى ثورة تقوم

بها الطبقة الوسطى اشتباكًا وثيقًا بحيث يسيء إلى نجاح ثورتها المستقبلة. وهذه المشكلة جعلتها الثورة الروسية فى عام ١٩٠٥ مشكلة حادة. ذلك أنها مدت الأمل فى أن الثورة فى روسيا كانت ممكنة أو وشيكة الوقوع، إلا أن الواضح أنها بعيدة عن أن تكون ثورة اكتملت تقوم بها الطبقة الوسطى. لم يكن فى السياسة الجارية فى أوروبا الغربية شيء مطابق لهذا، والواقع لم يكن فى كتابات ماركس الكثير الذى يتعلق به بشكل مباشر. ذلك أن المجمل الرئيسى لفلسفة ماركس كان يعتمد على الدعوى القائلة بأن الثورة الفرنسية رسمت خطًا واضحًا بين الإقطاع والرأسمالية. وفى عام ١٨٤٨، بل وبعد ذلك بوقت طويل، كان ماركس يعتقد أن ثورة اشتراكية توشك أن تحدث، ولكن فقط فى فرنسا أو ربما فى إنجلترا. كان أقرب شبيه بالموقف الروسى ألمانيا التى اعتبرها ماركس بلدًا متأخرًا وتوقع فى ١٨٤٨ أن تسير فى الطريق الذى سارت فيه فرنسا. وحتى فى عام ١٨٧٥، وفى «دراسة نقدية لبرنامج جوتا» قال إن «أغلبية الشعب الكادح فى ألمانيا تتكون من فلاحين وليس من بروليتاريين»، وهذا وصف دقيق للحالة السائدة فى روسيا فى عام ١٩٠٥. إلا أنه بدنو القرن من نهايته، كانت الاشتراكية الألمانية قد استقرت على برنامج تدريجى للإصلاح (وإن ظلت نظرية حزبها ثورية)، وكان فى هذا أيضًا إرشاد قليل للثوريين فى روسيا. والنتيجة أن التعليقات العابرة التى ظهر أنها تتصل ببلد لم يأخذ بأسباب التصنيع، وإن كانت علاقتها بتعميمات ماركس الكبيرة يسيرة، هذه التعليقات أصبحت مهمة جدًا بالنسبة إلى الماركسيين الروس.

كانت مشكلة الثورتين موضع الكثير من الفكر المشوب بالقلق، بعد عام ١٩٠٥، إذ ما من ماركسى مسئول كان فى وسعه التفكير فى إمكانية «تخطى» ثورة الطبقة الوسطى، بالاستيلاء على السلطة فحسب. كانت هناك نظريتان متباينتان، ولكل منهما أفكارها عن التكتيك الذى يناسب حزبًا ماركسيًا فى روسيا؛ إحداهما تنتمى إلى المنشفيك وتتمشى مع اتجاههم إلى أن يحاكوا بقدر الإمكان الأحزاب الماركسية الكبيرة فى الغرب. وكانت تتبع خطًا تقليديًا: من المستحيل أن تنجح الاشتراكية فى روسيا إلا بعد تنمية الصناعة الرأسمالية

وازدياد أعداد البروليتاريا ببطء إلى أن تشكل أغلبية. وعلى ذلك ففى حالة ثورة يجب على الماركسيين أن يؤيدوا الطبقة الوسطى، وبعد أن تكون الثورة قد صبغت السياسة بالصبغة الليبرالية تقوم الأحزاب الاشتراكية بتكوين معارضة يسارية إلى أن ينضج الوقت للثورة الاشتراكية. كان الغرض التكتيكى وراء هذه النظرية أن الطبقة الوسطى الروسية ثورية فى الحقيقة وسوف تتولى القيادة، وكان معناها الضمنى أنه ينبغى لحزب اشتراكى أن يبحث عن حلفاء فى صفوف الأحزاب الأكثر ليبرالية والتى تنتمى إلى الطبقة الوسطى. وبرغم أن هذه النظرية صحيحة بصورة استثنائية، إلا أن من الصعب أن نتخيل برنامجًا أقل إلهامًا وإيعازًا؛ ذلك أن الحزب الماركسى سوف يظل لفترة طويلة لا يتطلع إلا إلى مركز مساعد. والحقيقة أن النظرية لم تكن واقعية جدًا لأنها لم توح بسياسة بناءة تجاه جماعة الفلاحين التى كانت فى روسيا أخطر المشكلات التكتيكية جميعًا. وما كان فى الإمكان أن يقنع لينين أو تروتسكى بهذا النوع من البرنامج، وإن كان ثانى الرجلين قد تحالف مع المنشفيك.

وكان أجرأ هجوم على مشكلة الثورتين؛ ذلك الذى شنه تروتسكى. أجل، كانت نظريته فى «الثورة الدائمة» أبرع مثال للتحليل الماركسى، يمكن إيجاده بسهولة[١٢]. لقد استبعد نظرية المنشفيك باعتبارها ماركسية «بدائية».

أن تتصور أن هناك علاقة أوتوماتيكية بين دكتاتورية البروليتا وموارد بلد الفنية والإنتاجية، معناه أن تفهم الجبرية الاقتصادية بطريقة بدائية جدًا. مثل هذا المفهوم لا علاقة له بالماركسية.

«الماركسية فوق كل شىء أسلوب للتحليل»، يجب أن تأخذ فى الحسبان الموقف بأكمله، فى روسيا وفى الرأسمالية الدولية.. ففى المحل الأول، جادل تروتسكى بأن الطبقة الوسطى الروسية جبانة وضعيفة، ولا يمكن مقارنتها بالبرجوازية الفرنسية فى عام ١٧٨٩. ذلك أن الصناعة فى روسيا اعتمدت دائمًا على الدولة أو على رأس المال الأجنبى، الذى تطلع بدوره إلى الدولة كى تضمن استثماراته. ولكن فى المحل الثانى كانت الصناعة الروسية قد خلقت بروليتاريا الآن؛ لأنها اقتبست تكنولوجيا حديثة وتنظيمًا كبيرًا جاهزين. والنتيجة أن رجل الصناعة

الروسى يخشى العمال أكثر مما يخشى الأوتوقراطية. وحتى فى عام ١٨٤٨ أخفقت الطبقة الوسطى الألمانية فى دفع ثورتها قدمًا، وفى عام ١٩٠٥ قاد عمال الحضر الروس الثورة. وبناء على هذا، استنتج تروتسكى فى جسارة «تستطيع البروليتاريا فى بلد متأخر من الناحية الاقتصادية، أن تستولى على السلطة قبل أن تفعل هذا فى بلاد تقدمت فيها الرأسمالية». يجب بالطبع أن تبدأ كثورة طبقة وسطى بمعنى ما؛ إذ يجب أن تحطم مخلفات الإقطاع ولكنها لن تتمكن أبدًا من الوقوف هناك. سوف يتعين عليها أن تنتقل إلى مهاجمة الرأسمالية عن طريق انتزاع ملكية الأبعاديات الكبيرة وتأييد الفلاحين ضد الملاك: سوف تندمج الثورتان. سوف ينظر الفلاحون، مؤقتًا، إلى العمال باعتبارهم محررين. «تنتقل الثورة بالضرورة إلى أيدى الطبقة التى لعبت الدور الرئيسى فى النضال، وهى الطبقة العاملة»، وسوف تكون الحكومة الثورية دكتاتورية بروليتارية. وأطلق تروتسكى على اندماج الثورتين عبارة «قانون التطور المتحد».

يستطيع العمال الاستيلاء على السلطة، ولكن هل يمكنهم الاحتفاظ بها؟ أكد تروتسكى أن هذا لا يتوقف على روسيا ولكن على ما يحدث فى أوروبا الغربية. سوف يكون تحالف العمال والفلاحين مؤقتًا؛ إذ برغم انحياز الفلاحين إلى جانب العمال ضد كبار الملاك فهم لن يؤيدوا نظام الزراعة الجماعية أو مذهب الدولية. إن ثورة العمال سوف يواجهها تدخل الحكومات الرأسمالية، وسيضطر العمال بدورهم إلى تحريض بروليتاريا الغرب على الثورة. إن البروليتاريا الروسية بمفردها لن تستطيع أبدًا بناء اقتصاد اشتراكى فإذا لم تحصل على تأييد البروليتاريا العالمية «فالطبقة العاملة الروسية سوف تسحقها حتمًا الثورة المضادة». أما أن أوروبا الغربية كانت فى الحقيقة «ناضجة» للثورة، فكان اعتقادًا تمسك به الماركسيون بوجه عام جدًا عندما كتب تروتسكى؛ وأما أن الثورة الروسية كان محكومًا عليها بالموت بدون الثورة على الأقل فى ألمانيا فاعتقاد آمن به بصورة كلية الماركسيون الروس حتى عندما استولى البلاشفة على الحكم فى عام ١٩١٧. كان هذا حقًا كل ما أنقذ صحة المعتقد الماركسى بإبقاء ثورة روسية داخل حدود نظرية دولية فى التطور الرأسمالى. وعلى ذلك بدأت ثورة ١٩١٧ فى

الحقيقة على أساس مفهوم شبيه من حيث الجوهر بنظرية الثورة الدائمة التى صاغها تروتسكى فى عام ١٩٠٦ من وجهة نظر ما دعاه ماركسية بدائية، لا يمكن لثورة اشتراكية فى أقل البلاد الأوروبية تصنيعًا، أن تكون سوى مغامرة حمقاء. إن نجاحها غير بصورة دائمة مفهوم الماركسية التقليدى: وكما قال ستالين بعد ذلك بوقت طويل، تنكسر السلسلة «فى أضعف حلقة بها». والواقع، أظهر تحليل تروتسكى أن التفسير الاقتصادى لا علاقة له «بقوانين» ماركس «الحديدية للتاريخ».

لم تنتج تأملات لينين عن الثورتين شيئًا منسجمًا من الناحية المنطقية بمثل ما أنتجت نظرية الثورة الدائمة التى لم يظنها لسبب ما، مهمة جدًا[١٣]. إلا أنه وصل إلى استنتاجات لم تكن مختلفة جدًا. كان لينين يفكر بوجه خاص، فى ضوء التكتيك ولم يكن راغبًا فى إصدار حكم مسبق على الكيفية التى يمكن للقوى المتعددة فى ثورة روسية أن تنظم نفسها بها. كان يفترض، كما افترض الجميع، أن الثورة الاشتراكية يمكن أن تعتمد على تأييد الغرب، وشارك تروتسكى تمامًا شكه فى الطبقة الوسطى الروسية، ربما لنفس الأسباب. ولذلك فإن سياسة المنشفيك فى عقد تحالف مع حزب طبقة وسطى، بدت فى نظره سياسة غير واقعية. فقد اتهم تروتسكى بأنه أغفل الفلاحين، ولكن الاختلاف بين الرجلين كان فى أفضل الأحوال مسألة تأكيد، لأنه إذا لم يكن فى الإمكان الاعتماد على الطبقة الوسطى فالبديل الممكن الوحيد تحالف مؤقت بين الطبقة العاملة الصناعية والفلاحين، وهذه كانت الفكرة الاستراتيجية المهمة التى اعتنقها كلا الرجلين. كان لينين يعتقد أن ثورة يمكن أن تبدأ بثورة زراعية، وقد تتطور تحت قيادة الطبقة العاملة، إلى ثورة حقيقية من ثورات الطبقة الوسطى. ففى عام ١٩٠٥ أطلق على برنامجه التسمية «دكتاتورية البروليتاريا والفلاحين الديمقراطية الثورية». وكانت الخطوة الأولى تأييد الفلاحين فى نزع ممتلكات كبار ملاك الأراضى، ولكن هذا كان ينطوى على خطر تحول ثورة كهذه إلى تفاهم أشراف على غرار ما سبق حدوثه فى بروسيا. ومن ثم يجب أن يكون هدف البروليتاريا السير بهذه الثورة حتى تصل إلى إقامة جمهورية ديمقراطية كاملة. إن لينين لم يرغب فى عام ١٩٠٥ ولا

من بعده، فى خلق طبقة من الملاك الفلاحين، وكانت حركة الإصلاح الوحيدة التى خشيها هى محاولة ستولوبين فى تحقيق شىء كهذا بعد عام ١٩٠٧ . كانت سياسة لينين هى تأميم الأرض الذى يحول الفلاحين إلى مستأجرين من الدولة، ويكون خطوة نحو اقتصاد برجوازى. وسوف يكون أيضًا خطوة نحو الزراعة الجماعية - وهى خطوة قدر للفلاحين فى الثلاثينيات من القرن العشرين أن يقدروا عظمها - ولكن فى عام ١٩٠٥ كان لينين لا يزال يفكر فى إتمام ثورة الطبقة الوسطى.

كانت الفكرة الرئيسية التى أكدها لينين هى أن الفلاحين يملكون إمكانات ثورية يستطيع حزب بروليتارى أن يستغلها، ولكنه أدرك مثل تروتسكى أن مثل هذا التحالف يجب أن يكون مؤقتًا. وعلى ذلك دعا نظريته خطة من أجل «حكومة ثورية مؤقتة». وعند نقطة ما سوف يتعين تحويل التحالف مع الفلاحين إلى تحالف مع بروليتاريا أوروبا الغربية. أما كم تمتد الفترة التى تنقضى بين المحالفتين، فأمر لم يدع أنه يعرفه. وحتى قبل تروتسكى فقد كان يتصور من حين لآخر أن هذه الفترة سوف لا يكون لها وجود تمامًا، وإن واصل التأكيد بأن الثورتين سوف تظلان متمايزتين، الواحدة عن الأخرى.

من الثورة الديمقراطية سوف نبدأ على الفور، حسب درجة قوتنا، أى قوة البروليتاريا المنظمة وذات الوعى الطبقى، فى الانتقال إلى الثورة الاشتراكية. إننا ندعو إلى الثورة المتصلة. ولن نتوقف فى منتصف الطريق[١٤].

إلا أنه فى الوقت نفسه كان لايزال يكتب فقرات ربما كانت تصدر عن منشفيكى.

بالطبع، فى ظروف تاريخية ملموسة، تصبح عناصر الماضى متداخلة مع عناصر المستقبل، ويمتزج الطريقان... ولكن هذا لا يمنعنا من رسم خط منطقى وتاريخى يبين حدود مراحل التطور المهمة. سوف نفرق بالتأكيد بين الثورة البرجوازية والثورة الاشتراكية، وسوف نصر تمامًا على وجوب رسم خط دقيق بينهما، ولكن هل يمكن إنكار أن عناصر خاصة معينة عن كلتا الثورتين قد تصبح فى التاريخ متداخلة فيما بينها[١٥].

وحتى بعد عشر سنوات. وبعد أن عاد نشوب الحرب العالمية الأولى فجعل الثورة فى روسيا مسألة عملية، كان لينين لا يزال يقول إن نقل التحالف من الفلاحين إلى البروليتاريا الأوروبية، سوف يكفى لإبقاء الثورتين متميزتين، الواحدة عن الأخرى(١٦). وحتى إذا اختفت الفترة الفاصلة عند نقطة ما فلايزال من الواجب الإبقاء على التفرقة بين الثورتين. ويبدو أن نضال لينين المستميت نوعًا مع صحة معتقدة الماركسى كان وراءه سبب؛ ذلك أنه لم يكن فى وسعه أن يتخلى عن اعتقاده بأن التفرقة بين الثورتين كانت ضمانًا نوعًا ما لديمقراطية الثورة الاشتراكية التى سوف تأتى بعد ذلك. فقال فى «تكتيكان»: إنه ما من ماركسى يستطيع أن ينسى أنه لا يمكن أن يكون هناك طريق إلى الحرية الحقيقية للبروليتاريا إلا «الحرية البرجوازية والتقدم البرجوازى»، و «الحرية السياسية الكاملة» التى أحس أن صيغته تغطيها. تلك الصيغة التى تتحدث عن دكتاتورية البروليتاريا والفلاحين الديمقراطية الثورية. وفى الوقت نفسه يتضح من الفقرات التى سلف اقتباسها أنه حتى فى عام ١٩٠٥، كان لينين يمسك بيديه الأجزاء المهمة من نظرية شبيهة فى جوهرها بنظرية تروتسكى فى الثورة الدائمة. لكن واضح أيضًا أنه إذا اندمجت الثورتان فلن يكون هناك تشابه حقيقى مع التطور الطويل الذى مرت به الأحزاب الاشتراكية فى الغرب وتجربتها مع عمليات الحكم الليبرالى المسئول. إن ريبة لينين من ناحية «الحرية البرجوازية» كانت فى أساسها ريبة طقوسية بدلاً من كونها اعتقادًا حقيقيًا فى قيمة الديمقراطية السياسية، تمامًا بمثل ما كانت ريبة تروتسكى فى دكتاتورية حزب لينين ريبة طقوسية بدلاً من كونها اعتقادًا حقيقيًا فى سوء الدكتاتورية. وكلتا الريبتين تبددتا كالدخان قبل الفرصة التى أتيحت فى عام ١٩١٧.

الرأسمالية الإمبريالية

إن نشوب الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٤، وبصفة أخص تأييد الأحزاب الاشتراكية بأوروبا الغربية للحرب، حول فكر لينين فى اتجاه جديد. فحتى سنة ١٩١٤، وبرغم أنه درس كل الأدب الماركسى بإمعان، كان فكره يدور حول مشكلات حزب اشتراكى فى روسيا. ووضعت الحرب الماركسية فى إطار السياسة القومية

والدولية، وأثبت ارتداد الماركسيين عن معتقداتهم الدولية والمضادة للوطنية أن هذه مسائل ذات أهمية أصلية بالنسبة إلى استراتيجية الثورة، والسنوات الممتدة بين عام ١٩١٤ ونشوب الثورة فى روسيا شغلتها الدراسة التى توفر عليها لينين لتطور الرأسمالية الإمبريالى وتأثيره فى الثورة الاشتراكية.

لقد جاء ارتداد الماركسيين الغربيين كصدمة للينين. إن المعتقدات الثورية التى أعلن المنظرون الألمان مثل كارل كاوتسكى اعتناقها، كان لينين يأخذها على ظاهرها. واكتفى فى أول الأمر برفض تصديق الرواية التى ذكرت أن الحزب الألمانى صوت على ميزانية الحرب. وعندما لم يعد الشك ممكنًا أصبح كاوتسكى «مارقًا» فى نظر لينين. وهذا ترك لينين كواحد من مجرد حفنة من الماركسيين بما فيهم كارل ليبنخت وروزا لوكسمبورج فى ألمانيا اللذين كانا على استعداد للترحيب بهزيمة بلدهما فى الحرب. وكان لينين مستعدًا تمامًا لاتخاذ هذه الخطوة. «من وجهة نظر الطبقة العاملة والجماهير الكادحة من جميع شعوب روسيا. سوف يكون الشر الأقل هو هزيمة الملكية القيصرية والجيش». كان شعاره: «حولوا الحرب الإمبريالية.إلى حرب أهلية»، أى إلى ثورة بروليتارية. ولكن الارتداد بالجملة من جانب الأحزاب الاشتراكية فرض عليه أن يدخل فى تفاهم أوثق من التنقيحيين، الذين سبق أن احتقرهم وأهانهم دون دراسة جادة أبدًا لحججهم. إن تنبؤات ماركس عن قرب وقوع الثورة، وازدياد فقر الطبقة العاملة، وهبوط الفئة الدنيا من الطبقة الوسطى إلى منزلة البروليتاريين، هذه التنبؤات كان واضحًا أنها لم تصدق، وبرغم أن لينين كان يميل إلى الاعتقاد بأن قادة الحزب خانوا البروليتاريا، لم يستطع أن يغض النظر عن حقيقة أن البروليتاريا بأوروبا الغربية لم تسمح فقط بأن تتعرض للغدر بها. بل إنها بمعنى ما رحبت بتلك الخيانة. فالبروليتاريا كانت طبقًا للماركسية ثورية بالفطرة، أثبتت أنها ليست ثورية على الإطلاق، وهذا بالضبط ما كانت حجة برنشتاين تعنيه ضمنًا. هنا إذًا شذوذ عن القياس يجب أن يواجهه لينين. كيف حدث أن النظام الصناعى الرأسمالى لم يولد بروليتاريا ثورية فى تلك البلاد التى بلغت فيها الرأسمالية أعلى درجات التقدم؟ ولما لم يكن فى نيته التخلى عن النظرية فلابد أن يبرهن

على أن الماركسية مازالت تبين أن الثورة البروليتارية محتومة. إذًا يجب أن يبين أن بروليتاريا أوروبا الغربية قد أوقفت فى واحدة من الدوامات الخلفية التى يمكن أن تحدث فى تطور الرأسمالية العالمية النطاق، وأن التطور سوف يسترد مجراه العادى فى الوقت المناسب. كان هذا هو الغرض من كتاباته الرئيسية فى عامى ١٩١٥، ١٩١٦، وهذه كانت الدعامة التى استند إليها التعريف الرسمى للعمل الذى قام به، أى أن «اللينينية هى الماركسية فى عصر الإمبريالية»(١٧).

الحقيقة أن القليل من حجة لينين يعتبر من ابتكاره؛ فلم تكن الإمبريالية الرأسمالية الدولية موضوعات جديدة بالنسبة إلى الماركسيين أو غير الماركسيين، وطبقًا للمستويات العلمية كان تحليل لينين دون ذلك الذى سبق أن أخرجه العلماء الماركسيون الآخرون(١٨). لقد وضع التأكيد على الاستراتيجية أكثر منه على النظرية الاقتصادية، ووقع ثقل التأكيد على إظهار أن النتائج التى توصل إليها ماركس بشأن طابع البروليتاريا الثورى مازالت صحيحة. وبعبارة موجزة، لقد اتبع النمط المستقر منذ وقت طويل والذى وضعه إنجلز من ناحية التسليم بأن ماركس قدر إمكانات التطور داخل النظام الرأسمالى دون حقيقتها. وكان التحليل الاقتصادى على النحو التالى بإيجاز، نظرًا لازدياد حجم وحدات الصناعة تميل إلى أن تصبح احتكارية، وعند نقطة ما فى اقتصاد رأسمالى نام يصبح الاحتكار الخاصية التى تسيطر عليه. ويزداد تنظيم النشاط الاقتصادى فى شكل شركات موحدة (ترستات) أو جمعيات منتجين (كارتلات). وفى داخل الوحدات القومية تتوقف من الناحية العملية المنافسة بين المنظمين الفردين، وتخرج السيطرة على الصناعة من أيدى منتجى السلع إلى أيدى رجال المال والمصارف. يختلط رأس المال التجارى برأس المال المصرفى الذى يتجه أكثر فأكثر إلى أن تسيطر عليه أو ليجاركية مالية. وفى داخل اقتصاد يخضع لمثل هذه السيطرة تهبط كثيرًا «الفوضى» التى عزاها ماركس إلى المنافسة الرأسمالية، وبذا تخضع «تناقضاتها» للسيطرة، ولكن على مستوى دولى تكون النتيجة مختلفة تمامًا. يعتمد النظام على الأرباح العالية التى يتيحها العمل الرخيص والمواد الخام الرخيصة فى البلاد المتخلفة، والعوائد المرتفعة الناتجة من رأس المال المستثمر فى هذه البلاد، وتخلق

الزيادة فى الإنتاج ضغطًا مطردًا من أجل أسواق أوسع. ومن ثم، فبرغم تناقص المنافسة بين المنظمين تزداد المنافسة بين الشعوب أو كتل الشعوب الرأسمالية، وتصبح التعريفات الجمركية أسلحة فى الحروب التجارية القومية؛ وإذ تتحرك السياسة القومية فى اتجاه شىء شبيه باشتراكية الدولة، تتحرك السياسة الدولية فى اتجاه تهافت بين الشعوب الإمبريالية على الأقاليم والشعوب المتخلفة فى سبيل استقلالها، والنتيجة حرب إمبريالية لاقتسام ما يظل موجودًا من بلاد متخلفة ولمد نطاق الإمبراطوريات الاستعمارية. واستنتج لينين أن حربًا كالتى بدأت فى عام ١٩١٤ هى صراع فحسب بين نقابات الرأسماليين الألمان مع الهيئات التابعة لها وبين نقابات الرأسماليين البريطانيين والفرنسيين مع توابعها، للسيطرة على إفريقية. من المؤكد أن الرأسمالية تتطور بطريقة لا تتسم بالاستواء. فتجرى المناوشات بين المجموعات الصغيرة من الرأسماليين حول حواف النضال الرئيسى، من أجل أهداف صغرى. فيأمل الرأسماليون الروس فى السيطرة على الآستانة، ويأمل اليابانيون فى استغلال الصين. وفى الشعوب الأكثر تأخرًا مثل صربيا أو الهند، لاتزال هناك حركات قومية صادقة كالتى وقعت قبل ذلك فى أوروبا. غير أن الاحتكار والرأسمالية المالية هما أساسًا تطورات منطقية للرأسمالية الحرة القائمة على التنافس، والإمبريالية السياسية تطور منطقى للرأسمالية الاحتكارية، والحرب تطور منطقى للإمبريالية. ومن ثم فالإمبريالية «أعلى مراحل التطور الرأسمالى» وهى مرحلة انتقالية تؤدى إلى اقتصاد ومجتمع شيوعيين أرقى مرتبة.

برزت الإمبريالية باعتبارها التطور والاستمرار المباشر للخواص الأساسية للرأسمالية بوجه عام. ولكن الرأسمالية لم تصبح إمبريالية رأسمالية إلا عند مرحلة محددة وعالية جدًا من تطورها؛ عندما بدأت صفات معينة من صفاتها الأساسية تتحول إلى نقائضها، أى عندما بدأت تتشكل مظاهر فترة انتقال من الرأسمالية إلى نظام اجتماعى واقتصادى أرقى، وتكشف عن نفسها على طول الخط[١٩].

هذه النظرية اعتقد لينين أنها تصلح لا لتفسير الحرب فحسب، بل أيضًا لتفسير إخفاق تنبؤات ماركس بشأن الثورة البوليتارية فى البلاد ذات

الاقتصاديات الصناعية المتقدمة.. لأن الأرباح العالية التى استمدها الرأسماليون من استغلال الشعوب المتأخرة مكنتهم من دفع أجور عالية للقوة العاملة فى بلادهم؛ ومن ثم، فالأيدى العاملة الأوروبية، وذات المهارة منها بوجه خاص، نعمت فى الحقيقة بمستوى معيشة يسير فى طريق الارتفاع. وبالطبع تم شراء هذا على حساب رفع معدل استغلال الأيدى العاملة غير الماهرة فى المستعمرات والبلاد المتخلفة. والواقع، أصبحت الطبقة العاملة الأوروبية شريكة فى نظام للاستغلال على نطاق العالم، وشاركت فى الغنيمة إلى حد ما. وعلى ذلك خفت حدة النضال الطبقى مؤقتًا ومحليًا، أو وجدت الرأسمالية طريقة لتأجيل الآثار المترتبة على ما فيها من «تناقضات» كامنة بالفطرة. وكانت النتيجة فترة فى التاريخ الأوروبى تقع، كما حددها لينين، بين عام ١٨٧١ (تاريخ آخر ثورة بروليتارية فى كومون باريس) وعام ١٩١٤، وفيها آصيبت البروليتاريا الأوروبية بعدوى أيديولوجية البرجوازية الصغيرة، ووقعت فى الوهم الذى أشاعه التنقيحيون عن إمكان وجود تجانس فى المصالح بين الرأسماليين والعمال، وإمكان مواصلة التطور الاقتصادى السير بوسائل سلمية أو إصلاحية. إن عام ١٩١٤، كما قال لينين، وجد الكتلة البروليتارية وقد سادها الاضطراب وفقدت روحها المعنوية تمامًا بفعل انتقال أحسن العمال مركزًا، الحاذقين والنقابيين. إلى السياسة الليبرالية أى إلى السياسة البرجوازية. ومن الطبيعى أنه اعتبر هذا انحطاطًا وانتكاسًا لقد أصبحت الطبقة العاملة الأوروبية «محترمة» وبمعنى ما طفيلية. وانحطت الرأسمالية أيضًا، وتوقفت عن كونها قوة اجتماعية بناءة على نحو ما كانت عليه قبل عام ١٨٧١، وأصبحت البرجوازية طبقة منحلة ورجعية تعنى بصفة رئيسية بحماية مصالحها الراسخة ولها أيديولوجية الذين يعيشون على ريع ما يملكون. أجل، بدا لينين على وشك أن يثبت الكثير جدًا - أى إن المجتمع الأوروبى كله، الرأسمالى والبروليتارى كليهما، قد أصابه الانحلال - لأنه كان يريد بالتأكيد أن يستنتج أن الثورة توشك أن تستأنف فى الغرب. كذلك يبدو تقييمه للديمقراطية السياسية أكثر سلبية الآن منه فى عام ١٩٠٠ عندما أكد أنها الطريق الوحيد إلى الاشتراكية. لقد كان موقفه إزاء الديمقراطية مشوبًا بالغموض دائمًا. شأن موقف

ماركس فى «دراسة نقدية لبرنامج جوتا»: ليس للديمقراطية قيمة إلا باعتبارها خطوة نحو الاشتراكية ولكنها خطوة ضرورية. والآن يميل لينين إلى أن يدعوها مجرد زيف ونفاق. وهو يذكر القيود التى فرضت فى وقت الحرب كبراهين على أن الحريات المدنية مجرد لقمة تلقى إلى الجماهير ثم تنتزع منها بمجرد أن تعرض للخطر مصالح المال التى لها وحدها أية قوة حقيقية فى مجتمع برجوازى؛ سوف يتضاءل تقدير لينين للديمقراطية بدرجة أكبر، على ما سيظهر فى موضع قادم.

بقى على لينين أن يصوغ النقطة النهائية فى قضيته: أن يبين - كما أراد أن يبين - أن البروليتاريا الأوروبية لاتزال ثورية، وأن «الحرب تدفع بالثورة الاشتراكية قدمًا» على حد قوله: إن المعتقدات التى تعلق بها طيلة حياته ووجهت فى الطريق فحالت دون أن يرى أن حجته فتحت أبواب إمكانية أخرى، هى أن الثورة فى أوروبا الغربية قد تؤجل إلى أمد طويل، وهو ما يقضى على الأساس الذى قامت عليه سياسته فى تحويل الحرب الإمبريالية إلى حرب أهلية إن ما يفعله هو أن يردد فحسب الحجة الماركسية العامة. فالإمبريالية إذ تصدر رأس المال تعجل بقيام الصناعة فى البلاد المتخلفة، وبذلك تمد من نطاق الرأسمالية. والطبيعة الأساسية للرأسمالية لا تتغير ولا يمكن تغييرها. فتناقضاتها الفطرية لم يقض عليها، وإنما اقتصر الأمر على أنها «حولت» لتعود إلى الظهور فى ثوب جديد. تنقسم الطبقة الحاكمة الإمبريالية، فضلاً عن الطبقة العاملة، إلى مجموعات قومية ذات مصالح متنافسة، وهذه التقسيمات لا تطابق أى شىء فى نظام الإنتاج الذى أصبح على نطاق عالمى. وتقف أيديولوجية التضامن القومى، وسياسات التعريفات الجمركية المانعة والاحتكار القومى، فى طريق التوسع الذى يلائم النظام الاقتصادى، وتعود قوى الإنتاج الكامنة تحته فتؤكد سيطرتها على القيود المصطنعة. وبصفة أخص يظهر أن لينين اعتقد أن هذه التناقضات سوف تتخذ الآن صورتين؛ فأولا، لن تقدر الرأسمالية أبداً على منع حالات الكساد والأزمات أو السيطرة عليها، وهى التى توقع أن يكثر وقوعها وتزداد شدتها، أنها ضعف لا يمكن التغلب عليه، يتميز به الاقتصاد الرأسمالى. وثانيًا، جادل بشكل أكثر

تحديداً، أن الشعوب الإمبريالية لا تستطيع أن تتجنب الحرب، فالحرب التى بدأت فى عام ١٨١٤ إن هى إلا الأولى فى سلسلة متصلة من حروب بين المتنافسين الوطنيين من أجل التوسع الإمبريالى. وهكذا أوحى لينين، وإن لم يتدع، بما أصبح بالنسبة إلى الشيوعيين المتأخرين البراهين المعيارية على حتمية انهيار الرأسمالية، فالحروب وحالات الكساد المتكررة يجب أن تمتص قوتها. وهكذا أعيد تقرير استنتاجات ماركس من حيث جوهرها. ولقد أكد البيان الشيوعى الثانى الذى كتبه تروتسكى وأقرته الدولية الشيوعية فى عام ١٩١٩، أن مشهد الآلام البشرية الذى عرضته الحرب العالمية «فض الجدل الأكاديمى فى داخل الحركة الاشتراكية حول نظرية الإفقار». ولخص نيكولاى بوخارين، الصديق الشاب للينين، النتيجة المستخلصة، على النحو التالى:

تفصم الحرب آخر سلسلة تربط العمال بالسادة، أى إذعانهم الذليل للدولة الإمبريالية. يجرى التغلب على آخر قيد على فلسفة البروليتاريا، تعلقها بضيق الدولة القومية، أى حبها للوطن. فالمصالح الوقتية والميزة المؤقتة التى تعود إليها من السرقات الإمبريالية ومن صلاتها بالدولة الإمبريالية، تصبح. ذات أهمية ثانوية بالقياس إلى ما لطبقة ككل من مصالح دائمة وعامة وبالمقارنة مع فكرة ثورة اجتماعية تقوم بها البروليتاريا الدولية التى تطيح بدكتاتورية رأس المال المالى بيد مسلحة، وتحطم جهاز دولته وتقيم قوة جديدة، قوة عمال ضد البرجوازية[٢٠].

وبرغم الاقتناع الذى أكد به لينين النتيجة التى استخلصها، فإن حجته ككل قدمت البروليتاريا الدولية فى دورين متناقضين تماماً. لقد ظلت هادئة طيلة نحو أربعين عاماً بحيث أخفقت تنبؤات ماركس عن الثورة، وهى من الثورية فى عام ١٩١٥ بحيث كانت هناك ثورة توشك أن تنشب. وعلى غرار الماركسيين الروس بوجه عام، ظل لينين وقتاً طويلاً يصدق النظرية التى كان كاوتسكى مسئولاً عنها بصفة خاصة، وهى أن أوروبا نضجت للثورة، وكان مقتنعاً، مثل تروتسكى، بأن ثورة روسية تنشب لا يمكن أن يقدر لها الدوام إلا إذا ساندتها الثورة فى الغرب. ولكى يفسر الانتكاس الاشتراكى عام ١٩١٤ اتخذ النظرية القائلة بأن بروليتاريا

الغرب انضمت إلى برجوازيته فى استغلال شعوب المستعمرات. والآن افترض أن الحرب سوف تقلب هذا الاتجاه وتجعل البروليتاريا الغربية تتزعم البروليتاريا العالمية فى ثورة ضد ظالميها الرأسماليين والإمبرياليين. إلا أنه يبدو أن ليس من سبب يجب من أجله أن تغير الحرب المواقف النسبية للبروليتاريا الصناعية فى الغرب والجماهير فى البلاد المتخلفة المستغلة. من الصعب أن نرى على أساس أى مبدأ ماركسى استنتج لينين أن بروليتاريا أوروبا الغربية سوف تصبح ثورية على الفور، أو لماذا فى الواقع قد لا تبقى ساكنة مادام التطور الرأسمالى المتفاوت قد ترك أية بلاد غير صناعية لتكون موضع الاستغلال. فبخلاف اعتقاده الأكيد وإن يكن على غير أساس طيب بوجه خاص، فإن الاختيار هو ما سلمه إلى الحكومة الشيوعية التى أوشك أن يؤسسها: قد تبنى حساباتها على الحض على الثورة فى الغرب، أو قد تبنيها وبنفس القدر من المنطق على فترة غير ذات أجل معلوم، من التعايش مع الرأسمالية الغربية. بعد عام ١٩١٧ تنبأ لينين جهاراً بأن الحرب لا محيص عنها بين البلاد الشيوعية وغير الشيوعية. ومن ثم فالمنظّر قد ينظر الآن إلى التوتر المسيطر على السياسة العالمية إما على أنه توتر بين الرأسمالية والشيوعية، وإما بين البلاد الرأسمالية، ومع ذلك يظل داخل حدود العقيدة اللينينية الصحيحة[٢١].

وأوحت نظرية لينين فى الإمبريالية، وبشكل واضح بوجه عام، بعدة تغييرات مهمة أخرى فى الماركسية، ولكنها تغييرات لم تفسر تماماً أو بوضوح. فبعد عام ١٩١٧ مالت كلمة «بروليتاريا» إلى أن تكتسب معنى مختلفاً تماماً عن المعنى الفنى الذى أضفاه عليها ماركس. وعم استخدام تعبيرات مثل «البروليتاريا العالمية» على أنها تعادل الشعوب العاملة بالمستعمرات وأشباهها، وإن كان الواضح أن هذه الشعوب ليست فى الأغلب بروليتاريا خلقها مباشرة نظام للإنتاج الرأسمالى.

حولت الرأسمالية جماهير ضخمة من البشر إلى بروليتاريا. وأفقدت الإمبريالية توازن هذه الجماهير ودفعت بها فى الحركة الثورية. ونفس مفهوم مصطلح «جماهير» تعرض لتغيير فى السنوات القريبة العهد إن ما جرت العادة

على اعتباره جماهير فى عصر النظام البرلمانى والنقابية العمالية أصبح هو القشرة العلوية. فملايين وملايين من أولئك الذين كانوا من قبل يقفون خارج الحياة السياسية، يجرى تحويلهم الآن إلى الجماهير الثورية(٢٢).

وأدرك لينين نفسه أن هذا يرقى إلى مرتبة تغيير أساسى فى الماركسية عندما عدل أشهر شعارات ماركس بأن أدخل فيه الكلمات «والشعوب المضطهدة» حتى يصبح: «اتحدوا أيها البروليتاريون من جميع البلاد ويا أيتها الشعوب المضطهدة» وشرح الأمر بقوله:

هذا خطأ بالطبع، من وجهة نظر **البيان الشيوعى**، ولكن **البيان الشيوعى** كتب فى ظل ظروف مختلفة تمامًا، وهو صحيح من وجهة نظر الموقف السياسى الحالى(٢٣).

إن الاستراتيجية وراء هذا التغيير واضحة: كان المراد به أن يخلق قضية مشتركة بين الشيوعية وشعوب المستعمرات ضد الدول الإمبريالية. لكن، من الواضح كذلك أن شعوب المستعمرات هذه ليست كقاعدة بروليتاريين بالمعنى الذى قصده ماركس نظرًا لأن اقتصادياتها هى فى الأغلب اقتصاديات ما قبل قيام الصناعة والرأسمالية. إن التغيير الموحى به فى الماركسية هو فى اتجاه التغيير الذى أحدثه تروتسكى عام ١٩٠٦ عندما جادل بأن الرأسمالية العالمية جعلت الثورة فى مجتمع متأخر أسهل منها فى مجتمع على درجة عالية من التصنيع، ووصم النظرية التقليدية بأنها «بدائية». وما إن حل عام ١٩١٨ حتى عاد لينين يقول الشىء ذاته متجهًا بنظرته إلى الماضى، وإن كان غالبًا ما أكد الرأى الأكثر شيوعًا، ولكنه قرر الآن حسب عادته، رأيه الذى أعاد النظر فيه، كما لو كان هو التفسير «الصحيح»(٢٤). ومن ثم، يكون مما يتفق تمامًا مع نظرية لينين فى الإمبريالية لو أن التحالف الغربى بين الرأسماليين والبروليتاريين، كما قيل فى الفقرة السابقة، ظل مستقرًا لفترة كبيرة فى البلاد التى بلغت مبلغًا عاليًا من التصنيع، فى هذه الحالة يبدو أن تحالف بلد شيوعى فى الأجل الطويل لن يكون مع البروليتاريا الغربية وإنما مع البلاد المتخلفة.

ونظرًا للطبيعة الغامضة التى اتصفت بها تلك الفقرة النظرية عن الإمبريالية، فربما يكون من المسموح به تقديم خلاصة لنوع من النظرية الماركسية الجديدة التأملية فى التطور الاجتماعى، مختلفة تمامًا عن التقليد الماركسى الأصلى، وإن كان مشتقًا منها بصورة بعيدة نوعًا ربما تكون أقرب إلى نظرية تروتسكى فى الثورة الدائمة منها إلى أى شىء سبق أن أورده لينين بوضوح. وما من شك أنها تبدو أكثر معقولية فى الظاهر بسبب الطريق الذى سار فيه الماركسيون الروس بعد لينين. لكن ينبغى أن يكون مفهومًا بشكل واضح أن هذا ليست بالتاريخ بالمعنى الصحيح، لأنها لا يمكن أن تشبه بالأفكار التى قررها أى منظر معين. إنها تبدو خطًا للإيحاء فتحه لينين ويمكن أن تدخل فى تأملات اللينينيين(٢٥).

إن نظرية ماركسية جديدة ممكنة فى التطور الاجتماعى، بدلاً من أن تستمد تفرقتها الرئيسية بين الطبقات الاجتماعية وتفسير التغيير الاجتماعى بأنه نتيجة التوتر بين الطبقات كما فعل ماركس. هذه النظرية قد تستمد تفرقتها الرئيسية بين الشعوب أو المجتمعات الرأسمالية، التى أخذت بالتصنيع وبلغت مستوى عاليًا من التطور، من جهة، والمجتمعات المتخلفة أو التى تعيش فى عصر ما قبل الصناعة أو الصناعية بصفة جزئية فقط، من جهة أخرى والحقيقة أن لينين غالبًا ما استخدم تعبيرات مثل «الشعوب الرأسمالية» و «الشعوب البروليتارية». هاتان الطبقتان من الشعوب يمكن تصور تعايشهما وتطورهما جنبًا إلى جنب خلال فترة لا حدود لها، وإن كان كل من ملاك الصناعة والقوة العاملة بالشعوب الرأسمالية سوف يكونون بمعنى ما طفيليين يعيشون على الشعوب المتخلفة التى يمكن استغلالها. ومن طبقتى الشعوب قد تكون المتخلفة فى موقف أنسب لها؛ إذ تستطيع أن تأخذ تكنولوجيتها جاهزة، وهو ما استطاعت روسيا أن تفعله على حد قول تروتسكى. وقد تميل الشعوب الرأسمالية الأرقى تصنيعًا إلى أن تكون أشد صرامة، وأكثر محافظة فى نزعتها، وأحرص على حماية المصالح الراسخة، كما نسب لينين إلى أوروبا الغربية أيديولوجية الطبقة التى تعيش على ما تحصل عليه من ريوع. ويجب على البلاد المتخلفة أن تكيف نفسها حتى تتمشى مع منافساتها الرأسمالية. ويجب من قبيل الدفاع عن النفس أن تنشئ قوة اقتصادية

وعسكرية مساوية للقوة التى تقف ضدها. وإذا كانت أيديولوجيتها أكثر مرونة حقًا فقد تقيم اقتصادًا مصنعًا. مخططًا تمامًا ومنفذًا فى ظل التوجيه السياسى. إنها ليست بحاجة إلى أن تكرر كل خطوات النموذج الرأسمالى الأصلى أو أن ترتكب كل أخطائه. وفى إمكانها تحقيق التصنيع بدون الرأسمالية. ولما كانت تتطور بطرق متباينة فسوف يكون فى الإمكان بناء الاشتراكية فى بلد واحد. سوف تكون البلاد المتخلفة لوحة فسيفسائية تضم عناصر متقدمة ومتأخرة - زراعة بدائية وتكنولوجيا صناعية متقدمة. كما فى روسيا القيصرية - ويكون كل منها مزيجًا فريدًا من العوامل التى يتعين على رجل التكتيك أن يبحث كلاً منها حسب طبيعتها الخاصة بها. سوف تكون الرأسمالية «منهج تحليل» فى الحقيقة، على حد قول تروتسكى. ومما هو أشد إقناعًا. وبسبب الجمهور الذى تخاطبه مثل هذه الماركسية الجديدة. فالواضح أن روسيا سوف تقف فى مقدمة التقدم لأنها ستكون النموذج أو المشروع الرائد؛ أى رأس شرق تقدمى ضد غرب يحتضر.

المدخل إلى الثورة

وجدت ثورة مارس فى روسيا لينين على استعداد لاتخاذ خطوات يستطيع تعليلها وتبريرها. إما باعتبارها تكملة ثورة الطبقة الوسطى، وإما بداية ثورة اشتراكية. لم يعد من المهم رسم خط واضح حيث دكتاتورية البروليتاريا والفلاحين الديمقراطية قد أوصلته على مراحل إلى النتيجة التى وصل إليها تروتسكى بقفزة واحدة. وهى أن الثورتين سوف تندمجان(٢٦). وإذ كان يراقب الأمور فى روسيا من منفاه فى سويسرا. قرر بسرعة أن هذا قد حدث حقًا وأن سير الثورة سوف يكون «انتقالاً إلى الاشتراكية».

سوف يكون خطأً جسيمًا لو حاولنا الآن أن نجعل ما يواجه الثورة من مهام معقدة عاجلة وعملية، وتكشف عن نفسها بسرعة، كأنها منبثقة من نظرية جرى تصورها بشكل ضيق(٢٧).

وعلى ذلك، ففى ظرف أسبوع من وصوله إلى بتروغراد، أفزع أتباعه بأن أعاد «إلى أرشيف التحف البلشفية السابقة على الثورة» الفكرة التى قال فى عام ١٩٠٥إنه لا ينبغى أبدًا أن ينساها اشتراكى، ألا وهى أن الجمهورية الديمقراطية هى الطريق الممكن الوحيد إلى الاشتراكية. الحياة سابقة على الفكر، وتنحصر الماركسية فى التمشى مع الحقائق.

من الضرورى اكتساب الحقيقة التى لا تقبل النزاع، وهى أن على الماركسى أن يكون على معرفة بالحياة الحية، أى بحقائق الواقع الصحيحة، وألا يستمر فى التشبث بنظرية الأمس، ولا تقدم على أحسن الفروض، شأنها شأن كل نظرية أخرى، سوى معالم ما هو رئيسى وعام، ولا تشمل تعقيد الحياة إلا بصورة تقريبية.. إن من يشك فى كمال الثورة البرجوازية، استنادًا إلى وجهة النظر القديمة يضحى بالماركسية من أجل حرف ميت.. فطبقًا للمفهوم القديم، فإن حكم البروليتاريا والفلاحين ودكتاتوريتهم يمكن ويجب أن يتبعا نهج حكم البرجوازية. لكن فى الحياة الحقيقية، سارت الأمور على خلاف هذا وحدث تداخل بين الواحد والآخر مبتكر للغاية، وجديد لم يسبق له مثيل(٢٨).

وباختصار، عندما يغير الديالكتيك وجهه، يجب على الزعيم والحزب أن يقامرا على الفرصة التى أتيحت، وعند اللحظة الحاسمة «يجب أن تكون منتصرًا». فلما حل إبريل من عام ١٩١٧ كان لينين مستعدًا للاعتقاد بأن اللحظة جاءت. كان مصممًا على الاستيلاء على السلطة عندما، وإذا بدت الفرص مواتية.

كانت لا تزال هناك عقبات قلائل يتعين عليه التغلب عليها؛ ذلك أن الاعتقاد بأن الاشتراكية يجب أن تأتى عن طريق الجمهورية الديمقراطية، لم يكن جزءًا سطحيًا من الماركسية. فلأسباب اقتصادية كان يعتبر أن من المستحيل بناء الاشتراكية فى اقتصاد يفتقر إلى مستوى عال من الإنتاج، وكان الظن دائمًا أن الحكم الديمقراطى هو الصرح العلوى السياسى الذى يناسب مثل هذا الاقتصاد. ولهذا السبب وصفت الديمقراطية بأنها «مرحلة ضرورية» على الطريق إلى الاشتراكية. ولكن هذا التصور عن مرحلة ضرورية، كان غامضًا بصورة منتظمة، خاصة لأنه يحمل أنغامًا عالية أخلاقية لم تعترف بها

الماركسية[٢٩]. قد يعنى أن الحريات الديمقراطية قيم أخلاقية حقيقية، يعتنقها الليبراليون، ولكنها لا تتحقق بشكل فعال فى مجتمع يسوده اقتصاد مرسل. وعندئذ تصل دعوى الاشتراكية إلى حد القول بإن هذه القيم يمكن المحافظة عليها وتحقيقها بصورة أفضل فى مجتمع اشتراكى، إلى جانب قيم إضافية تجعلها الملكية العامة لوسائل الإنتاج فى حيز الإمكان. إن المفروض أن الأنظمة الديمقراطية مثل التصويت والتمثيل البرلمانى، إلى جانب الحريات المدنية التى توفرها الحكومات الحرة، سوف تنقل إلى حكومة اشتراكية. ويبدو فى المعتاد أن شيئًا من هذا القبيل قصده ماركس وإن كان قادرًا تمامًا، وبمزاج من الغضب شبيه بذلك الذى كان يمثله كتابه «دراسة نقدية لبرنامج جوتا» على إطلاق نعوت مليئة بالازدراء على الحكم التمثيلى، مثل «الصلاة الديمقراطية القديمة». وعلى أى حال فبنهاية القرن كان نجاحها فى تحقيق بعض أغراضها بطريق التشريع قد ثبت طابع الماركسية الديمقراطية فى أوروبا الغربية. إن ما كان موضع الخطر هو إمكان قيام أية علاقة عمل بين الشيوعية والاشتراكية. بعد الثورة. قال كارل كاوتسكى وهو نفسه ثورى ماركسى نظرى، إن الاشتراكية لا تتضمن التنظيم الاجتماعى للإنتاج فحسب، ولكنها تتضمن أيضًا التنظيم الديموقراطى للمجتمع. وعلى الناحية التى اختارها لينين توقف انقسام دائم فى الحركة العمالية الدولية اعتبره ماركسى إنجليزى كهارولد لاسكى النكبة النهائية التى أسفر عنها نجاحه.

يمكن النظر بطريقة مختلفة تمامًا، إلى الديمقراطية باعتبارها «مرحلة ضرورية» إلى الاشتراكية، وكانت هذه أحيانًا هى النظرة إليها. فالتعبير يمكن أن يستخدمه شخص لا يعلق قيمة حقيقية أو معنوية على الديمقراطي ولكنه يعنى فحسب أن الحريات المدنية مثل حرية الكلام وحرية الاجتماع تهيئ أفضل ساحة لشن النضال الطبقى، ويمكن استخدامها كأسرع الوسائل لإثارة السخط، أو يعنى أن بالأنظمة الديمقراطية نواحى ضعف يمكن أن يستخدمها شخص غرضه تقويضها. وباختصار يمكن إضفاء قيمة أداتية فقط على الديمقراطية، وعلى هذا النحو اعتبرها لينين فى الغالب. كان هناك مطلق واحد فى معياره للقيم، ذلك هو صنع الثورة. أما عن الباقى فقد كانت مستوياته الأخلاقية خادعة إلى أبعد حد،

وإنه لمما يبعث على الدهشة أن نعلم أنه ساوره أبدًا أى إحساس أخلاقى عميق بالنسبة للأساليب الديمقراطية التى كانت تجربته معها قليلة حقًا. وعلى ذلك كان هدف طريقته فى الإشادة بالديمقراطية باعتبارها «مرحلة ضرورية»، هو ببساطة الحط من شأن جميع الأنظمة والأساليب التى أصبحت تعتبر ديمقراطية فى الغرب. لقد وصفها فى منشوراته عن الإمبريالية، بأنها زيف ونفاق. وبرغم أنه استمر يؤكد، على الأقل فى الشهور الثلاثة الأولى بعد عودته إلى روسيا، أن «أقوى أنواع الدولة البرجوازية وأكثرها تقدمًا هو الجمهورية الديمقراطية البرلمانية»، فسرعان ما راح يؤكد أيضًا أن أية حكومة رأسمالية تتطلب «أعظم وحشية وهمجية القمع». وحتى إذا اشتملت على ضمانات بالحريات الدستورية، فإن هذه امتيازات محتفظ بها للأغنياء وليست حقوقًا للطبقة العاملة.

لدينا فى المجتمع الرأسمالى وفى ظل أنسب الظروف لتطورها، ديمقراطية كاملة بدرجة أكثر أو أقل فى الجمهورية الديمقراطية. ولكن هذه الديمقراطية يحدها دائمًا الإطار الضيق للاستغلال الرأسمالى ومن ثم تظل دائمًا وفى الحقيقة ديمقراطية للأقلية. للطبقات المالكة فقط وللأغنياء فقط. وفى المجتمع الرأسمالى، تظل الحرية على نحو ما كانت عليه تقريبًا فى الجمهورية اليونانية القديمة: حرية ملاك العبيد. ونظرًا إلى ظروف الاستغلال الرأسمالى فإن عبيد الأجر فى العصر الحديث يسحقهم العوز والفقر بحيث لا تعنى الديمقراطية «شيئًا بالنسبة إليهم»، و «لا تعنى السياسة شيئًا بالنسبة إليهم» وفى سير الأحداث السلمى العادى يحال بين أغلبية الناس وبين المشاركة فى الحياة الاجتماعية والسياسية[٣٠].

وخلال الشهور الأولى التى تلت عودة لينين إلى روسيا، غالبًا ما تنصل كذلك من طابع المغامر العاكف على قيادة عصبة غير مسئولة للاستيلاء على السلطة، فهو لن يفرض بالقوة أية تغييرات فى الحكم ليست ناضجة «فى شعور أغلبية ساحقة». لكن ما إن حل شهر أغسطس حتى عاد يبين ـ ما هو صحيح بصورة لا نزاع فيها ـ أنه بالنسبة إلى فلسفة تهبط بالسياسة إلى نضال طبقى، يكون تصور حكم الأغلبية عديم المعنى، إنها كما قال الآن: «وهم دستورى» وحسب[٣١]. ذلك

أن أية مشكلة سياسية مهمة تنشأ دائمًا من صراع بين مصالح طبقتين يمكن توليهما الحكم، والأحزاب هى الأجهزة التى يجرى بها القتال. وفى النهاية تفوز الطبقة الأقوى، وإذا كانت المشكلة حيوية كان الصراع حربًا أهلية. وإذا ابتهجت أغلبية من الناس بالنتيجة فهذا راجع إلى المصادفة التى جعلتها راضية عما يعطيها الحزب الناجح. وإذا أرادت الأغلبية شيئًا آخر، ظلت الطبقة الحاكمة تحصل على ما تريد، وتعرضت الأغلبية للقمع أو الخداع. وعلى ذلك فالحريات الدستورية فى حكومة طبقة وسطى درع تحمى امتيازات الرأسماليين الذين يملكون وحدهم القوة، وهى بالنسبة إلى الطبقة العاملة واجهة تغطى القمع أو الخداع. إن أية حكومة هى فى واقع الأمر «دكتاتورية»، والسؤال العملى هو: «من ذا الذى يسيطر عليها؟». هذه النتيجة سرعان ما سيطبقها لينين على الحكومة التى يوشك أن يقيمها، ولكنه قنع مؤقتًا بأن يبين أن حكم الأغلبية لا علاقة له بصنع ثورة. بين الثورات، على حد قوله، «حالات لا حصر لها، فيها تفرض الأقلية الأكثر تنظيما، والأشد وعيًا طبقيًا، والأفضل سلاحًا، إرادتها على أغلبية»، يستولى حزب ثورى على السلطة ثم يحصل على أغلبيته فيما بعد.

كانت النتيجة المستخلصة ذات أهمية بشكل مباشر بالنسبة إلى مشكلتين استراتيجيتين: إحداهما ـ كما كانت الحال دائمًا ـ علاقة حزب لينين باعتباره طليعة البروليتاريا، مع الفلاحين الذين كانوا أغلبية بلا جدال. كان الجواب على هذا ضمنيا فى شعار لينين: «دكتاتورية البروليتاريا والفلاحين الديمقراطية الثورية» وكذلك فى نظرية تروتسكى فى الثورة الدائمة. ذلك أن كليهما كان يعنى ضمنًا استغلال جوع الفلاحين إلى الأرض فى سبيل الحصول على تأييد مؤقت لثورة تقوم بدور رأس الرمح فيها أقلية من الطبقة العاملة الحضرية، وكلاهما كان يعنى ـ ضمنًا ـ فض التحالف بمجرد ألا يكون الفلاحون سلسى القياد. وكانت المشكلة الأخرى ـ وهى أشد صعوبة ـ علاقة الحزب بالسوفييتات (المجالس).

لما عاد لينين فى إبريل كان الموقف الفعلى هو ما وصفه بأنه «السلطة المزدوجة» أى وجود الحكومة المؤقتة البرجوازية والسوفييتات جنبًا إلى جنب. فى

ظل الظروف القائمة كان الشعار الممكن الوحيد بالنسبة إلى حزب يسارى، هو «كل السلطة للسوفييتات» وهذا ما اتخذه لينين وواصل استخدامه (باستثناء فترة فى يولية حين هددت مؤامرة كورنيلوف بقيادة دكتاتورية عسكرية).ولكن كان الماركسيون من أى نوع أقلية فى السوفييتات؛ وكان البلاشفة أقلية بين الماركسيين. وفضلاً عن هذا كان ما اتسمت به السوفييتات من تلقائية ثورية وديمقراطية بدائية.. أقرب إلى التمشى مع أفكار المنشفيك منها مع نظرية لينين عن حزب منظم تنظيماً صارماً. وبالإضافة إلى هذا، كان تروتسكى - وليس لينين - بطل سوفييت سان بطرسبرج عام ١٩٠٥، وهو الذى وصفه بأنه «جنين حكومة ثورية»، على حين كان حزب لينين ينظر بعين الريبة إلى كل من السوفييتات والنقابات. ثم نشأت أسطورة روجت بدهاء بعد أن أصبح لينين بطل ثورة ناجحة، وهى أنه كان قد أدرك على الفور ومنذ البداية الأولى، أن السوفييتات ملائمة بصورة فريدة لأن تكون أجهزة ثورة اشتراكية، وهو ما لا يؤيده سجل الفترة ١٩٠٥ - ١٩٠٦. حقيقة اعترف لينين بأهمية السوفييتات باعتبارها «أجهزة النضال الطبقى المباشر» وأنب أتباعه بسبب إهمالها، ولكن موقفه فى عام ١٩٠٥ كان موقف «عطف يسير وارتياب كبير». ووقع تأكيده على أنها لا تكفى «لتنظيم الثورة»، بل أوحى أنه إذا ما نظمت الثورة تنظيماً سليماً فقد تصبح السوفييتات غير ذات موضوع[٣٢]. وما من رأى آخر كان متفقاً مع اعتقاد لينين فى سيطرة «الشعور» على «التلقائية» أو مع نظريته التى تعتبر الحزب مقر الشعور البروليتارى. والحق، أن هذا يكاد يكون ما حدث فى عام ١٩١٧. وبنهاية أكتوبر كان الحزب قد سيطر على السوفييتات التى كانت فى طريقها إلى أن تصبح واجهة الحكم بواسطة الحزب، وليست غير ذات موضوع بالمعنى الدقيق. أما تروتسكى الذى لم يصل إلى روسيا إلا فى منتصف مايو، فقنع بأن ينسى هجومه، على حزب لينين، بمجرد علمه أن لينين أخذ بجوهر نظريته بحيث تندمج الثورتان. وأخيراً اتحد زعيما الثورة وأصبح حكم الأغلبية «وهماً» فى الواقع: ففى آخر انتخاب حر فى نهاية ١٩١٧ حصل البلاشفة على ربع الأصوات.

نظرة خلفية إلى الثورة

باقتراب الثورة من الاكتمال وضع لينين كتيبًا يكشف عن توقعاته عندما خطا الخطوة الأخيرة. لم يتم كتابه «الدولة والثورة»[٣٣]؛ لأن الثورة حالت دون تكملته. وحتى الموضوع أوحى بالاتجاه المغير الذى يسير فيه فكره، ذلك أن لينين لم يسبق أن وجه الكثير من الاهتمام إلى أشكال الحكم، والآن أحس أنه مضطر إلى رسم صورة موجزة لما ظن أنه الشكل الذى سيتخذه التغيير الذى يوشك أن يقع. من حيث الشكل كان الكتيب عرضًا حسب الترتيب الزمنى، لجميع الفقرات التى وصف فيها ماركس وإنجلز الدولة الاشتراكية، ولكن كان يراد به أن يبين بالأسلوب الديالكتى أن شكلاً من دولة العمال قد برز حقًا من تجربة القرن التاسع عشر الثورية. فمن مجرد ذكر لها فى البيان الشيوعى ومن الجهود المتعثرة عام ١٨٥٠، تبلورت فى كومون باريس عام ١٨٧١، وكانت عبقرية ماركس قد لمحت معالم الدولة الآخذة فى الظهور. لا شك أنه لو كتب القسم الثانى لقال إنها اكتملت فى سوفييتات عامى ١٩٠٥، ١٩١٧. كتاريخ، كان الكتيب ينم عن خيال واسع، وكماركسية، وبرغم دقة ما تضمنه، كان انتقائيًا إلى درجة عالية، ولكن بالنسبة إلى جمهور قراء تعود على الديالكتيك؛ فقد كان أيضًا مقنعًا إلى حد كبير: خطوة واحدة كان يحتاج إليها إخراج الدولة البروليتارية إلى عالم الوجود. ولسوء الحظ أنها بعد تحقيقها، قد تبدد الأوهام الكاذبة؛ ذلك أن توقعات لينين أوحت ببرنامج كاد عند تجربته يحطم الثورة، وخلق صورة لا تحمل أى شبه بما أصبحت عليه دولة السوفييتات.

كان أول جهد بذله لينين أن ينقذ من أيدى الانتهازيين، العبارة الشهيرة عن «ذبول الدولة» التى أوردها إنجلز فى كتابه «**الرد على دورنج**». وبتشويه غريب للماركسية جادل بأن هذه العبارة جرى إفسادها لكى تعنى أن الاشتراكية يمكن أن تتحقق بطريق تطور سلمى تمر به الدولة البرجوازية. إن ما أثبته ماركس هو أن الصراع الطبقى فطرى فى أى مجتمع تكون فيه وسائل الإنتاج مملوكة ملكية خاصة. يجب أولاً أن تتدخل ثورة بروليتارية لتنقل السيطرة على الإنتاج إلى أيدى الطبقة الوحيدة التى يمكن أن تمثل المجتمع بأكمله. وبعد ذلك، وبالقضاء

التدريجى على الطبقات المتعارضة، سوف تذبل الدولة فى الحقيقة، وإنه لسوء عرض غريب للماركسية، الزعم بأن الدولة البرجوازية لا يمكن أبداً. إلا أن تكون أداة استغلال تخضع بها الطبقة الوسطى العمال وتظلمهم. وعلى ذلك يجب أن تنتهى دولة الطبقة الوسطى فى ثورة عنيفة تنزع وسائل الإنتاج من أيدى مالكيها الرأسماليين، أى تنقل الملكية إلى العمال، وبذا تخلق مرحلة وسطى يمكن أن تتطور إلى الشيوعية. ولكن هذه أيضاً سوف تكون دولة، وأظهرت حجة إنجلز أن تعبير «دولة حرة» هو تناقض فى المصطلحات. ما من دولة يمكن أن تكون حرة. صحيح أن المرحلة الوسطى صورة من الديمقراطية أرقى تأتى بعد الجمهورية الديمقراطية التى هى أعلى صور الدولة البرجوازية، ولكن هذه المرحلة لاتزال دولة ومن ثم دكتاتورية. إنها «الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا».

وهكذا فإن حجة لينين عبارة عن تقبل للنتيجة التى ترى أن الثورة البروليتارية شأنها شأن الثورات الأخرى، سوف تنقل القوة من طبقة اجتماعية إلى أخرى، وأن الدولة التى سوف تفسر عنها، مثلها مثل الدولة التى ستزيحها، ستكون أداة قمع. سوف تكون هى «البروليتارية وقد نظمت كطبقة حاكمة» التى تقوم بخلق جهاز العنف الذى يناسبها، لتفرض أغراضها على العناصر البروليتارية وشبه البروليتارية الباقية فى المجتمع، ذلك أن العمال لا يمكنهم أن ينجزوا ثورتهم بمجرد الاستيلاء على الأشكال القائمة من الجمهورية الديمقراطية، ويجب عليهم أن يحطموها وأن يقيموا مكانها الشكل الخاص بهم للحكم. سوف يتطلب هذا اتصالاً طويلاً ومستمراً. نضال حياة وموت لا يمكن مواصلته إلا بالتصميم الذى لا يلين وباستخدام القوة التى لا ترحم. يجب أن تعمل دكتاتورية البروليتارية من أجل غرضين: أن تخضع الطبقة المستغلة التى سوف تزداد مقاومتها عشرة أضعافها بعد قلبها، وبذا تحول دون ثورة مضادة، وثانياً، أن تنظم النظام الاقتصادى والاجتماعى الجديد وهذا الغرض الأخير هو بوجه خاص وظيفة الحزب معلم جميع الطبقات المستغلة التى لم تصبح بعد على وعى طبقى كامل ومرشدها وقائدها. وهكذا أوحى كتيب «**الدولة والثورة**» وإن لم يقرر ذلك صراحة بأن دكتاتورية البروليتارية سوف تكون من جميع النواحى دكتاتورية

الحزب. لكنه قرر بصراحة ووضوح صرامة وانطوائية الحكم البروليتارى سوف يمارس «**أشد**» السيطرة بالدولة وبالحزب، ونوعية العمل وكمية الاستهلاك. وبرغم أن ديمقراطية الدولة الجديدة تنظيم من أجل الاستخدام المنتظم للعنف من جانب طبقة ضد أخرى إلا أنها ستظل شكلاً من الديمقراطية أعلى يتجاوز نطاق «برلمانية المجتمع البورجوازى الفاسدة العفنة».

وعلى ذلك كان الغرض الخاص من الدولة والثورة أن الثورات البروليتارية السابقة قد ابتدعت حقًا شكلاً من الديمقراطية غير البرلمانية يميزها، وأن ماركس، سبق أن قدم معالم نظرية هذا الشكل، واعتمد لينين بوجه خاص على وصف كومون باريس، كما ورد فى كتاب ماركس «**الحرب الأهلية فى فرنسا**» وربما قصد أن يوسع هذا بتفسير من جانبه للسوفييتات. كان الكومون أول «محاولة تقوم بها ثورة بروليتارية لتحطيم جهاز الدولة البرجوازية» وكشف عن «الشكل السياسى.. الذى يمكن ويجب أن يحل محل الآلة التى كسرت». وكما أدرك ماركس، كان ديمقراطية أكمل احتفظت بمبدأ التمثيل، وهو المبدأ الذى لا غنى عنه ولكن بدون ذلك الشكل الباطل الذى يتمثل فى برلمان، كان حكومة يدير أمورها «الشعب حاملاً السلاح» بدون تلك النباتات الطفيلية من البيروقراطية والبوليس أو الجيش الدائم. كانت الكوميونات كما أدرك ماركس، جمعيات عمل وليس محلات للحديث، وأعضاؤها يصنعون القوانين وينفذونها، ويجرى انتخاب جميع الموظفين ويخضعون لردهم وعزلهم. وأهم من هذا كله، فهذه الحكومة ألغت مزايا طبقة الموظفين النقدية وخفضت مرتبات جميع خدم الدولة إلى مستوى أجور العمال وبسبب كونها أقلية، كان فشلها الوحيد أنها لم تسحق البرجوازية تمامًا. وقال لينين إنها عندما تضم الشعب كله فسوف تهيئ مشروع دولة بدأت فى الذبول. سوف تظل قائمة على المركزية، ولكن سيكون النظام المركزى اختياريًا. تستطيع الأغلبية نفسها أن تؤدى جميع الوظائف التى تحتفظ بها الدولة البرجوازية لقلة من البيروقراطيين من أصحاب الامتيازات ويمكن أن يكون مبدؤها بسيطًا: العمل من جانب كل فرد ولكل فرد، والمساواة بين الجميع فى الأجر يمكن، إلى نقطة معينة أن تكون نوعًا من «ديمقراطية بدائية ساذجة» لأن الرأسمالية قد سارت بالنشاط الاقتصادى والخدمات العامة إلى درجة من

التنظيم هبطت «بالمحاسبة والسيطرة» إلى عدد يسير من العمليات مثل «التسجيل والتبويب والمراجعة»، وهى عمليات فى مقدور أى شخص يستطيع القراءة والكتابة. ويمكن استئجار الخبراء والفنيين وسوف يعملون عن رغبة ورضًا، من أجل البروليتاريا بمثل ما يعملون الآن من أجل الرأسماليين. إن التنظيم الصناعى للسكك الحديدية والمصانع الكبيرة والتجارة الكبيرة، والمصرفية، بسيط بساطة البريد، وإذا أخرج الرأسماليون والبيروقراطيون فإن فى الإمكان تولى الإشراف خلال أربع وعشرين ساعة، ويصبح جميع المواطنين موظفين مأجورين ينتمون إلى نقابة قومية واحدة.

هذه الصورة الكاريكاتورية الشنيعة لاقتصاد صناعى وتحويله من الرأسمالية إلى الاشتراكية صورة خارقة للمألوف من كل ناحية، بحيث تتطلب عليها التعليق. فأولاً فيما يتعلق بالوصف الذى قدمه ماركس للكومون، فقد كان استعراضًا للقوة.. كان ماركس قد توقع فى الحقيقة أن يخفق الكومون، ونصح بعدم القيام بالمغامرة، وبعد ذلك قدم أحسن دفاع عنه قدر عليه، ولكن لم يكن ثمة شىء يقوله سوى عموميات غامضة مما سبق ذكره. وثانيًا، فيما يختص بالصورة التى رسمها لينين لدكتاتورية بروليتارية، فإنها لم تكن جديدة ولكنها قديمة. فقد جمعت فى نسيج واحد تكهنات طلع بها الفوضويون والسند كاليون عن سيطرة العمال المباشرة على الصناعة. وبرغم أن الراديكاليين من هذه الأنواع استمدوا شيئًا من ماركس. إلا أن الماركسيين الحزبيين فى الغرب اعتبروا أفكار هؤلاء لا تستأهل البحث والنظر من جانب اشتراكى عرف شيئًا عن إدارة مجتمع صناعى، أو حتى كان على معرفة قديرة بماركس، وثالثًا، بدا هذا الضرب من النظر اليوتوبى غريبًا على خلق لينين الذى كان فى العادة صلب الرأى بحيث تسرب الشك إلى إخلاص هذا الخلق[٣٤]. ويبدو أن أبسط تفسير وأقربه إلى الاحتمال، أن احتمال الثورة تملك منه واعتقد لوقت قصير أن الشيوعية سوف تحل سريعًا وبسهولة. وأخيرًا، واضح أن ما توقعه لينين فى سبتمبر (إن كان حقًا توقعه بالفعل) لم تكن له علاقة أيًا كانت بتطور الشيوعية فى الأجل الطويل. أجل إن المرء ليعجب مما إذا كان الأيديولوجيون الشيوعيون لم تساورهم الرغبة أحيانًا فى أن يدخل كتيب ماركس فى عالم النسيان. فالمحاولة التى جرت بعد الثورة لجعل العمال يديرون

المصانع كادت تدمر الاقتصاد. ولقد واصل أعضاء الحزب، لبعض الوقت، تقاضى أجر العمال. ولكن بمجرد أن بذلت محاولة جادة لزيادة الإنتاج كان لابد من حوافز تمثلت فى فوارق الأجر شبيهة بالفوارق الموجودة فى البلاد الرأسمالية. ويبدو دائمًا أن لينين اعتبر هذه كانتكاسات عن الشيوعية، ولكن كان يتعين إخضاع العدل الاجتماعى لمصالح الإنتاج، على نحو ما قال فى عام ١٩٢٠.

غير أن «الدولة والثورة» أضاف بالتأكيد عنصرًا دائمًا إلى الأيديولوجية الشيوعية. هو النظرية المأخوذة من كتاب ماركس «دراسة نقدية لبرنامج جوتا» ومؤداها أن المجتمع الشيوعى سوف ينشأ على مرحلتين. فى الأولى، ويطلق عليها أحيانًا، الاشتراكية تمييزًا لها عن الشيوعية، تكون ملكية الشعب كله لوسائل الإنتاج قد ألغت الاستغلال. وفى هذه المرحلة أيضًا يسود نوع من المساواة لأن كل امرئ، سوف يتقاضى قدر ما خلقه عمله. ولكن لا يزال هذا «حقًا برجوازيًا» على حد قول ماركس، نظرًا لأنه لا يسمح بالاستهلاك إلا «حسب العمل الذى يؤدى». إن مبدأها هو: «من كل حسب قدرته إلى كل حسب عمله» وفى هذه المرحلة تسير الطبقات الاجتماعية نحو الزوال وتختفى معها الحاجة إلى القمع بحيث تكون الدولة فى طريق الذبول. وسوف يكون إلغاء الرأسمالية مصحوبًا بتوسع عظيم فى الإنتاج، وسوف يجلب هذا معه، كما توقع لينين وكما توقع فى العادة الاشتراكيون تغييرًا فى الطبيعة البشرية، «شخصًا ليس كرجل الشارع فى الوقت الحاضر» له من العادات ما يجعل من السهل وبطريقة تلقائية كبح أى فرد غير اجتماعى من حين لآخر على نحو ما يفعل الناس المتحضرون بين شخصين يقتتلان وأخيرًا تستعد البشرية للشيوعية الحقة حيث يستطيع مجتمع لا طبقى لا حاجة به إلى القمع، أن يحقق العدل والمساواة، مجتمع قادر على أن يحيا وفقًا للمبدأ: «من كل حسب قدرته إلى كل حسب حاجاته».

مشكلة النجاح

إن نجاح الثورة البلشفية السهل بصورة تبعث على الدهشة، فى ٧ نوفمبر ١٩١٧، واجه لينين والحزب بمشكلة جديدة كلية: كان يتعين تحويل مجموعة من

الثوريين، غالبًا ما كانت مجموعة غير قانونية ومتآمرة، إلى حكومة. وكان ما لديها من أفكار إيجابية أو بناءة بالنسبة إلى هذا التغيير قليلاً بكيفية غريبة إذ كانت طاقتها موجهة إلى صنع ثورة وليس إعداد برنامج. حقيقة كان لها هدف: إنشاء اقتصاد ذى طابع اجتماعى وحكومة اشتراكية، ولكن كانت لها أفكار مبهمة جدًا، عن كيفية تحقيق هذا»، وأفكار باطلة فى الأغلب بشأن صعوبة تحقيقه. إلا أن هذا الهدف على غموضه كان لايزال أهم جزء دائم من عتادها. إنه الهدف الذى تكونت منه صلتها الرئيسية بالماركسية وظل موضع تصرفاتها الارتجالية الدائم، وتطلب التلاعب العنيف بالمجتمع الذى سوف تقوم فيه بإجراء تجربتها، ذلك أنه فى بلد كروسيا نحو ثمانين فى المائة من أهلها زراعيين وفلاحين، فإن حزبًا ينتهج خطًا أقل قدر من المقاومة لن يجعل بالتأكيد مركز قوته الأقلية الصغيرة. من العمال الصناعيين الحضريين أو يجعل التصنيع سياسته الكبرى. كانت الثورة على وشك أن تسن تناقضًا ماركسيًا وإن لم تكن قد عرفته بعد: بعد وقوعها سوف تقود الثورة الصناعية التى افترض ماركس أنها سابقة على وجودها هى. ولكن كان هذا بأى معنى حقيقى أمرًا يتعلق بالمستقبل، يتعلق بالثورة الثالثة التى سوف يفرضها ستالين «من أعلى فنازلا» حين بدأ أول مشروعات السنوات الخمس فى عام ١٩٢٨. وكالعادة كان لينين أول من لمح كلاً من الغاية والطريق. لقد أفاق بسرعة نوعًا من غموض «**الدولة والثورة**» الوردى. فما إن حل عام ١٩١٩ حتى سلم بأن دكتاتورية البروليتاريا معناها دكتاتورية الحزب. وقال عام ١٩٢٢ إنه بدون الصناعة الثقلية فإن روسيا محكوم عليها بالفناء كدولة متحضرة، وخل عنك كدولة اشتراكية. ورأى أيضًا أن الثورة كانت تعيش على مستوى حياة الفلاحين.

بالنسبة إلى إنشاء حكومة يمكن أن تقود النظام الجديد إلى هدفه، كان ما عنده شعارات بدلاً من برنامج. كانت لديه معالم استراتيجية ثورية دعاها لينين قبل ذلك بسنوات دكتاتورية البروليتاريا والفلاحين الثورية الديمقراطية والتى تعنى فى حقيقتها استغلال جوع الفلاحين للأرض لتعبئتهم، فى حين تكون الأقلية من الطبقة العاملة قد ثبتت سلطتها، واتبع لينين فعلاً هذه الاستراتيجية بنجاح

بأن شجع الفلاحين على طرد ملاك الأراضى، وهو ما لم يكن فى استطاعته أن يمنعه بأى حال. ولكن الخطة كانت تدعو أيضًا إلى نبذ التحالف مع الفلاحين فى وقت غير محدد فى المستقبل عندما يكون فى الإمكان إحلال تحالف مع بروليتاريا الغرب محله. ولم تحدث قط الثورة المتوقعة التى على أساسها أكدت النظرية دوام ثورة روسية. وعلى ذلك كانت النتيجة فى الأجل الطويل أن هدد طرد الملاك بخلق طبقة من الفلاحين الملاك أعظم قوة ويمكن أن تصبح قطاعًا برجوازيًا لا يستطيع المجتمع الاشتراكى المستقبل أن يمتصه ويستوعبه. وبعد سنوات كان لابد من إزالة هذا التهديد، وذلك عندما شنت الحملة الصليبية العنيفة ضد الكولاك. «كان لدى النظام الجديد أيضًا شعار كل السلطة للسوفييتات ولكن استخدامه اختفى إلى حد كبير بنجاح الثورة، إذ بمجرد أن تبددت الآمال السندكالية التى سادت الأسابيع المبكرة من الثورة، لم تكن الديمقراطية البدائية للسوفييتات شيئًا يمكن أن يبنى عليه حكم واسع النطاق، ولا نقول حكومة قادرة على التحرك صوب هدف اشتراكى. وعلى ذلك غلت السوفييتات فى الغالب محصولاً من السلبيات. فالادعاء الكاذب بشأن «طراز» من الديمقراطية «أعلى» قضى على أى استخدام للتجربة البرلمانية فى أوروبا الغربية، وهبط بالنقاش حول الديمقراطية إلى مغالطات تتصل بعلم المعانى. كانت الديمقراطية السوفيتية «أكثر ديمقراطية ألف مرة» من برلمان حتى ولو انتهكت كل حق يفهمه العالم. وإلى هذا الغموض الذى اتسم به البرنامج يجب أن تضاف الحقيقة وهى أن الحالة فى روسيا ظلت سنوات على نحو كان البقاء بأى ثمن، ووفقًا لأية شروط، هو أفضل ما يستطيع النظام الجديد أن يأمل فيه. وإذ ننظر إلى الأمر من هذه الزاوية فإن ما أنجزته الحكومة السوفيتية كان أعجوبة من النشاط والارتجال والشجاعة.

إذًا فالنتيجة الحاسمة بشأن فلسفة لينين السياسية هى أن نجاحها فى عام ١٩١٧ وجدها تملك المؤسسة الوحيدة الملموسة والتى يمكن استخدامها: الحزب.

كان مفهوم الحزب هو الذى ميز ماركسية لينين فى عام ١٩٠٢. والحزب هو الذى صنع الثورة وهو الذى تعين عليه الآن أن يخرج حكومة. إلا أن ما سبق أن

أخرجه لينين كان فكرة مجموعة من فرق ثورية كرست نفسها للثورة وتخضع لنظام صارم، وتوجه من المركز لم يكن لها قط ولم يكن لها طيلة سنوات بعد ١٩١٧، أى وجود قانونى، وكان الذى أبقى على تماسكها ووجهها هو نفوذ لينين الشخصى وليس صرحها النظامى. ولم يكن لديها إجراءات منظمة للوصول إلى قرارات وترجمة قراراتها إلى سياسة. وعلاوة على ذلك كانت الخاصية البارزة التى ميزت زعامة لينين مرونتها، وبراعتها فى تكييف الحزب مع كل موقف فى سبيل الغاية الوحيدة، وهى تشجيع الثورة، وقدرتها على إقناع الماركسيين بأن يقدموا على مغامرات لا يعتقدون أنها ماركسية. وظل الشىء نفسه صحيحًا بعد عام ١٩١٧. كان الحزب يجمع على نقطة واحدة فقط، وهى أنه وقد حصل على السلطة فسوف يحتفظ بها. وفى داخل الحدود المبهمة التى رسمها هدف خلق مجتمع اشتراكى، كان المجال فسيحًا أمام الاختلافات الهائلة حول الأساليب، والحق أن كل اختيار لخط معين من التصرف كان يتصف بتفاوت واسع فى الرأى، وهذه الاختلافات كانت تفضها فى العادة، ومادام لينين على قيد الحياة، سيطرته فى مجموعة تماسكت بفعل تجربة طويلة من النظام الحزبى. وكالعادة كان يتعين دائمًا اتخاذ هذه القرارات داخل الضرورات التى يفرضها مركز الحزب المعارض للتهديد. وعلى ذلك يجب تخليص نظرية الحزب والحكم الشيوعى من المشكلات الإدارية التى ينطوى عليها إنشاء جيش وضمان سيطرة الحزب عليه، وخلق تنظيم بيروقراطى له وللحكومة الجديدة. كان هناك سؤالان دقيقان فى الأجل الطويل: كيف يكفل الحزب احتكاره للسلطة على جميع المنظمات الأخرى مثل نقابات العمال أو حتى الحكومة نفسها؟ وكيف تضمن الزعامة العليا احتكارًا للسلطة فى داخل الحزب نفسه؟ وعلى ذلك كانت نظرية الحكم الشيوعى فى جوهرها نظرية الحزب. وبمعنى ما أيضًا لم تكن الإجابات التى ابتدعت جديدة ولكنها تفسيرات لمصطلحين تضمنهما معجم لينين منذ البداية: الحزب كطليعة البروليتاريا والمركزية الديمقراطية كالمبدأ التنظيمى للحزب نفسه. وبمعنى آخر، عندما أصبحت هذه المصطلحات أسماء تطلق على إجراءات فعلية اكتسبت دقة فى المعنى كانت تفتقر إليها من قبل، وسوف يتناول البندان التاليان هذه المسائل.

طليعة البروليتاريا

لعل الحزب ساوره الأمل فى أن نجاحه السهل فى نوفمبر سوف يحظى بالتأييد الساحق من جانب «الجماهير». ولو كان الأمر كذلك فإن الأمل سرعان ما تبدد نتيجة ضعف موقف الحزب فى انتخابات الجمعية التأسيسية. ومن ثم، وبرغم أن الحزب سبق أن أيد دعوة تلك الهيئة فإنها فضت على الفور وهو عمل «وجه إلى الديمقراطية الشكلية الضربة الأخيرة التى لن تفيق منها أبدًا» على حد قول تروتسكى بعد ذلك بوقت طويل. وعندئذ يجب أن تحل الديمقراطية الصحيحة «التى تمثلها السوفييتات» محل الديمقراطية البرجوازية العفنة التى «يمثلها برلمان» ولكن ظلت تواجه الحزب ورطة: قد يسمح لأحزاب أخرى بعضها اشتراكى، بل بعضها ماركسى، بالانضمام إلى ائتلاف أملاً فى الاحتفاظ بالقيادة، ولكن مع وجود خطر أن يضطر فى وقت ما إلى التخلى عن السلطة لمعارضة، أو قد يحكم وحدة كأقلية مع المخاطرة بنشوب حرب أهلية. أما أن القرار كان حتى موضع الشك فيبين كيف كانت الأفكار المتعلقة بالإجراءات مبهمة آنذاك. ولقد أثار الاختيار فى الحقيقة جدلاً عنيفًا خرجت منه سياسة تروتسكى ولينين التى لا تقبل الحلول الوسط وتدعو إلى تكوين حكومة بلشفية، متجانسة بوصفها سياسة الحزب، واعتبرت أحزاب الطبقة الوسطى خارجة على القانون باعتبارها معادية للثورة، وبعد ذلك بقليل أسكتت أولاً الأحزاب الاشتراكية بما فيها المنشفيك الماركسيون ثم حظر وجودها بعد ذلك. وما إن حل عام ١٩٢١ حتى أجبر كل شكل من أشكال المعارضة على الالتجاء إلى النشاط السرى. لقد استقر أحد متضمنات طليعة البروليتاريا: سوف يكون الحزب هو المتحدث الوحيد باسم البروليتاريا والمسموح به وباسمه تحكم والمتحدث باسم الفلاحين شبه البروليتاريين كانت له فى الواقع «أغلبية ساحقة» لأنها ضمت كل شخص لم يكن على استعداد لمحاولة القيام بثورة مضادة. وبقدر ما تعلق الأمر بالحكم فلن يكون سوى الحزب مركزًا للسلطة، ويستطيع الحزب أن يقرر أولويات للموضوعات التى يراها عندما وكيف يختارها، أو لا يقررها على الإطلاق.

وإذ تشجع لينين بما أحرزته الثورة الناجحة من سمعة فى صفوف المجموعات الراديكالية فى كل مكان فى عام ١٩١٩ يجمع بينها فى الدولية الثالثة أو الشيوعية. وبعد ذلك بعام أى فى ١٩٢٠ صاغ بقدر طيب من الدقة بعض تعريفات للمصطلحات الرئيسية فى المعجم البلشفى والشروط التى يجوز وفقًا لها السماح بانضمام الأحزاب القومية إلى التنظيم الجديد. لقد سار تاريخ الدولية الداخلى بموازاة تاريخ الحزب الروسى الذى كان يتزعمها دائمًا: خلال حياة لينين سمحت اجتماعاتها ببعض تبادل حقيقى للرأى، وفى عهد ستالين أصبحت أداة تأييد كامل وحسب. غير أن مشروع التنظيم الجديد كان مختلفًا إلى حد بعيد عن الدولية الاشتراكية التى خطط للحلول محلها. كانت شروط العضوية تتطلب من الأحزاب الأعضاء أن تحاكى كلاً من تنظيم وتكتيك الحزب الروسى الذى أصبح بذلك نموذجًا للأحزاب الشيوعية فى كل مكان، وكانت جميعًا تلتزم التزامًا شديدًا ودقيقًا بقرارات الدولية. كان مثل الدولية الأعلى، كما قال زينوفييف، حزبًا شيوعيًا واحدًا، على نطاق العالم ويخضع للسيطرة المركزية، ولو فروع قومية، ولقد قرر أحد موضوعاته التى اتخذت فى يوليه ١٩٢٠، التعريف التالى لحزب شيوعى. وواضح أن التعريف كان مبنيًا على الأفكار التى سبق أن عبر عنها لينين فى عام ١٩٠٢، ولكنه كان أيضًا أوضح وأصرح بكثير من أى شىء كان قد قاله فى ذلك الحين.

الحزب الشيوعى جزء من الطبقة العاملة، وهو الجزء الأكثر تقدمًا، والأشد وعيًا طبقيًا، ومن ثم الأكثر ثورية. وعن طريق عملية من الانتخاب الطبيعى يتكون الحزب الشيوعى من أفضل العمال، وأكثرهم وعيًا طبقيًا وأشدهم إخلاصًا، وأبعدهم نظرًا. ليس للحزب الشيوعى مصالح خلاف مصالح الطبقة العاملة ككل. وتميز الحزب الشيوعى عن الطبقة العاملة ككل حقيقة كونه ذا نظرة واضحة إلى الطريق التاريخى بأسره لما تشقه الطبقة العاملة فى مجموعها الكلى، ويعنى عند كل منحنى فى هذا الطريق بالدفاع لا عن مصالح مجموعات أو حرف منفصلة، وإنما عن مصالح الطبقة العاملة كلها والحزب الشيوعى هو الرافعة التنظيمية والسياسية التى يستخدمها الفريق الأكثر تقدمًا من الطبقة العاملة لتوجيه كتلة البروليتاريا بأسرها وأشباه البروليتاريا على طول الطريق الصحيح(٣٥).

وفى كتيب سبق اجتماع الدولية قدم لينين تعليمات جلية لمن ينتظر أن يقلدوا الحزب الروسى، وذلك بشأن الوسائل التى اعتمد عليها نجاح الحزب وعلاقته بحكومة شيوعية والمنظمات العمالية من قبيل نقابات العمال. كان فى الواقع توضيحًا لمعنى «طليعة البروليتاريا» عند تطبيقه، وعلى العموم أعطى الحكم الحزبى لونًا مختلفًا تمامًا عن المعنى الذى أوحى به «الدولة والثورة». لقد بدأ كما قال لينين: «مثل أوليجاركية حقيقية» وهو ما كان عليه فى الحقيقة.

ليس ثمة مسألة سياسية أو تنظيمية مهمة واحدة تقررها أية مؤسسة حكومية فى جمهور يتنادون التعليمات الموجهة الصادرة من لجنة الحزب المركزية. ويعتمد الحزب فى أداء عمله اعتماداً مباشراً على **نقابات العمال** التى تضم.. فى الوقت الحاضر، أربعة ملايين عضو والتى هى من الناحية الرسمية غير حزبية. والواقع العملى أن جميع الهيئات التى تسيطر على الأغلبية الساحقة من النقابات، وبصفة خاصة بالطبع المركز أو المكتب النقابى الذى يمثل روسيا كلها.. تتكون من شيوعيين وتنفذ جميع تعليمات الحزب. وهكذا لدينا على وجه العموم جهاز بروليتارى غير شيوعى من الناحية الرسمية، مرن وواسع نسبيًا وقوى جدًا وعن طريقه يرتبط الحزب ارتباطًا وثيقًا مع الطبقة **ومع الجماهير**، وعن طريق الحزب وتحت زعامته تتحقق **دكتاتورية** البروليتاريا. ولولا الاتصال الوثيق بالنقابات، ولولا تأييدها القلبى وعملها القائم على التضحية بالنفس، لا فى البناء الاقتصادى فحسب **ولكن فى البناء العسكرى أيضًا** لكان من المستحيل علينا بالطبع أن نحكم البلد وأن نحافظ على الدكتاتورية لمدة شهرين، وخل عنك لمدة عامين. من الناحية العملية يتطلب هذا الاتصال الوثيق بالطبع، عملاً معقداً ومتنوعًا جداً فى صورة دعاية وإثارة ومؤتمرات فى الوقت المناسب، ومن حين لآخر لا مع العمال النقابيين القياديين ولكن أيضًا مع ذوى النفوذ والتأثير فيهم بوجه عام(٢٦).

ويضيف لينين إن من الضرورى «الالتجاء إلى كل أنواع الحيل والمناورات والأساليب غير القانونية، وعمليات التهرب والخداع» للتسلسل إلى نقابات العمال والبقاء فيها. إذًا فطليعة البروليتاريا تعنى أن الحزب، عن طريق التسرب

والتخريب، سوف يشغل مواقع النفوذ أو السيطرة فى الحكم وفى المنظمات الجماهيرية كافة، إلى أن يتمكن من إحلال القوة الكاملة محل هذه الأساليب.

ولقد آثار إعلان لينين الصريح عن الأساليب، قدرًا كبيرًا من الشقاق فى صفوف المندوبين الوافدين إلى المؤتمر، وبخاصة المندوبين البريطانيين، حتى وإن جاء هؤلاء من مجموعات ذات نوايا ثورية صريحة. كان لب الاعتراضات أن لينين من الناحية الفعلية يستبدل الطبقة العاملة بالحزب. وكان جوابه قطعة تميز خداع المعانى. ليس من شىء فى الحقيقة يمكن الجدل بشأنه. فالجميع متفقون على أن الاشتراكية هى حكم العمال، ويجب أن يتولى الحزب قيادة العمال، ويجب أن يكون الحزب أقلية، ويجب أن تكون الأقلية أفضل جزء من الطبقة العاملة تنظيمًا، وهذا ما عليه الحزب الشيوعى[٢٧]. وبعد ذلك بسبع سنوات، وفى نهاية العملية الملتوية من التناور والتآمر التى جعلت ستالين سيد الحزب بلا منازع، وبإشارة إلى هذا الجدل، ومع فقرة مقتبسة من «الشيوعية اليسارية» استخلص النتيجة التى آشرنا إليها.

أرقى تعبير عن الدور القيادى للحزب، هنا فى الاتحاد السوفييتى، فى بلد دكتاتورية البروليتاريا مثلاً، هو حقيقة أنه ما من مسألة سياسية أو تنظيمية مهمة واحدة تقررها سوفييتاتنا وغيرها من المنظمات الجماهيرية الأخرى دون توجيهات من الحزب لإرشادها. **وفى هذا المعنى** يمكن القول إن دكتاتورية البروليتاريا هى فى **جوهرها** «دكتاتورية» طليعتها، أى (دكتاتورية) حزبها باعتباره القوة المرشدة الرئيسية للبروليتاريا[٢٨].

إذًا كان الذى برز من طليعة البروليتاريا، فلسفة بسيطة، ولكنها واضحة لدولة شيوعية. إنها حكومة للشعب (حسب ما أعلنته هى) ولكنها قطعًا ليست حكومة بالشعب الذى لا سلطان له عليها فى الحقيقة. إنها حكومة تتولاها صفوة اختارت نفسها وتعمل على إدامة وجودها، وتشمل أكثر جزء من الشعب أهلية (ومرة أخرى حسب ما أعلنته هى). وهى حكومة بغير قيود دستورية، أو فى الحق بغير أى قيد على الأسلوب فيما عدا القيود التى يفرضها نجاحها ونواياها الطيبة التى تعلنها. وتملك الصفوة علمًا راقيًا جدًا للحكم (ومرة أخرى حسب ما تعلنه هى)

يعطيها «النظرة الواضحة» التى يدعيها تعريف الحزب، والتى وصفت فيما بعد فى التاريخ الرسمى للحزب.

تكمن قوة النظرية الماركسية ـ اللينينية فى حقيقة أنها تمكن الحزب من أن يجد الاتجاه الصحيح فى أى موقف، وأن يفهم العلاقة الباطنية بين الأحداث الجارية ويتنبأ بمجراها ويدرك كيف وفى أى اتجاه تتطور لا فى الوقت الحاضر فحسب، بل وكيف وفى أى اتجاه لابد أن تتطور فى المستقبل(٣٩).

وعلى ذلك فليس مما يثير الدهشة أن الصفوة لا تستطيع أن تقرر فقط المسائل المتعلقة بالسياسة ولكنها تقرر أيضًا «صحة» الآراء وقيمة الفن الجمالية. إن دعاواها نادرًا ما عادلتها أية مؤسسة أنكرت الإلهام السماوى صراحة.

والوصف الذى صاغه مؤتمر الدولية الشيوعية الثانى أدرج من حيث جوهره فى ميثاقه الصادر عام ١٩٣٤ وميثاقه المعدل لسنة ١٩٣٩، واحتفظ به أيضًا فى دستور ١٩٣٦ الذى أضفى على الحزب وضعًا قانونيًا لأول مرة. فطبقًا للدستور فإن الحزب «يمثل النواة القيادية لكل منظمات الشعب العامل» وتضمن هذا الدستور أيضًا ما له رنين ضمانات الحريات المدنية، التى نلقاها فى الدساتير الليبرالية بأوروبا الغربية، ولكن هذا حدث فقط، لأن إقراره كان حادثًا عرضيًا فى السياسة الجارية آنذاك لجبهة شعبية. وفى تقديم الدستور حرص ستالين على القول بإنه لا يؤثر بأية طريقة كانت فى مركز الحزب. وشرح أيضًا التعليل الذى برر حكومة الحزب الواحد؛ وهو أن النضال الطبقى قد ألغى فى الاتحاد السوفييتى.

يجب أن أسلم بأن مشروع الدستور الجديد يحافظ بالتأكيد على نظام حكم دكتاتورية الطبقة العاملة، يمثل ما يحافظ تمامًا على المركز القيادى الحالى للحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفييتى بدون تغيير...

الحزب جزء من طبقة، وأكثر أجزائها تقدمًا. إن الأحزاب المتعددة ومن ثم توافر الحرية للأحزاب، لا يمكن وجوده إلا فى مجتمع فيه طبقات متعارضة مصالحها معادية لبعضها البعض ولا يمكن التوفيق بينها...

فى الاتحاد السوفييتى طبقتان فقط، العمال والفلاحون، مصالحها- التى هى أبعد من أن تكون معادية لبعضها البعض هى على العكس ودية. ومن ثم ليس من سبيب فى الاتحاد السوفييتى يدعو إلى وجود أحزاب متعددة، ومن ثم إلى وجود حرية لهذه الأحزاب(٤٠).

وهكذا حصل حزب لينين على تعريفه النهائى، وعلى تعريفه الدائم بقدر ما يستطيع القانون أن يجعله كذلك.

المركزية الديمقراطية

ما من صفة من صفات فكر لينين السياسى كانت أكثر ثباتًا واستمرارًا من تفضيله التنظيم المركزى الطابع، أو بعبارة عكسية، من شكه فى أى نوع من الفيدرالية أو الائتلاف أو حتى التحالف إذا هدد الأخير حريته فى العمل. وكانت هذه هى الخاصية البارزة المميزة كما خططه فى عام ١٩٠٢، وبرغم أن الظروف أجبرته أحيانًا على تعديل أسلوبه إلا أنه لم يحد أبدًا وطواعية عن المبدأ. ولقد أطلق على المبدأ اسم «المركزية الديمقراطية»، وربما أضيفت كلمة «الديمقراطية» كدفاع بصفة خاصة ضد النقد المر الذى أثارته نظريته فى الحزب. وانحصر الجزء الديمقراطى من الخطة فى حق العضو فى أن يناقش السياسات التى لم يصدر الحزب قرارًا بشأنها، أما بعد ذلك فيجب أن يصمت الخلاف. كان معنى المركزية أن كل جهاز من أجهزة الحزب يلتزم التزامًا دقيقًا بالقرارات التى تتخذها أية هيئة ذات مركز أعلى فى سلسلة القيادة. كان المبدأ معقولاً تمامًا بالنسبة إلى حزب ثورى أو حتى بالنسبة إلى أى تنظيم واجبات تنفيذية فقط، ولم ينص على أى أسلوب لمعالجة الاختلافات الخطيرة حول الغايات التى ينبغى أن تخدمها سياسة ما. وعلى العموم فإن أسلوب النقاش الحر فى داخل الحزب كان سائدًا خلال حياة لينين، وإن تضاءلت درجته بعد أن حلت مشكلات الحكم الأشد تعقيدًا محل صنع الثورة. إن السياسة التى دعا إليها لينين أصبحت فى العادة سياسة الحزب، وإن لم يحدث ذلك فى الغالب إلا بعد الجدل الشديد. فقرار

الاستيلاء على السلطة، مثلاً، لم تتقبله قط أقلية عنيدة إلا بعد أنْ نجح، وارتكب بعض المخالفين الخيانة التى لا تقبل التصديق بأن عملوا على تسرب الخطة إلى الصحافة. وطالب لينين بطردهم ولكنهم لم يطردوا، وظل اثنان منهم يشغلان مراكز مسئولة، وأخيرًا وقع عليهم الاختيار فى عمليات التطهير الكبرى فى الثلاثينيات. وقرار تكوين «حكومة بلشفية متجانسة» الذى ذكرناه فى البند السابق كان موضع خلاف شديد، وقسمت معاهدة بريست ليتوفيسك الحزب من القمة إلى القاعدة، إلا آن حرية المناقشة لم يقض عليها. لكن بحلول عام ١٩٢١ كانت هذه الدرجة من الحرية قد أصبحت مثيرة للمتاعب، لأن كثيرين من أعضاء الحزب العاديين، ربما بتأثير الأفكار السندكالية المتضمنة فى الدولة والثورة، عارضوا بشدة تجنيد نقابات العمال. ومد نطاق ما للجنة المركزية من سلطات تأديبية وبصورة ملحوظة، وبذا زاد إلى حد كبير من سلطة زعامة القمة على الحزب. كان «التشيع» أو تكوين مجموعات فى داخل الحزب لها خطط أو «برنامج» خاصة بها، محرمًا وعقوبة مخالفة ذلك هى الطرد. واعتبرت هذه الخطوة من الحسم بحيث أبقيت القاعدة الجديدة سرًا حتى عام ١٩٢٤.

وعجل موت لينين بالعملية التى بدأت على هذا النحو. فقد أطلق النضال الطويل من أجل الخلافة، وكان ستالين شخصية مختلفة عن لينين. فبينما سيطر الأخير على قرارات الحزب بالبراعة الفائقة وقوة الشخصية، بصفة خاصة، كان ستالين يعمل بدلاً من ذلك بطريق السرية والتآمر، وبتحريض منافسيه بعضهم ضد بعض، وحثهم على أن يقضى بعضهم على بعض. ومع هذا فمن المشكوك فيه أن النتيجة كانت تختلف جدًا لو أن لينين ظل على قيد الحياة. إن المهام التى تعين على الحزب أداؤها فى صنع حكومة، كانت أشد تعقيدًا بدرجة هائلة منها فى صنع ثورة. وعلاوة على هذا، زادت تعقيدًا باطراد أولاً بالحرب الأهلية، ثم بالتعمير الذى تلاها، وأهم من هذا كله بالبدء فى التصنيع الإجبارى عام ١٩٢٨، وبما تطلبه التصنيع من إعادة تنظيم الزراعة. فى ظل هذا الضرب من الضغط تبخر اتخاذ القرارات الحزبية بطريق المداولة. وابتدع الحزب التنظيم المميز لأية بيروقراطية وذلك بسلسلة ثابتة من القيادة، وهى ما كانت «المبدأ» المتضمن فى

تصور لينين للمركزية. أصبح بنيانها هرميًا، فيه يسيطر على الحزب دكتاتور أو تسيطر عليه زمرة داخلية تسيطر على اللجنة المركزية من اللجنة المركزية المسيطرة على الحزب، الذى سيطر بدوره بصفته «طليعة» على الحكم، وكل المنظمات خارج الحزب. وباختصار أصبح الحزب ما قال لينين إنه ينبغى أن يكون عليه، أى أحد «سيور النقل» يحمل الأوامر من القمة إلى مستقرها النهائى حتى الخط الذى قد يكون واجبًا.

وفى عام ١٩٢٠ أنتج تكوين الدولية الشيوعية ما جرى الادعاء بأنه تعريف دقيق للمركزية الديمقراطية، إلى جانب الاشتراط بأن يأخذ به كل حزب يسعى إلى الانضمام إلى المنظمة الدولية. وكان التعريف على النحو التالى:

يجب أن يبنى الحزب الشيوعى على أساس المركزية الديمقراطية.. والمبادئ الأساسية المركزية الديمقراطية هى أن هيئات الحزب الدنيا تنتخب الهيئات العليا، وإن جميع تعليمات الهيئات الأعلى ملزمة بصفة قاطعة وبالضرورة للهيئات الأولى، وأن سيكون هناك مركز حزبى قوى سلطته معترف بها بصورة شاملة ولا شك فيها بالنسبة إلى جميع الرفاق الحزبيين القياديين فى الفترة الواقعة بين المؤتمرات[٤١].

وتباينت إلى حد ما البيانات التى صدرت فيما بعد ولكن بدون أى تغيير له شأنه فى المعنى. فمثلاً استخدمت القواعد التى وضعت للحزب عام ١٩٥٦، الكلمات «إخضاع الأقلية للأغلبية»[٤٢]. ومهما كانت الألفاظ التى صيغت بها القاعدة، فإن جزءها التنفيذى هو سلطة الهيئات الأعلى فى سلسلة التسلط على جميع الهيئات التى دونها. إن كلمات مثل «أغلبية» و «أقلية» واضح أنها غير ذات معنى فى التطبيق الشيوعى. أما عن «انتخاب» الهيئات الأعلى من قبل الهيئات الأدنى، فهو أيضًا عديم المعنى من الناحية العملية؛ إذ كقاعدة لا تجرى انتخابات. فالطريقة العادية لانتخاب القادة الحزبيين هى التعيين من أعلى، وإذا جرى انتخاب، من قبيل مراعاة الشكليات، فإنه يقر بدون تردد اختيارًا قد تم. والمطالبة بوجوب اتخاذ سياسات الحزب بعد النقاش أو المداولة، تعنى فى التطبيق العملى أن النقاش يدار أو يوقف حسبما تقرر الزعامة. ذلك إنه وإن جاز السماح بنقد

الطريقة التى تنفذ بها سياسة ما، فلا يمكن أبدًا أن يوجه إلى السياسة نفسها. وهكذا قد يكون النقاش حرًا بصورة خارقة للمألوف، أو لا يكون له وجود على الإطلاق، وقد يوجه إلى المستويات الدنيا من البيروقراطية ولكن لا يوجه أبدًا إلى العليا، وبهذا يمكن استخدامه وسيلة نظام لتقوية سيطرة القادة على منظمتهم. والحقيقة الجوهرية بشأن المركزية الديمقراطية أنها تفتقر حتى إلى معالم خطة للنقاش المنظم ولجعل النقاش عاملاً فى اتخاذ القرارات، وبالتالى للسماح لرأى مهم مطلع أن يؤثر فى صنع السياسة. إن الحكم البرلمانى أو التمثيلى يفعل هذا بوجه عام مهما تكن طريقة الأداء ناقصة، وليس لأى شكل من الحكم لا يخلق بديلاً قادرًا على الحياة، الحق فى أن يدعو نفسه ديمقراطيًا. الديمقراطية المركزية تركز على مظهر واضح من أى تنظيم له سياسة ينفذها، وهى لا تقول شيئًا عن مشكلة تركيز المعرفة والرأى فى صنع سياسة، أو عن تجنيد التعاون الاختيارى ليقف وراء سياسة. وهذه فى النهاية المشكلات الصلدة.

وبمرور الوقت تغير الحزب إلى حد كبير. فأقام بيروقراطية هائلة احتفظ فيها السكرتيريون الرئيسيون بالمراكز الحيوية، وهذا هو الطريق الذى وصل به ستالين وخروشوف إلى المراكز العليا فى التنظيم الهرمى. وكادت عضويته تتغير تمامًا؛ ذلك أن مفعول الطبيعة، أى تكملة حركات التطهير التى أجراها ستالين، قضى على جماعة المثقفين البلشفيك القدامى، وكذلك خلق التصنيع جماعة جديدة من المثقفين، تتكون إلى حد كبير من الموظفين، والمديرين، والفنيين، وأصحاب المهن الحرة. ويمكن بمرور الوقت أن تنعكس هذه التغييرات على أسلوب الحزب فى العمل، ولكن لا يحتمل أن تغير نظريته أو سيطرته على جميع قطاعات المجتمع السوفييتى. لم يكن هجوم خروشوف المشهور على عبادة الفرد مقصودًا به أن يغير أيًا من هاتين، ولم يكن المراد به «أن يتسرب إلى الصحافة» على الإطلاق. كان المقصود به يقينًا أن يرفع الطغيان شبه المرضى الذى شهدته سنوات ستالين الأخيرة، عن ظهور القيادة العليا. وأن يزيل «الخمول المنظم» الذى بثه إرهابه المنتظم فى البيروقراطية نفسها، فى الكتاب والفنانين والعلماء، وفى الواقع فى الشعب بأكمله. كان الخطاب فى صورته العامة إشادة بالعصر الذهبى

للحزب عندما سمح لينين بقدر كبير من النقاش، وقلل من استخدام الإرهاب عندما كان «لازمًا»، وكان أغلبه غير موجه ضد أعضاء الحزب. وبصورة أكثر خصوصية، يظهر أنه كان يمثل سياسة لبعث الحياة فى بيروقراطية الحزب وإعادة بناء سيطرته على بيروقراطية الحكومة. وطبقًا للتقرير كانت السياسة ناجحة: «لم يكن من المبالغة فى شىء القول بإنه فى خمس سنوات (بين موت ستالين ونهاية ١٩٥٧) خلق شكلاً من الحكم الحزبى البيروقراطى، يستند إلى أصلب قاعدة، لم يسبق له وجود قط فى تاريخ البلاد»(٤٣). وبرغم ادعاء الخطاب العودة إلى القيادة الجماعية، لم يقترح أية إجراءات دستورية لضمان هذا أو لتوفير خلافة زعيم لآخر بطريقة منظمة.

الاشتراكية فى بلد واحد

بمفاهيم الحزب والرأسمالية الإمبريالية كملت نظرية الشيوعية كبنيان منطقى، إلا أنها كانت تفتقر كنظام سياسى، وإلى ما ثبت أنه قوتها الدافعة الرئيسية، هذا هو المفهوم الذى أضافه ستالين عن الاشتراكية فى بلد واحد والذى هو مغامرة الرجل الوحيدة فى المجال النظرى. كان هذا ـ بمعنى ما ـ إضافة عادية إلى اللينينية ـ على الأقل إلى مفهوم اللينينية كما تطور فى هذا الفصل؛ إذ كان الإنجاز الذى حققه لينين كما وصف هنا، إنتاج نسخة من الماركسية يمكن تطبيقها على مجتمع متخلف صناعيًا واقتصاده فلاحى زراعى. وعلى ذلك أكملت فكرة الاشتراكية فى بلد واحد التباين بين ماركسية لينين وماركسية أوروبا الغربية التى تصورها ماركس والماركسيون نظرية لتحويل اقتصاد صناعى على درجة عالية، من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع اشتراكى. وعلى ذلك لا يكاد يثير الدهشة أن مفهوم ستالين عن الاشتراكية فى بلد واحد كان ضعيفًا من الناحية المنطقية، وذلك من وجهة نظر النظرية الماركسية على النحو الذى فهمت به بشكل عام، وكذلك لم يكد ستالين يحاول أن يواجه الحجج التى جعلت المفهوم يبدو متناقضًا. من حيث الأصل لا يكاد المفهوم أن يزيد على كونه حادثًا عرضيًا فى التهافت على الخلافة الذى تلا موت لينين، وعندما طلع

ستالين بالنظرية كان غرضه القضاء على تروتسكى. فقد تضمن عرضًا ظالمًا بل كاذبًا لنظرية الثورة الدائمة، ولعلاقات تروتسكى مع لينين. هذا المظهر من النظرية لا يتطلب مزيدًا من الشرح هنا. وبرغم هذا أصبحت فكرة الاشتراكية فى بلد واحد العامل العملى فى اللينينية. فتحت هذا الشعار برزت روسيا الشيوعية كقوة صناعية وعسكرية كبيرة، لأنها استهلت فى عام ١٩٢٨ أول مشروعاتها الخمسية الذى بدأ ثورة ذات عواقب سياسية واجتماعية طويلة المدى أعظم بكثير من ثورة لينين عام ١٩١٧. فعن طريق تسخير الشيوعية لما فى القومية الروسية من قوة دافعة هائلة، أصبحت مشروعات السنوات الخمس أول تجربة كبيرة لاقتصاد مخطط تخطيطًا شاملاً. وبنجاح التجربة أصبحت الشيوعية الروسية نموذجًا يحتمل أن تحتذيه مجتمعات الفلاحين ذات الآمال القومية، فى جميع أنحاء العالم.

فى عام ١٩٢٤ قدم ستالين - بصورة مفاجئة جدًا - موضوع أن روسيا - «يمكن ويجب أن تبنى مجتمعًا اشتراكيًا». قبل ذلك بشهور قلائل فقط كرر الرأى التقليدى السائد منذ ١٩١٧ وقبلها، عن أن دوام الاشتراكية فى روسيا يتوقف على الثورات الاشتراكية فى أوروبا الغربية. وجادل ستالين بأن الحاجز الوحيد دون قيام مجتمع اشتراكى كامل فى روسيا هو الخطر الذى يخلقه «التطويق الرأسمالى» - المؤامرات «شبكات الجاسوسية»، أو تدخل الأعداء الرأسماليين. بالطبع لم يكن ثمة جديد فى الاعتقاد بأن الدول الشيوعية والرأسمالية يمكنها التعايش بصورة دائمة. فقد اعتنق لينين هذا الرأى. ولكن من وجهة نظر الماركسيّة لم يكن هذا بالعقبة القائمة فى وجه إكمال الاشتراكية فى روسيا. كان الماركسيون من قبل يظنون أن الاشتراكية تتطلب اقتصادًا ذا مستوى عال من الإنتاج، ومن ثم تتطلب مجتمعًا صناعيًا، وواضح أن روسيا لم تكن هذا المجتمع. لم يواجه ستالين هذه الحجة ولكنه جادل بدلاً منها بأن الاشتراكية يمكن بناؤها فى بلد واسع الأرجاء ذى موارد طبيعية كبيرة. والواقع أنه أهمل الحجة الاقتصادية المألوفة عند الماركسية وأبدلها بحجة سياسية. فقد افترض ستالين أنه إذا توافرت موارد مناسبة وقوة عاملة مناسبة وحكومة سلطتها لا حدود لها،

أمكن إقامة اقتصاد اشتراكى باعتباره سياسة سياسية. وهذا بالطبع ما أصبحت عليه فكرة الاشتراكية فى بلد واحد، وهى من الناحية النظرية مختلفة تمامًا عن اعتماد السياسة المفترض على الاقتصاد، ذلك الاعتماد الذى كان مبدأ من مبادئ الماركسية. ومن جهة أخرى كان من السهل نوعًا ربط دعوى ستالين ببعض عناصر من اللينينية.

لم يكن واضحًا على الإطلاق أن ستالين كان يقترح سياسة مختلفة عن السياسة التى ظل الحزب يتبعها لوقت طويل، إذ ما من أحد فى عام ١٩٢٤ كان ينكر أنه ينبغى التحرك صوب الاشتراكية بأسرع وإلى أبعد ما يمكن. ولأسباب عملية كانت هذه المسألة قد سويت عندما أقنع لينين الحزب بنبذ مشروعات لنقل الشيوعية إلى أوروبا الغربية، وبقبول الشروط الألمانية فى برست ليتوفيسك. وكما قيل آنذاك اشترى لينين الزمان بالمكان عندما وافق على خسارة أرض طالب بها الألمان. ولكن لم يكن ثمة أهمية فى كسب الوقت إلا على أساس الافتراض بأن للشيوعية مستقبلاً فى روسيا. لقد قال لينين فى ذلك الحين إنه «من لحظة انتصار الاشتراكية فى بلد واحد» كانت المسألة المهمة الوحيدة هى «أفضل الظروف لتنمية وتقوية الثورة الاشتراكية التى بدأت الآن». وبقدر ما تعلق الأمر بالتكتيكات كان لينين يعول على الإمكانية التى تتيحها نظريته فى الإمبريالية. وهى أن فى الإمكان وجود فترة من التعايش لها شأنها. عندما ابتدع فكرة تفاوت تطور الرأسمالية، قال إن «انتصار الاشتراكية ممكن أولاً فى عدد قليل من البلاد الرأسمالية أو حتى فى بلد رأسمالى واحد». كان آنذاك يفكر فى بلاد تصنعت بالفعل، ولكن كان فى براعة تقل عن براعة لينين، ما يكفى لتطبيق الفكرة على روسيا. وأخيرًا ففى البعض من أواخر كتاباته بدا أنه يقول إن روسيا تستطيع عن طريق تطورها الثقافى والصناعى أن تقطع شوطًا طويلاً فى الطريق إلى الاشتراكية. بل ربما كان ثمة إيحاء بالقومية الروسية عندما أبلغ ترتسكى الدولية الشيوعية أن «النضال من أجل روسيا السوفييتية اندمج مع النضال ضد الإمبريالية العالمية»(٤٤). الحقيقة أن نظرية ستالين أجدر بالاعتبار بسبب تخبطها الديالكتى منها بسبب أنها أحدثت أى تغيير مهم فى اللينينية.

إذًا لو أن ستالين لم يكن يقترح تغييرًا فى السياسة لبدا أنه لم يتبق من نظريته سوى السؤال الأكاديمى عما إذا كان فى الإمكان إتمام الاشتراكية فى روسيا. هناك بالطبع أسئلة مهمة أخرى، أشهرها السؤال عن السرعة، ولكن ستالين لم يقل شيئًا عن هذا. هل ينبغى أن يكون التصنيع سريعًا ومصحوبًا بتغييرات سريعة تطابقه فى الزراعة؟ أو هل ينبغى أن يبطئ، ويكون مصحوبًا بتسامح طويل يطابقه، مع الزراعة الفلاحية التى سمح بها فى عام ١٩١٧؟ حول هذه الأسئلة كانت هناك اختلافات حادة فى الرأى فى عام ١٩٢٤، وعندئذ بدت فكرة الاشتراكية فى بلد واحد موضع قبول أكبر من جانب دعاة التدرج منها من جانب خصومهم، ربما لأنها بدت تعترف بجسامة المهمة. وقام ستالين بإحدى مناوراته الملتوية: انحاز إلى دعاة التدرج حتى يتخلص من المعارضة، وبعد أن ثبت سلطته بدأ فى مشروعه للسنوات الخمس معدلاً للتصنيع أسرع بكثير مما ظن أحد أنه فى حيز الإمكان. كان يمكن الافتراض بسبب أساليبه السياسية أن العملية بأكملها بما فيها غموض نظريته المتعمد، كانت مثالاً من الخداع المتعمد، ولكن ليس فى الإمكان حقيقة أن نقول كم من النهاية تنبأ ستالين فى البداية. ونظرًا لضعف النظرية لا يكاد يمكن الظن بأن قبول الحزب لفكرة الاشتراكية فى بلد واحد كان راجعًا إلى المنطق. يبدو أن الحقيقة هى أن الحزب، بعد سنوات سبع من الحكم ضد ظروف صعبة، كان قد تعب فى قرارة نفسه من أن يقال له إنه احتفظ بالقوة على حساب ثورة قل احتمال وقوعها أكثر فأكثر. ومع النجاح زادت ثقته فى قدرته، لاعلى الثبات والصمود، بل وعلى السير قدمًا، وكانت نظريته الموروثة فى الثورة قد أصبحت قيدًا على طاقاته. ويبدو أن التفسير البشرى البسيط لفكرة الاشتراكية فى بلد واحد هو أن ستالين أبلغ الحزب ما [illegible]. أن يسمعه، أى أبلغه شكلاً من الحجة السياسية أشد إقناعًا من الديالكتيك[٤٥].

وبرغم أن الحزب رأى القليل مما كان يلتزم به فإن قبوله فكرة الاشتراكية فى بلد واحد، كان يعنى الأخذ بالتصنيع الإجبارى الذى بدأه ستالين فى عام ١٩٢٨، وبالتطبيق الإجبارى لنظام الزراعة الجماعية فى العام التالى. كان الأمر الثانى نتيجة جاءت فى أعقاب الأول، لا لزيادة الإنتاج الزراعى كما قال ستالين، ولكن للحصول على مورد جاهز من العمل لتوسيع الصناعة، وتبسيط الحصول على

المقادير الإجبارية المفروضة على غلال الفلاحين المكتنزة. إن نجاح السياسة العملى من معجزات التاريخ الحديث العهد، وهو معجزة سيطر عليها الحزب ووجهها. ففيما لا يزيد إلا قليلاً على عشر سنوات خلق الحزب فى روسيا قوة عسكرية استطاعت بالتأييد الغربى أن تقاوم الهجوم الألمانى فى الحرب العالمية الثانية. وخلق نظامًا صناعيًا ذا طاقة إنتاجية توسعت إلى حد كبير وقادرًا على تحقيق مزيد من التوسع الذى لا حدود له، بمعدل زيادة سنوية سريعة بصورة خارقة للمألوف. وخلق حكومة مستقرة هى من الثبات الكافى بحيث تبقى سيدة قوتها العسكرية وعلى درجة كافية من سعة الحيلة بحيث تبدأ وبطريقة ما تدير النظام الصناعى على حين احتفظ الحزب بسيطرته على الحكومة. وفرض على المجتمع الروسى ما طابق هذا من تغييرات واجبة. فخلق المعرفة بالقراءة والكتابة مما كان يحتاج إليه تحويل الفلاحين إلى قوة عاملة صناعية، ودرب المديرين والفنيين والمهندسين والعلماء الذين يستحيل بدونهم وجود مجتمع صناعى حديث. كان هذا ثورة ثالثة مفروضة «من أعلى» على حد قول ستالين، وبدكتاتورية شمولية تمامًا. وفى أقل من عشر سنوات فرض أيضًا على روسيا المشقة والبربرية اللتين وصفهما ماركس فى عرضه التاريخى عن «التجميع البدائى» لرأس المال، بأنهما انتشرا خلال أكثر من قرنين من التاريخ الإنجليزى. كان قد قال عن هذا «يأتى رأس المال إلى العالم ملطخًا بالوحل من قمة رأسه إلى إخمص قدميه، وينضح الدم من جميع مسام جسده»(٤٦). كان هذا صحيحًا بالمعنى الحرفى فى روسيا.

تنتمى قصة ثورة ستالين إلى التاريخ العام، والذى له أهمية هنا ما انطوت من معان بالنسبة إلى النظرية السياسية التى اعتنقتها الماركسية الروسية. كان تأثيرها أن حولت روسيا فى عهد ستالين، والاشتراكية اسمًا، إلى أعظم الدول القومية الأوروبية. ما كان فى إمكان خيال أن يجعل الدولة الروسية تبدو صرحًا علويًا مبنيًا على الاقتصاد الروسى، ذلك أن الصرح العلوى كان واضحًا أنه يخلق القاعدة الاقتصادية التى يقوم عليها. لقد قطعت فكرة الاشتراكية فى بلد واحد آخر صلة بمعنى الجبرية الاقتصادية التقليدى الذى أضعفته نظرية تروتسكى فى

الثورة الدائمة ونظرية لينين فى الإمبريالية. كان الدافع الذى ناشده ستالين هو الوطنية الروسية إذ لم يكن هناك أكثر من اختلاف لفظى بين بناء الوطن الاشتراكى وبناء الوطن الروسى. لم يكن الحكم اشتراكيًا إلا بمعنى أن الشعب ملك وسائل الإنتاج، أما حقائقه الواقعية فهى الحكم المطلق السياسى وضرورات التصنيع. لقد ادعى حقًا أنه ألغى الاستغلال، ولكن الادعاء كان يستند إلى حجة تتصل بعلم المعانى: العمال «يملكون» المصانع ولا يمكن أن يستغلوا أنفسهم. وزعم أيضًا أنه تغلب على النضال الطبقى، وأن العلاقات بين العمال الصناعيين والفلاحين «ودية»، ولكن تجميع رأس المال تحقق عن طريق الادخار الإجبارى الذى جاء فى الغالب على حساب مستوى عيش الفلاحين. كان الحزب لايزال يدعو نفسه بروليتاريًا، ولكنه ازداد ميلاً إلى أن يتكون من الموظفين التنفيذيين الذين تطلبهم التصنيع، وعندما عدد ستالين فى عام ١٩٣١ وظائف المديرين كانت تختلف عن واجبات المديرين فى الصناعة الرأسمالية وبصفة خاصة فى كونها لم تشتمل على الإعلان[٤٧]. أدخلت «المنافسة» الاشتراكية فوارق فى الأجور بين فئات العمل شبيهة بما فى الصناعة الرأسمالية، وإن قدم نظام الحكم من باب الاحترام لدعاواه الاشتراكية قدرًا كبيرًا من المزايا الهامشية كالدواء المجانى والإجازات بأجر. حقيقة فتح التوسع الصناعى مجالاً واسعًا من الفرص وخاصة بالنسبة إلى الشباب القادر النشيط الذى استطاع أن يستفيد من التعليم الذى توفره الدولة، وهذا أسهم إسهامًا كبيرًا بغير شك فى استقرار الحكم. وصحيح أيضًا أن فظاظته خفت بالتدريج كلما تحققت أهدافه. وتظل الحقيقة أن العملية بأكملها كانت عملية مشقة غير عادية حتى لو تجاوزنا عن المشاق الرهيبة التى سببتها الحرب العالمية الثانية. وليس أقل المشاق القلق المزمن الذى سببه استخدام ستالين المعتاد للإرهاب والسخرة عن طريق «البوليس السرى». اللذين وقعا على الحزب كما وقعا على الشعب بوجه عام. إن التصميم على خلق صناعة جماعية وزراعة جماعية هو أثر من آثار الماركسية ميز بوجه خاص أساليب ستالين عن الأساليب التى كان يمكن أن يستخدمها قيصر عاكف على بناء قوة روسيا القومية.

وكان مفهوم دولة قومية، هى أيضًا اشتراكية، بشاعة منطقية من وجهة نظر الفلسفة الاجتماعية الماركسية، إذ لم يكن للماركسية تصور إيجابى عن دولة أو أمة، وكانت الاشتراكية تصور دائمًا على أنها لا يمكن أن تتفق مع أى منهما: لقد تصور ماركس وتصور الماركسيون بوجه عام، أن القومية من مخلفات الإقطاع فحسب، وأن الوطنية القومية عاطفة أثرية، تنتمى، شأنها شأن الدين، إلى الشعور الأيديولوجى الباطل الذى جعل الطبقة العاملة عرضة للاستغلال من جانب البرجوازية الأرجح عقلاً. كان البيان الشيوعى قد قرر المبدأ القائل بإن «العمال لا بلد لهم»، وكان مما يعتبر قوة كبرى للماركسية أنها حررت العمال من وهم يعجزهم. كانت الماركسية دائمًا تحسب نفسها دولية النزعة ولكن دوليتها كانت سلبية، بمعنى أنها توقعت ببساطة أن تزول الفوارق القومية كلما أصبحت الطبقة العاملة من الاستنارة الكافية بحيث تسعى وراء مصالحها الطبقية الحقيقية. وإذ افتقرت الماركسية إلى أى تصور إيجابى لأمة أو أى اعتراف بأن القومية يمكن أن تمثل قيمة ثقافية حقيقية، فإنها افتقرت أيضًا إلى أى تصور عن تنظيم دولى من دول قوية. كانت دولتها أثرًا من آثار المذهب الفردى فى أوائل القرن التاسع عشر، ذلك المذهب الذى استغرق فى إلغاء الأنظمة التى أحس أنها بالية وظالمة، وبذلك ادّعى أن مجرد إزالة العقبات والمعوقات سوف يخلف وراءه شكلاً مثاليًا من النظام الجماعى، وكانت هذه الدعوى مسئولة عن عرق اليوتوبية الكامن تحت ما اتسم به فكر ماركس من مزاج واقعى فى جوهره. وكان موقف الماركسية من الدولة مشابهًا إلى حد كبير. حسب علم الأساطير الماركسى. كان المتوقع أيضًا «أن تذبل» الدولة حسب العبارة التى جعلها إنجلز مشهورة، بعد ثورة اشتراكية ناجحة. وكانت الماركسية فى فهمها لنفسها، حركة طبقية دائمًا وجرى تصور ثورتها على أنها ثورة ضد دكتاتورية طبقة وسطى وتصور النضال الطبقى الذى أكد البيان الشيوعى أنه «تاريخ كل المجتمع القائم حتى ذلك الحين» لم يفسح مجالاً لأى تصور عن مصلحة عامة لأمة أو دولة، كما لم يعتبر أن هناك حاجة إلى أى مفهوم. وخلفت دكتاتورية البروليتاريا دكتاتورية البرجوازية، ولها مهمة سلبية هى قمع الثورة المضادة، ومهمة إيجابية هى خلق الشيوعية، وهى

مهمة لم تكن بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية، محددة تقريبًا. وعندما حول نجاح فكرة الاشتراكية فى بلد واحد، روسيا فى عهد ستالين، إلى دولة قومية قوية جدًا، كانت بقدر الإمكان دولة ليست لها فلسفة سياسية. أو بعبارة أدق، كانت لها فلسفة محكمة ولكنها فلسفة ليس لها تطبيق إيجابى واضح المعالم على ما كانت تفعله. وكانت النتيجة أن سياساتها لم تكن ذات علاقة يمكن إدراكها، بالنظريات التى أعلنت أنها تعتنقها، والتى غالبًا ما بدت كواجهة لسلوك قوى وإمبريالى بالمعنى التقليدى.

كانت الدولة التى أسسها لينين وورثها ستالين، وطبقًا لمفهومها عن نفسها، تحالفًا بين بروليتاريا صناعية حضرية والفلاحين. وتوقع كل من لينين وتروتسكى أن يكون هذا التحالف مؤقتًا؛ إذ لم يكن يتراءى لأى منهما أن الفلاحين سوف يتبعون العمال عن طواعية فى المذهب الجماعى أو المذهب الدولى اللذين ظنا أنهما سيكونان سياسة حكومة من الطبقة العاملة.. كذلك لم يتوقعا أن الأقلية من الطبقة العاملة يمكن أن تقمع أو سوف تقمع الأغلبية الساحقة من الفلاحين. وفى هذا كانا مخطئين بمثل ما كان لينين مخطئًا؛ إذ ظن أنه عند نقطة ما سوف يحل تحالف مع البروليتاريا الغربية محل التحالف مع الفلاحين. وحلت مشكلة الفلاحين لا فى ضوء أية فلسفة اجتماعية، اشتراكية أو قومية، ولكن حلها التنفيذ الإجبارى الوحشى لبرنامج ستالين فى الزراعة الجماعية من نهاية العشرينيات والذى هبط بالفلاحين إلى حالة من الشقاء لم تبارها قط روسيا القيصرية. حقًا نجحت هذه السياسة بالتأكيد بمعنى أنها جعلت التنمية السريعة للصناعة ممكنة. ولكنها تركت أيضًا اختلالاً مزمنًا بين الصناعة والزراعة، عرض النظام كله للخطر عندما دنت نهاية ستالين. كانت سياسة ستالين الزراعية تمثل طاغية غير مسئول، يغطيه الادعاء الأجوف بأن العلاقات بين العمال الصناعيين والفلاحين «ودية» لم تكن تمثل أى تصور عاقل للمصلحة القومية، وهو ما افتقرت إليه فلسفة العهد. وبطريقة مشابهة فإن تصور العهد لنفسه على أنه حكومة طبقة عاملة، عرقل سياسته للتصنيع. ويكاد الجزء الإيجابى الوحيد المتبقى يكون ادعاء ستالين الدائم بأن أية معارضة لطغيانه الشمولى هى ثورة مضادة، ومن ثم

كانت الاتهامات بالتآمر الخائن، التى صفى بها رجالاً يشهد سجل حياتهم بأنهم من الثوريين الأوفياء المخلصين. لقد طرح كل من الحزب والحكومة جانبًا أى ادعاء مشروع بأنهما يمثلان الطبقة العاملة، وهو ادعاء كان فى الحقيقة مستحيلاً إذا كان الغرض بناء نظام صناعى واسع النطاق، وبطريقة فعالة. فقد قمع العهد العمال بنفس الروح البعيدة عن التحيز التى قمع بها أية مجموعة أخرى، وإذا كان فى الحقيقة المعبر عن أية طبقة اجتماعية، فإن ما كان موضع رعايته هو طبقة المديرين والفنيين التى عمل على خلقها، على ما تنبأ صراحة ماركسيون تملكتهم خيبة الأمل، من أمثال ميلوفان دجيلاس. وخلقت سياسته الصناعية اختلالاً آخر بين إنتاج السلع الرأسمالية، وإنتاج السلع الاستهلاكية، وهو اختلال لم تقدم دعاواه الاشتراكية أى تبرير له، ولكنه قد يمثل روحًا حربية تكذب كل ما أعلنه من نوايا سلمية.

وفكرة الاشتراكية فى بلد واحد لم توفر لروسيا أدلة تسترشد بها فى علاقاتها بالدول الأخرى، مختلفة عن العلاقات التقليدية للإمبريالية القومية. إن الشيوعية يجرى تمثيلها على أنها هى نفسها رابطة أيديولوجية تزود البلاد الشيوعية بمصلحة مشتركة، ولكن ليس من سبب يمكن إدراكه، يدعو إلى أن الأمر يجب أن يكون كذلك. فملكية الشعب لوسائل الإنتاج لا تؤثر فى أية ميزة قد يكسبها النظام الصناعى الروسى من السيطرة مثلاً على الصلب فى سيليزيا، أو يجعله أكثر إحسانًا فى تعامله مع بولندا. وعلى العموم كانت السياسة الروسية إزاء حلقة الدول التى تدور فى فلكها فى أوروبا الشرقية. سياسة استخدمها لزيادة قوة روسيا الاقتصادية والعسكرية. ومن بين هذه الدول كانت يوغوسلافيا الدولة الوحيدة التى احتفظت بقدر كبير من الاستقلال فى العمل والوحيدة أيضًا التى لم تدخل فى منطقة الاحتلال الروسية فى نهاية الحرب. لا شك أن الاختيار الحاسم لوحدة المصالح بين الدول الشيوعية سوف تتيحه العلاقات فى الأجل الطويل بين روسيا والصين؛ إذ لن تقدر أى منهما على أن تعامل الأخرى باعتبارها من توابعها. لكن. قد يكون صحيحًا أن فكرة الاشتراكية فى بلد واحد أحدثت تغييرًا مهمًا فى اتجاه روسيا الدولى. فالأخذ بسياسة ستالين كان معناه،

من حيث الجوهر. نبذ النظرية القائلة بأن الشيوعية تعتمد على التأييد من جانب الطبقة العاملة فى أوروبا الغربية. هناك فى الحقيقة أسباب جوهرية تفسر لماذا كان لا ينبغى أن يأتى من هذه الجبهة، برغم أن تصور الشيوعية على أنها حركة طبقة عاملة، حال دون الاعتراف بهذه الأسباب. وربما باستثناء حالات خاصة قلائل، لم يكن ثمة سبب يدعو العامل فى أوروبا الغربية بمستوى معيشته الأعلى وبنقاباته العمالية المستقلة وبوجه عام بأنظمته السياسية الليبرالية، أن تجتذبه الشيوعية. إن دور الشيوعية السياسى فى الغرب كان على العموم دوراً تخريبياً ليس له أثر إلا حيث وجدت المظالم التى جعلت التخريب شكلاً مغرياً من النشاط السياسى. وكانت الحالة القائمة مختلفة فى بلاد بنيانها الاجتماعى والاقتصادى أقرب إلى بنيان روسيا عندما أطلق ستالين نظريته. فبلد اقتصاده زراعى، وأهله من الفلاحين إلى حد كبير، ويخضع للضغط المتولد من سكان يزيدون بسرعة. هذا البلد يكاد يقع تحت الضرورة الداعية إلى التصنيع حتى من أجل ما لديه من مستوى معيشة منخفض. فمشكلة التصنيع فى مجتمع كهذا هى فى جوهرها مشكلة روسيا، أى تجميع رأس المال، وبخلاف القدرة على الاقتراض بشروط ملائمة جداً فإن رأس المال لا يمكن تجميعه إلا بأساليب من الادخار الإجبارى شبيهة بالتى اتبعت فى روسيا. وكقاعدة أيضاً. تفتقر البلاد التى هى من هذا القبيل إلى بنيان سياسى قادر على مقاومة أية عقبة فى وجه قيام دكتاتورية. وعلى ذلك تتضح الجاذبية التى فرضها نجاح التصنيع السريع الذى قام به ستالين، والنتيجة أن التأثير السياسى لمبدأ الاشتراكية فى بلد واحد هو أن جعل روسيا تتجه نحو الشرق. لقد تنبأ لينين بهذه الإمكانية منذ عام ١٩٢٣ عندما قال إن نظريته فى الإمبريالية تعنى ضمنًا انقسام العالم إلى «معسكرين». وعزا هذا إلى «الإمبرياليين» واعتبره أمراً ضاراً، لأنه ادعى أن القوة الأعظم هى فى جانب الكتلة الأوروبية التى بلغت درجة عالية من التصنيع. وبعد التحالف المؤقت فى الحرب العالمية الثانية، أحيا ستالين فكرة المعسكرين، ولكن ربما لم يعد يرى فيها شيئًا ضاراً. وعلى أى حال كان الأثر الدولى الناجم من قيام الشيوعية فى بلد واحد، انقساماً بين كتلتين من القوى، تعدد وصفهما بأنهما

الرأسمالية والشيوعية، أو الإمبريالية والمحبة للسلام، أو الغرب والشرق فحسب. والظاهر أن مستقبل كل منهما يتوقف على نجاحها فى اجتذاب الشعوب غير الملتزمة. ولعل انتشار الأنظمة السياسية الليبرالية يتوقف على تقديم بديل عن أساليب الادخار الإجبارى العنيفة.

إن الشدائد التى فرضها فى روسيا مبدأ الاشتراكية فى بلد واحد، خفف منها الأمل الذى قدمه التقليد الماركسى بأنها مؤقتة. فى أول الأمر وصف الغرض منها بأنه بناء الاشتراكية وهو الغرض الذى أعلن ستالين أنه تحقق حوالى عام ١٩٣٦، وثانيًا، وصف بأنه الانتقال إلى الشيوعية؛ وهى المرحلة الأعلى التى ذكرها كل من ماركس ولينين. وقال ستالين أيضًا إنها ممكنة فى بلد واحد. وفيما يتجاوز هذا، لن تعود هناك حاجة إلى القمع. ويمكن أن «تذبل» الدولة. هذا الأمل، المتأصلة جذوره فى التقليد الماركسى. كان نوعًا من كمبيالة يتعين على العهد أحيانًا أن يسددها، أو قد يكون بؤرة يتجمع فيها النقد والسخط، فقد يثور السؤال: مادامت لم تعد هناك طبقات مستغلة (بكسر الغين) فلماذا لا ينبغى أن تبدأ الدولة فى الذبول؟ ولقد قال ستالين فى عام ١٩٣٩ إن هذا السؤال «كان يطرح أحيانًا» فى الحقيقة. وكان جوابه الجواب المعتاد الذى يعطيه منظر ماركسى عندما تخفق تنبؤاته. فقال إن السائلين «استظهروا» الكلمات «بضمير حى» ولكنهم «أخفقوا فى فهم المعنى الجوهرى». لقد غفلوا عن «شبكات التجسس» التى تنشرها القوى الرأسمالية التى تطوق روسيا. واستنتج أن «الدولة سوف تبقى فى فترة الشيوعية أيضًا» إلا إذا زال التطويق الرأسمالى فى هذه الأثناء؛ بأن يصبح العالم كله شيوعيًا(٤٨). وعاد ستالين فعالج المسألة وبطريقة ملتوية نوعًا، فى إحدى كتاباته الأخيرة. ففى عام ١٩٥٠ كتب عدة مقالات عن الماركسية واللغة، كان الغرض منها أن يبين أنه لا المنطق، ولا اللغة، يتوقفان على النضال الطبقى نظرًا لأن اللغة أداة اتصال بين أشخاص من جميع الطبقات الاجتماعية. هذه المسألة الغريبة نوعًا تبدو موضوعًا لا يحتمل أن يثير الاهتمام، ولكنه كشف عن غرضه على ما يظهر عندما أنب أولئك الرفاق «الذين لديهم افتتان... بالتفجيرات» كالأسلوب الذى يتم به أى نوع من التغيير الاجتماعى. ليس فى المجتمع السوفييتى «طبقات معادية» -

وضرب مثلاً «الثورة من أعلى» التى أسفرت عن الزراعة الجماعية ـ ومن ثم لا حاجة إلى «التفجيرات»(٤٩). وبعبارة أخرى سوف يحدث الانتقال إلى الشيوعية فى ظل توجيه الحزب وسيطرته. كذلك جاهد خروشوف من حين لآخر ليجرد عملية الانتقال من متضمناتها اليوتوبية. ففى المؤتمر الحادى والعشرين للحزب (١٩٥٩) وصف مشروعه للسنوات السبع بأنه «بناء الشيوعية»، وحذر فى الوقت نفسه من أن المجتمع لن يكون «عديم الشكل وغير منظم». إلا أنه تحدث أيضًا عن إمكانية كانت تبعث الرعب فى نفس ستالين، ألا وهى نمو «منظمات عامة» أو جمعيات اختيارية قد تتولى «الكثير من الوظائف التى ظلت الأجهزة الحكومية تضطلع بها حتى الآن» ـ وبالطبع فى ظل توجيه الحزب. وإنها لتبدو دعوى منصفة أن ما تبقى من ذبول الدولة، على الأقل فيما يتعلق بنوايا الحزب، هو نظام حكم يضم الخدمات التى ترتبط عادة بفكرة دولة الرفاهية: مستوى إنتاج يسمح بالمزيد من السلع الاستهلاكية بغير أن يهبط بإنتاج السلع الرأسمالية دون أى مستوى يعتبره الحزب لازمًا، وزيادة مطابقة لهذا فى مستويات العيش مع خفض ليوم العمل، وقدر من تخفيف، أو من لا مركزية اللوائح الإدارية.

مزاج الشيوعية

برغم صفة فكر لينين شبه المدرسية ـ أسلوبه الثابت الذى بدأ يغزل أجوبة ملموسة من خيوط ديالكتية من التجريدات ـ فإن الخاصية المميزة لهذا الفكر لم تكن المنطق ولكنها نغمة أخلاقية أو ميل، أشاعها فى الشيوعية. لم يكن ما ربطه إلى ماركس قوة الحجة، ولكنه التفرغ للثورة الاجتماعية باعتبارها وسيلة التقدم البشرى الوحيدة والمؤكدة، ووجد هذا فى كتيبات ماركس الثورية بدلاً من أن يجده فى ديالكتيك رأس المال الجاف. وما أورثه لينين للشيوعية هو موقف أخلاقى أكثر أهمية من محتواها العقلى. وكان هذا هو الذى جعل الشيوعية عقيدة، وإحساسًا بمهمة، وتحزبًا نضاليًا، وإخلاصًا لمبدأ مع قدر كبير فى الواقع من الفتاوى فى الدفاع عنه. والتشابه مع كلفنية القرن السابع عشر واضح، وتكرر عقد المقارنة، ولكن محتوى الأخلاقيين مختلف: فقد كانت الكلفنية فى أفضل

حالاتها تعلقًا بالنزاهة والحرية الفرديتين، وكانت الشيوعية فى أفضل حالاتها تعلقًا بحزب وقضية «أن تكون نافعًا بغير غرور» على حد عبارة آرثر كوستلر فى كتابه «ظلام فى الظهر» Darkness at Noon. واشتركت الأخلاقيتان فى ناحية من نواحى الضعف، ذلك أن ما يشعر به الإنسان فى العادة من الراحة إذ يقحم الحياة كلها فى غاية واحدة، هذا الشعور نفاق. ولقد أصبح من المعتاد أن يوجه إلى الشيوعية نقد غالبًا ما كان يوجه إلى الكلفنية فى يومها: وهو أن «الغاية تبرر الواسطة». إلا أن النقد فى كلتا الحالتين ليس فى موضعه الصحيح. الغاية يجب أن تبرر الواسطة بالنسبة إلى أى علم أخلاق يعتقد أنه يملك صيغة واحدة تغطى كل معنى الحياة البشرية، لا يشك ولا يعاد النظر فيها أبدًا. وبالنسبة إلى علم أخلاق كهذا تكون الأخلاقية وفقًا للتعريف، هى ما يسهم فى السير بالجنس البشرى نحو تلك الغاية العليا الواحدة التى لا يمكن أن تعنى سوى أن الأخلاقية فى جوهرها أداة ووسيلة للتلاعب والمناورة. وكان هذا دائمًا وبدرجة ملحوظة، خاصية مميزة لعلم الأخلاق الشيوعى. ولقد كرر لينين القول إنه بالنسبة إلى شخص بروليتارى، يجب أن تربط الأخلاقية ربطًا وثيقًا بمصالح طبقته وبنضالها من أجل القوة. ومن المؤكد أنه كان من المتوقع أن ينتهى النضال بمجتمع يسهم فيه كل امرئ حسب قدرته وأن ينال طبقًا لحاجاته. ولكن هذه الصيغة المبهمة التى يمكن أن يشترك فيها أى رجل حسن السمعة، لم يضف عليها قط أى مضمون يتجاوز نجاح الثورة نفسها. بالنسبة إلى علم أخلاق من هذا القبيل. كان يمكن للكلفنية أن ترى فى المنطق تبريرًا لأنها اعتقدت أنها تملك وحيًا إلهيًا وتفويضًا إلهيًا. وبدون مثل هذا التبرير، وباسم ما دعاه «العلم»، خصص لينين للماركسية دور كل من الأخلاق والدين. وجمع حزبه بطريقة غير متجانسة، امتياز كل من العالم والكاهن، وبذا أصبح صفوة يعهد إليها بكل برنامج التقدم البشرى، وله السلطة فى توجيه الحكم ولاقتصاد فحسب بل والأدب والفنون أيضًا. وبمثل هذا التفويض كان الحزب يملك إخلاص النبى. وعدم تسامح المتعصب وقسوته التى لا ترحم.

غالبًا ما قال النقاد، ولعله صحيح، إن الطبيعة البشرية لا يمكن أن تحتمل طويلاً مثل هذه الدرجة العالية من تكريس النفس لشىء ما، وإن تعصب جيل من

الثوريين لا يمكن نقله إلى جيل ثان أو ثالث، وإن هذا التكريس لابد وأن يفتته الزمن، وأكثر من هذا يفتته النجاح. لقد انتهى أنبياء عام ١٩١٧، والكثيرون منهم قضت عليهم الثورة التى صنعوها. حتى إذا صح هذا، فقد لا يبرهن على أن الروح زالت دون أن تترك وراءها أثرًا. وقد لا يزال صحيحًا أن قادة اليوم السوفييت وإن كانوا فنيين ومديرين عمليين، إلا أنهم لايزالون يعتقدون - بنفس إخلاص لينين - أن الشيوعية موجة المستقبل. وقد يعملون يحدوهم الاعتقاد بأن الزمن فى جانبهم، وأن المجتمع الرأسمالى وأنظمته السياسية الليبرالية غير مستقرة بالفطرة وتحتوى على بذور انحلالها، وذلك بأقل من المعنى النهائى الذى يعتبر كل ما يخلقه البشر مصيره إلى زوال. وقد يعتقدون بصدق وحسب تقديرهم هم، أنهم يواجهون شيئًا بطبيعته المنحطة، البالية والبدائية، وبالتالى الرديئة، شيئًا هو فضلاً عن هذا عدوهم الذى لا يلين، بمثل ما يكون الصالح دائمًا عدوًا لما هو أصلح. فإذا كانوا بمثل هذا الاعتقاد حقًا فهو لا يزال لا يربطهم بخط محدد من السياسة إزاء الغرب غير الشيوعى؛ لأن «التعايش» وإن يكن بالضرورة غير دائم، قد يمتد إلى أجل غير مسمى، وإنه لما يميز التنبؤات الماركسية أنها خالية من الحدود الزمنية. ولما كان ينظر إلى الشيوعية إلى أنها سترث العالم عندما يكتمل الزمن، فقد يكون من المعقول أن يتركوا العالم الرأسمالى تحطمه حالات الكساد والحروب المتكررة. فإذا تماسك فى ظل تحالف معرض للتهديد بضغط منافسه الشيوعى، فقد توحى السياسة البعيدة النظر بتخفيف الضغط لتفسح المجال أمام التناقضات الباطنية أن تعمل عملها. ولكن من الواضح، أنه إذا كان ثمة حاجة إلى دفعة عاقلة لتساعد نظامًا ميتًا، ولكنه لم يدفن بالصورة اللائقة، على أن يوارى فى قبره، فلا يمكن أن يكون هناك سبب أخلاقى يمكن تصوره يدعو إلى منع هذه المساعدة. كل هذا قد يصف بصورة معقولة تمامًا موقف خلفاء لينين الواقعيين ودعاواهم. والواضح أن مثل هذا الاعتقاد لا يحتاج فى تأييده إلى دليل، كما لا ينفذ إليه دليل. ذلك أنه إذا اعتبرت الرأسمالية والشيوعية متناقضتين، ونظامين كل منهما لا يسمح بسواه، فلن يكون العالم من الكبر بحيث يتسع للاثنتين.

ويميل نقاد الشيوعية الآخرون، من المتعلقين بالديالكتيك، إلى أن يبينوا أنها مصابة بعدوى التناقضات. فطريقها إلى اليوتوبيا يمر بالتصنيع، ومن المستحيل قيام حضارة صناعية بدون شعب متعلم بوجه عام وفئة على درجة عالية من التعليم من العلماء والفنيين. وبرغم ضغط التعليم السوفييتى المستمر على التوعية، فقد حقق فى الحقيقة قدرًا واسعًا من المعرفة بالقراءة والكتابة ومستوى عاليًا جدًا من الكفاية العلمية؛ وذلك فيما لا يكاد يزيد على جيل واحد. وبرغم أنه بدأ من لا شىء تقريبًا. أليس هذا يقوض نفس النظام الذى يراد أن يسنده؟ ذلك أنه يقال إن الجمهور المتعلم على نطاق واسع، لن يخضع بصفة دائمة للسيطرة الدكتاتورية أو الحكم الاستبدادى، فالشعب المتعلم يجب أن يساند رأيًا عامًا لابد حتى للقوة القسرية أن تكترث به. هذا النقد شأنه شأن سابقه، قد يكون صحيحًا إلى حد ما. فمنذ موت ستالين تغير الحكم السوفييتى تغيرًا كبيرًا بما لا يدع مجالاً للشك. فلم يعد يعتمد على سياسة الإرهاب والوحشية المعتادين، وسيطر على سلطات البوليس السرى القسرية وانتزع منها إدارة السخرة ومعسكرات الاعتقال. وبقانون ينم عن إنكار الذات أدخل الحزب فى نطاق القانون عملياته العادية التى لا تؤثر فى غاياته السياسية. وسيطرته على الفنانين والكتاب تقصر على الأقل عن التصفية، ولم يعد يخضع العلم لأهواء من قبيل كراهة ستالين لمذهب مندل، وأفسح المجال أمام التاريخ مادام لا يمس أساطير الحزب نفسه. ووقعت كل هذه التغييرات فيما لا يزيد بالجهد على ست سنوات، ومن المحتمل جدًا لأن غباء ووحشية عهد ستالين انتهت بفتور مدرب على النظام والطاعة. إلا أنها لنظرة غير نقدية بشكل غريب. وبعد حربين عالميتين، أن نتخيل أن جمهورًا متعلمًا يساند بالضرورة نظامًا سياسيًا ليبراليًا. فلعل ألمانيا فى عام ١٩١٤ كانت تضم شعبًا أكثر معرفة بالقراءة والكتابة وبها أعلى مستوى من التكنولوجيا فى العالم، ولكن هذا لم يجعل الإمبراطورية الثانية ليبرالية سياسيًا ولم ينقذ ألمانيا من حماقة الاشتراكية الوطنية وبربرية حكم هتلر. ما من شىء سوى بقية من أسطورة من أساطير القرن الثامن عشر، يؤيد الفكرة التى تذهب إلى أن الشعب الذكى والمتعلم يجب أن يخترع أساليب الديمقراطية السياسية؛

لأن هذه لا تخترع ولكنها تعتمد على ما يكمن تحتها من أنظمة اجتماعية. ففى أوروبا الغربية على الأقل، يبدو أن شرط وجودها كان مجتمعًا سمح لعدة من مراكز القوة بالوجود جنبًا إلى جنب مما تعين عليها معه أن تحل خلافاتها بطريق التشاور والاتفاق المتبادلين. وهذه بالضبط حالة من أقل الاحتمالات أن يطيقها الحزب الشيوعى طواعية واختيارًا؛ لأن فيها خرقًا للنظرية والتطبيق العملى. إن تخيل أى ارتفاع فى مستويات العيش، وأى امتداد للحريات الثقافية، وأى توسيع لنطاق التعليم فى روسيا؛ هذا التخيل أسهل من فرض قيود دستورية على اتجاه الحزب وزعامة القمة فيه. ولقد قال أحد كبار الموظفين القانونيين بالحكومة السوفييتية لأستاذ أمريكى فى القانون، وفى معرض التعليق على ضروب التخفيف التى شهدتها السنوات القلائل الأخيرة «إذا لزم الأمر فسوف نعيد الأساليب القديمة (أى أساليب ستالين)، ولكنى أظن أن ذلك لن يكون ضروريًا»(٥٠).

الواقع أن الحزب الشيوعى فى الوقت الراهن حزب جديد، يختلف إلى حد بعيد عن زمرة الراديكاليين الصغيرة، الذين لم يحذقوا سوى أساليب الإثارة والتآمر الثورى التى استولى بها لينين على السلطة فى عام ١٩١٧، بمثل ما تختلف روسيا التى يحكمها الحزب عن بقايا بلد مزقته الحرب. وهى البقايا التى استولى لينين على الحكم فيها فقد زاد حجم الحزب، وإن لم يزد عن ضخامة وتعقيد مهامه؛ ذلك أن عضويته لاتزال انتقائية إلى درجة عالية، ويتم الاختيار بعد برنامج طويل من النظام الصارم. وبرغم أنه يوسع قاعدته بضم عدد من العمال والفلاحين، إلا أنه لم يعد، منذ أمد طويل، حزبًا بروليتاريا إلا بالاسم؛ إذ توقف منذ وقت طويل عن تفضيل المرشحين الذين يمتدون بأصولهم إلى الطبقة العاملة. إلا أنه كان طريق الفرصة أمام الكثيرين من الشبان الفقراء ولكنهم من أصحاب المقدرة. وهو فى المتوسط أفضل إلى حد بالغ من حزب لينين، إلا أن أعضاءه يضمون البعض ممن لم يتعلموا القراءة والكتابة إلا بعد أن أصبحوا من البالغين، مثلهم فى هذا مثل الرئيس الحالى للحزب(٥١). وتتجه العضوية إلى أن تعتمد اعتمادًا كبيرًا على الفنيين والمديرين والموظفين الذين صمموا، أو أداروا، أو

حكموا، مشروعات لا تقل فى كبرها عن مشروعات مماثلة فى العالم. لايزال الحزب صفوة ولكنها صفوة تهدف إلى أن تضم إلى صفوفها جميع الرجال والنساء الذين يشغلون مراكزًا مهمة فى كل مجال من مجالات الحياة، الصناعية والسياسية والفكرية. إلا أنه مع كل التغييرات فى الحزب، ومع كل التغييرات فى مهمته، فإن المرء ليبحث عبثًا عن أى مبدأ تنظيم أو وظيفة لم يتضمنها المشروع الذى رسمه لينين للحزب فى ١٩٠٢. ففى أحد الأوصاف التى كتبها لينين فى ذلك العام استخدم أسلوبًا مجازيًا عندما وصف الحزب بالأروكسترا ووصف قيادته بأنها قائد الفرقة. فقائد الأوركسترا يعرف ويوجه كل آلة: ويعرف أية آلات تعزف بصورة نشاز، ويعرف كيف يجب تغيير الأجزاء كى تنتج النغم المنسق تمامًا، هذا التعبير المجازى يصف فكرة الحزب عن نفسه اليوم بنفس الدقة التى يعبر بها عن فكرة لينين عن الحزب الذى أراد خلقه. هذا الأسلوب أقرب إلى وصف وظيفة الحزب الحالية منه إلى وصف أداء الحزب فى أيام لينين. لم تتغيير عجرفة تقييم الحزب لفضائله. ففى عام ١٩٥٨ قال خروشوف للحزب، بعبارة كان يمكن أن يستخدمها لينين: «التلقائية أيها الرفاق، هى أخطر الأعداء».

وفى هذه الأثناء فاق الإنجاز الذى يستطيع به الحزب أن يساند دعاواه، كل التوقعات الرصينة. لقد أخطأ، وبشكل فظيع أحيانًا، ولكنه لم يرتكب قط خطأ لا يمكن إصلاحه. فى عهد ستالين سار فى طريقه بقدر من الوحشية والسوء الصرف نادرًاما نجد ما يباريهما من جانب نظام حكم غاياته بناءة بوجه عام، وقد لايزالان يشكلان عبئًا من الذنب بالنسبة إلى الأعضاء كبار السن ممن كانوا شركاء ستالين فى جرائمه. إلا أن الحزب أوجد قيادة تتصف بالكفاية، وكذلك بالمتانة الأخلاقية اللتين تعادلان مهمتهما، ودفن بنجاح أخطاءه وجرائمه، حتى عندما كانت تعد بالملايين. وعن طريقها جميعًا أظهر الحزب ما جرى التنبؤ صراحة فى البداية باستحالته، وهو أن الاقتصاد المخطط ليس ممكنًا من الناحية العملية فحسب، ولكنه قادر أيضًا على تحقيق معدل نمو سوف يمكنه بالتأكيد من «اللحاق» بالنظام الصناعى الذى استهدف هذا الاقتصاد أن يباريه، وهو معدل قد يسمح له فى النهاية بأن يتفوق على ذلك النظام. وإذ فعل هذا خلق نموذجًا

سوف تحتذيه على نطاق واسع شعوب فى جميع أرجاء العالم، مشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية شبيهة بوجه عام بالمشكلات التى واجهها الحزب فى روسيا. إن ما لم يظهره نجاح الحزب، وما لا يمكن أن يظهره على ما يبدو، هو أن القيم الأكيدة التى خلقها يمكن أن تضم قيم الحرية السياسية التى تحققت فى اقتصاديات الغرب التنافسية؛ ذلك أن نظامًا يضع السيطرة الكاملة على الاقتصاد والسيطرة الكاملة على الحكم فى نفس الأيدى، هذا النظام لا يبدو من المحتمل أن يتطور على طول خطوط موازية للخطوط التى اتبعتها الديمقراطية الغربية. لقد أظهر أى من النظامين الاقتصاديين قدرته على أن يخلق ما هو أكثر من مستوى عيش كاف عندما يجرى التحكم فى زيادة سكانية تهدد بكارثة. وكلا النظامين يشترك فى تلك الحماقة الرئيسية التى تتسم بها سياسة القرن العشرين الدولية: كلاهما يخصص نسبة كبيرة من موارده لإنشاء سلاح لا يجرؤ أى منهما على استخدامه، وقد يحطم بطريق الغفلة الصرفة أو الخطأ، الحاجة إلى أى مستوى معيشة على الإطلاق.

هوامش الفصل الرابع والثلاثون

(١) كلمتا بولشفيك ومنشفيك اللتان تعنيان على التوالى الأغلبية والأقلية حددتهما أولاً للشيعتين مصادفة قوتهما النسبية فى مؤتمر للحزب فى عام ١٩٠٣. واستمر لينين يدعو شيعته الأغلبية بسبب ما يضفيه الاسم من قيمة تنم عن السمعة وإن لم تكن شيعته فى العادة أغلبية وأحيانًا كادت تتوقف عن الوجود كحزب. إن الشقاق الذى بدأ فى ١٩٠٣ لم يصبح دائمًا وكاملاً إلا فى عام ١٩١٢. وفى الفترة الفاصلة بين التاريخين كانت هناك سلسلة محيرة من عمليات التوحيد وعمليات التنقيح، مع تغييرات فى المراكز من جانب كلا الجانبين. ليس سوى بيان ذى طابع عام يمكن أن يصدق إلا على الاتجاهات. ومن الغريب أن كلتا الشيعتين بدتا تقتربان إحداهما من الأخرى من ناحية المذهب كلما أصبح الانشقاق دائمًا. ومن ثم النتيجة المستخلصة وهى «فى التحليل الأخير كان الانقسام الحقيقى فى الحزب أكثر من انقسام يتصل بالمزاج والتكتيك منه بالمذهب». ليونارد شابير و «الحزب الشيوعى بالاتحاد السوفييتى». (نيويورك) ١٩٦٠) ص ١٣٢ للحصول على تفاصيل عن تاريخ الحزب حتى الثورة، انظر الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) Bertram D. Wolfe, Three Who Mode a Revolution (New York, 1948), P. 367.

(٣) المجلد الرابع، الكتاب الثانى (ص ١٩٤) من Collected Works ص ١٣٢ من المجلد الثانى من Selected Works والطبعة الإنجليزية من مجموعة مؤلفات لينين والمترجمة عن الطبعة الروسية التى نشرها معهد لينين فى موسكو ليست كاملة. ومجموعة المختارات والمكونة من ١٢ مجلدًا، مبوبة حسب الترتيب الذى وضعه معهد لينين وكلاهما نشره International Publishers فى نيويورك.

(٤) اعتمد لينين على عبارة فى البيان الشيوعى: الأيديولوجيون البرجوازيون الذين رفعوا أنفسهم إلى مستوى فهم الحركة التاريخية ككل.

(٥) مجموعة المؤلفات، المجلد ٤، الكتاب ٢، ص ١١٤ وما بعدها. المختارات المجلد ٢، ص ٥٣. الخط الذى تحت بعض الكلمات هو من وضع لينين.

(٦) خطوة واحدة إلى الأمام؛ خطوتان إلى الوراء (١٩٠٤) المختار من الأعمال المجلد الثانى ص ٤٦٦.

(٧) فى هجوم ملئ بالضغينة على لينين تضمنه كتيب بعنوان مهامنا السياسية (١٩٠٤) (Our Political Tasks)، لم يكن الباعث على الهجوم حماسة تروتسكى للديمقراطية، ولكنه كان صراعًا دار حول سلوك لينين فى هيئة تحرير «اسكرا» والواقع أن أفكار تروتسكى عن التنظيم الحزبى كانت كثيرة

الشبه بأفكار لينين. انظر.
Isaac Deuts cher: The prophet Armed Trotsky: 1879 - 1921 (1954), pp. 45, 78 ff. .

(٨) Alfred G. Meyer: Leninism (Cambridge, Mass. 1957), P. 10.

(٩) انظر: ولف: ثلاثة صنعوا ثورة (١٩٤٨) الفصل التاسع والعشرون.

(١٠) مجموعة المؤلفات، المجلد الثامن، ص ٢٨١. المختار من المؤلفات، المجلد الحادى عشر، ص ٣٧٧.

(١١) فى كتابه أيام مع لينين (١٩٣٢) ص ٥٢.

(١٢) العنوان «الثورة الدائمة» مقتبس من شعار اقترحه ماركس على العصبة الشيوعية فى عام ١٨٥٠ عندما توقع أن ثورة توشك أن تنشب فى ألمانيا. ونشر تروتسكى النظرية لأول مرة كفصل فى العرض الذى قدمه لسوفييت بطرسبرج، وكتبه عندما كان فى السجن بعد إخفاق هذا المجلس. وطبعت بعض مختارات بالعنوان «احتمالات لدكتاتورية عمالية» فى ترجمة إنجليزية فى ثورتنا (نيويورك ١٩١٨) ص ٦٣ - ١٤٤. والفقرة المقتبسة واردة فى ص ٨٥. وأحكمت صياغة النظرية فى «الثورة الدائمة» (الطبعة الإنجليزية، نيويورك ١٩٣١) ولخصها إسحاق دويتشر فى كتابه النبى المسلح. تروتسكى: ١٨٧٩ - ١٩٢١ (١٩٥٤) ص ١٤٩ - ١٦٢. وكان للنظرية تاريخ خارج عن المألوف فقد كانت فى عام ١٩٠٥ موضع الملاحظة القليلة، ويرجع بعض السبب إلى أن كتاب تروتسكى صودر على الفور تقريبًا. وفى عام ١٩٢٤ وبسبب رغبة ستالين فى الحط من شأن تروتسكى، أدان الكتاب باعتباره لينينية رديئة برغم. أن لينين كان يعتقد فى عام ١٩١٧، شأنه شأن جميع الماركسيين الروس أن دوام ثورة روسية سوف يتوقف على الثورات فى أوروبا الغربية، وأكد ستالين أن لينين استقى كل ما هو مهم فى النظرية، من ماركس مباشرة، وأن الصيغة التى طلع بها تروتسكى «حكمة عديمة الحياة ومأخوذة من الكتب» **مشكلات اللينينية** (موسكو، ١٩٤٠) ص ١٢٢ - ١٢٣. وهكذا أصبحت الثورة الدائمة تروتسكية Trotskyism وضلالية بأثر رجعى.

(١٣) يعتقد دويتشر أن لينين لم يطلع على كتاب تروتسكى فى صورته الأصلية ربما بسبب سبق مصادرته مصدر سابق مصادرته **مصدر** سابق ص ١٦٢ وربما كان لينين مازال يتألم من هجوم تروتسكى المر على نظريته فى الحزب، مما سلف ذكره.

(١٤) موقف الديمقراطية الاجتماعية إزاء حركة الفلاحين.
(The Attitude of Social Democracy toward the Peasant Movement) (September, 1905), Selected Works, Vol. III p. 145.

(١٥) تكتيكان للديمقراطية الاجتماعية فى الثورة الديمقراطية.
ATwo Tactics of Social Democracy in the Democratio Revolution" (June - July, 1905), Selcted Works, Vol. III, pp 99 - 100.

(١٦) تقريرات قلائل.
"A Few Theses" (October, 1915), Collected Warks, V ol. XVIII, p. 357.

(١٧) انظر المجلدين ١٨، ١٩ من مجموعة مؤلفات، والمجلد الخامس من المختارات وخاصة تحت علم مسروق، الاشتراكية والحرب، ١٩١٥ (بالاشتراك مع ج زينوفييف)، «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية»، ١٩١٦، وكذلك كتاب بوخارين «الإمبريالية والاقتصاد العالمي» (نيويورك ١٩٢٩). وهذه نشرت بعد ثورة مارس في عام ١٩١٧.

(١٨) من أهم مؤلفات الماركسيين التي اعتمد عليها لينين كتاب رودلف هيلفرنج :Das Finanzkapital Eine Studieuber die Jungste Entwicklung des Kapitismus الذي نشر في فيينا عام ١٩١٠. كذلك اعتمد اعتماداً شديداً على كتاب ج. أ. هويسون «الإمبريالية» (١٩٠٢، الطبعة المنقحة في ١٩٠٥). ويستعرض وينسلو E. M. Winslow المؤلفات عن الإمبريالية، وذلك في كتابه «أنماط الإمبريالية» Patterns of Imperialism (١٩٤٨) انظر الفصل السابع بوجه خاص.

(١٩) الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، مجموعة المؤلفات، المجلد ١٩، ص ١٥٩، المختارات، المجلد ٥، ص ٨٠.

(٢٠) الإمبريالية والاقتصاد العالمي، الترجمة الإنجليزية (١٩٢٩) ص ١٦٧. وضع الكتاب في عام ١٩١٥ وكتب لينين مقدمة له، ولم ينشر إلا في عام ١٩١٧.

(٢١) See Herbert Marcuses Soviet Marxism: A Critical Analysis (1958).

(٢٢) من خطاب ألقاه تروتسكي في المؤتمر العالمي الثاني للدولية الشيوعية في ٨ أغسطس ١٩٢٠، The Commiunist Internaional, 1917 - 1943 وثائق انتقتها وأشرفت على تحريرها جين دجراس Jane Degras† المجلد الأول (١٩٥٦) ص ١٧٧.

(٢٣) أوردها ألفردج. ماير في كتابه «اللينينية» (١٩٥٧) ص ٢٧٠.

(٢٤) انظر الفقرة التي أوردها ماير، مصدر سابق، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٢٥) انظر ما يدعوه ماير «ديالكتيك التأخر» مصدر سابق، الفصل الثاني عشر.

(٢٦) قال في مارس ١٩١٩ إن الثورة البروليتارية الحقيقية لم تبدأ إلا في صيف عام ١٩١٨. ماركيوز، مصدر سابق، ص ٤٢.

(٢٧) خطابات من أفار (٢٤ مارس ١٩١٧). مجموعة مؤلفات، المجلد العشرون، الكتاب الأولى، ص ٥٤.

(٢٨) Lettes on Tactics (April, 1917). Collected Works, V ol. XX, Book I, pp. 121, Selacted Works. V OI. pp. 34 p. ضمن لينين كلامه فقرة من التكتيكان (١٩٠٥) لينين أنه لم يكن في الحقيقة يغير رأيه.

(٢٩) الغموض المنتظم كامن بالفطرة في الديالكتيك. من ناحية علم المعاني كان متجسداً في الفعل الألماني aufheben واسم الفاعل aufgehoben اللذين جعلهما هيجل مصطلحات شبه فنية. والمعنى الحرفي للكلمة قد «رفع إلى أعلى» ويمكن أن يعني هذا شيئاً شبيهاً بالكلمة الإنجليزية «أعليت» أو يمكن أن يعني «حطمت» فحسب. في ميتافيزيقا هيجل المثالية كانت الكلمة تحمل مصادرة أخلاقية، وهي أنه في التغيير التاريخي تحفظ القيمة؛ وبرغم زوال الأنظمة «تحول» قيمها الجوهرية وتعود إلى الظهور في الأنظمة التي تخلفها. وباللغة الواضحة فهذا يرقى إلى حد

الافتراض بأن التغيير الاجتماعى تصاعدى. وفسر خلفاء هيجل الماديون ومنهم ماركس، الديالكتيك على أنه شبه سببى، ولكن دون أن يتخلوا عن المفهوم الأخلاقى الكامن تحته، ومهما يكن التعبير فإن وصف مرحلة تأتى فيما بعد بأنها «مرحلة أعلى» هو ضرب ما من التقييم؛ إنه ليس بيانًا فحسب بعلاقة سببية أو منطقية.

(٣٠) State and Revolution, ch 5, Section 2. Collected Works, V OI. XXI, Book, II pp. 217 F. Selected Works, V OI., VII. P. 7.

(٣١) On Constitutional Illusions, (August, 1917). Collected Woks, V OI. XXI, Book I, pp. 65 pf. Selected works, V OI. VI. pp. 180 ff.

(٣٢) The Dissolution of the Duma and the Tasks of the Prolearïat (1906). Selected Works, III. V OI. pp. 378 ff.

انظر: - Wolfe, Three Who Made a Revolution (1948), p. 369, Schapiro, The Communist Party of the Soviet Union (1960), p. 68.

(٣٣) Collected Works, V OI. XXI, Book II, pp. 147 ff. Selected Works, V OI. V II pp. 3 ff† وضع الكتيب فى أغسطس وسبتمبر ١٩١٧ عندما كان مختفيًا فى هلسنجفورس. أما عن القسم الثانى والذى كان يراد منه أن يستعرض ثورتى ١٩٠٥، ١٩١٧، فيكاد أنه لم يكتب جملة واحدة منه. ونشر الكتيب فى عام ١٩١٨.

(٣٤) أورد أ. ج ماير تفسيرات عدة فى كتابه «اللينينية» (١٩٥٧) ص ١٩٥ وما بعدها.

(٣٥) The Communist International, 1919 - 1943. (London, 1956).

اختيرت هذه الوثائق وحررت بقلم Jane Degras V OI. I, p. 128. The "Theses on the Role of the Communist Party" are on pp. 127 - 135 and the "Conditions of Admission" on pp. 166 - 172).

(٣٦) "Left - Wing" Communism, an Infantile Disorder (April 1920) Selected Works, V OI. X, pp. 88 R.

(٣٧) الجدل وارد فى خطاب بعنوان (عن دور الحزب الشيوعى) (يوليه ١٩٢٠)، المختارات المجلد العاشر، ص ٢١٤ وما بعدها.

(٣٨) «عن مشكلات اللينينية» فى مشكلات اللينينية (موسكو ١٩٤٠) ص ١٣٥.

(٣٩) تاريخ الحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفييتى (البلشفيك) برنامج مختصر (نيويورك ١٩٣٩) ص ٣٥٥.

(٤٠) «عن مشروع دستور الاتحاد السوفييتى» مشكلات اللينينية (موسكو ١٩٤٠) ص ٥٦١ - ٥٩٠ المقتطفات واردة فى ص ٥٧٨، ٥٧٩.

(٤١) الدولية الشيوعية ١٩١٩ - ١٩٤٣. The Communist International, 1919 - 1943. وثائق اختارتها وأشرفت على تحريرها جين وجراس، المجلد الأول (١٩٥٦) ص ١٣٤.

(٤٢) طبعت القواعد كما عدلت سنة ١٩٥٦ فى ملحق فى كتاب جون. ن. هازارد، النظام السوفييتى للحكم (١٩٥٧) The Soviet System of Government.

(٤٣) شابيرو «الحزب الشيوعى بالاتحاد السوفييتى» (١٩٦٠) ص ٥٦٣ وما بعدها، انظر القسم الختامى من المؤلف ص ٥٤٧ - ٥٩٠.

(٤٤) ملاحظة لينين عن الاشتراكية فى بلد واحد، واردة فى شعار الولايات المتحدة الأوروبية (١٩١٥) The United States of Europe مختارات المجلد الخامس ص ١٤١. ومن آخر كتاباته «عن الأفضل أن تكون أقل ولكنها أفضل» وعن التعاون (١٩٢٣) مختارات المجلد التاسع ص ٤٠٠ و ٤٠٩ على التوالى. وخطاب تروتسكى تضمنه «بيان» Manifesto، تم إقراره فى ٨ أغسطس ١٩٢٠، الدولية الشيوعية ١٩١٩ - ١٩٤٣، وثائق اختارتها وأشرفت على تحريرها جين دجراس المجلد الأول (١٩٥٦) ص ١٧٧.

(٤٥) انظر عرضاً للاشتراكية فى بلد واحد فى كتاب إسحاق دو يتشر Stalin, A Political Biography† (١٩٤٩)، ص ٢٨١ - ٢٩٣.

(٤٦) رأس المال الترجمة الإنجليزية بقلم ا. س. بول (مكتبة أفريمان) ١٩٣٣، ص ٨٤٣.

(٤٧) انظر خطابه أمام المديرين الصناعيين وعنوانه «ظروف جديدة ومهام جديدة فى الإنشاء الاقتصادى» مشكلات اللينينية (موسكو، ١٩٤٠) ص ٣٦٨ وما بعدها.

(٤٨) «بعض مسائل تتصل بالنظرية»، فى تقريره إلى المؤتمر الثامن عشر للحزب مشكلات اللينينية (موسكو ١٩٤٠) ص ٦٥٦ - ٦٦٦.

(٤٩) Marxism and Linguistics (New York, 1951), p. 27.

(٥٠) رواه هارولد ج. برمان في مقال بعنوان: Soviet Law Reform - Dateline Mosc - ow 1957 فى: Yale Journal, LXVI (1957), p. 1215.

(٥١) يقصد خروشوف (المترجم).

SEIECTED BIBLIOGRAPHY

How the Soviet System Works: Gultural, Psychological, and Social Themes. By Raymond A. Bauer, Alex Inkeles, and Clyde Kluckholm. Cambridge, Mass, 1956.

Justice in Russia: An Interpretation of Soviet Law. By Harold J. Berman. Cambridge, Mass., 1950.

The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism. By Z. Brzezinski. Cambridge, Mass., 1956.

The Theory and Practice of Communism. By R. N. Carew Hunt. Rev. and enlarged. London, 1967. Part III.

The Soviet Impact on the Western World. By Edward H. Carr. New York, 1947.

Communism and Social Democacy, 1914-1931. By G. D. H. Cole. 2 vols. London, 1958.

Khrushchev's Russia. By Edward Cranksaew. Baltimore, 1959.

The Changing World of Soviet Russia. By David J. Dallin. New Haven, Conn., 1956.

Stalin, A Political Biography. By Isaac Deutscher. New York, 1949.

The Prophet armed. Trotsky, 1879 -1921. By Isaac Deutscher. New York, 1954.

Hhe Prophet unarmed trotsky, 1921 - 1929 - By Isaac Deutscher. New York, 1959.

How Russia Is Ruled. By Merle Fainsod. Cambridge, Mass, 1953.

The Soviet System of Government. By John N. Hazard. Chicago, 1957.

A Study of Bolshevism. By Nathan Leites. Glencoe, III., 1953.

Soviet Marxism: A Critical Analysis. By Herbert Marcuse. New York, 1958.

Leninism. By Alfred G. Meyer. Cambridge, Mass., 1957.

Marx against the Peasant. By David Mitrany. Chapel Hill, N. C., 1951.

Soviet Politics—The Dilemma of Power: The Role of Ideas in Soviet Change. By Barrington Moore. Cambridge, Mass., 1950.

Terror and Progress USSR: Some Sources of Change and Stability in the Soviet Dictatorship. By Barrington Moore. Cambridge, Mass., 1954.
German Marxism and Russian Communism. By John Plamenatz. London, 1954. Part II.
A Concise History of the Communist Party of the Soviet Union. By John S. Reshetar, Jr. New York, 1960.
The Dynamics of Soviet Society. By W. W. Rostow. New York, 1953.
The Communist Party of the Soviel Union. By Leonard Schapiro. New York, 1960.
Russia's Soviet Economy. By H. Schwartz. 2d ed. New York, 1954.
Russian Political Institutions. By Derek J. R. Scott. London, 1958.
Lenin, A Biography. By David Shub. Garden City, N. Y., 1948.
Stalin, A Critical Survey of Bolshevism. By Boris Souvarine, Eng. trans. by C. L. R. James. New York, 1939.
Soviet Philosophy: A Study of Theory and Practice. By John Somerville. New York, 1946.
Political Power in the U. S. S. R., 1917-1947: The Theory and Structure of Government in the Soviet State. By Julian Towster. New York, 1948.
Dialectical Materialism. By Gustav A. Wetter. Eng. trans by Peter Heath. London, 1959.
To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History. By Edmund Wilson. Garden City, N. Y., 1940.
Three Who Made a Revoluyton: A Biographical History. By Bertram D. Wolfe. New York, 1948.

الفصل الخامس والثلاثون
الفاشية والاشتراكية الوطنية

كانت الفلسفة السياسية للشيوعية، تشكل على العموم، مجموعة من الفكر متسقة وابتدعت بعناية. حقيقية كان لينين وتروتسكى متعصبين ولكنهما كانا من أصحاب المعتقدات، ووراءهما تقليد طويل من الدراسة العلمية الماركسية والسياسة الحزبية. وعلاوة على هذا، كانت إنجازات الشيوعية فى روسيا بناءة بوجه عام. وبرغم الثمن الرهيب الذى فرضته وحشية ستالين، فإن حكمه حوّل ذلك البلد إلى قوة صناعية حديثة، وحول طبقة فلاحين أميين إلى شعب متعلم على مستوى عال من العلم. وليس فى الإمكان إصدار حكم شبيه بهذا على الفاشية فى إيطاليا أو الاشتراكية الوطنية فى ألمانيا، فقد كانت أحزابهما نباتات سريعة النمو والزوال تولدت من وهن الهزيمة الذى أحدثته الحرب العالمية الأولى، وكان زعماؤهما من الديماجوجيين، وإذا حكمنا على حياتهما العملية بأى مستوى من الإنجاز فقد كانت هدامة بحتة. كان ما يطلق عليه فلسفات هو لوحات فسيفسائية من أحقاد قديمة، جمعت جنبًا إلى جنب دون اعتبار للحقيقة أو الاتساق، لا توجه دعوتها إلى الأغراض المشتركة ولكن إلى المخاوف والكراهيات المشتركة. وتجنب كل من هتلر وموسولينى عن عمد أى إعلان صريح بالسياسة؛ لأن هذا كان ينفر مجموعة يرغبان فى اجتذابها. فقد أعلن الحزب الاشتراكى الوطنى أن المواد الخمس والعشرين التى أقرها فى عام ١٩٢٦ لا تقبل التغيير إلى الأبد، وبذا رفعها إلى مكان أمين فوق أية مشكلة أو سياسة(١). كانت «فلسفة» موسولينى اصطناعية بحتة، اتخذها فى عام ١٩٢٩ عندما قرر أن الفاشية يجب أن «تزود نفسها بمادة مذهب»، وأصدر تعليماته إلى فيلسوفه

الرسمى بإعدادها خلال شهرين «من الآن إلى موعد المؤتمر القومى». وفى الوقت نفسه كانت الفاشية والاشتراكية الوطنية كلتاهما، حركات شعبية حقيقية انتزعت، بصفة مؤقتة، الولاء المتعصب من جانب ألوف الألمان والطليان، بل إن زعماءهما ممن شغلوا مستويات أعلى، وممن كان واضحًا أنهم لا يكترثون بشىء، وقعوا ضحية خداع النفس بنفس القدر تقريبًا الذى خدعوا به الآخرين(٢). وعلى غرار عمليات اضطهاد الساحرات، كانت الفاشية والاشتراكية الوطنية أمثلة كئيبة عن الهستيريا التى تستطيع فى وقت انهيارالروح المعنوية أن تطرد من السياسة كلاً من الذكاء والأخلاقية. ونظرًا لأنهما قد حدثتا بغير شك، ولأنه ليس ثمة ضمان فإن أمثالهما لن يحدثا مرة ثانية، لهذا يجب تسجيلهما كأجزاء من فلسفة القرن العشرين السياسية، حتى وإن كانتا عديمة القيمة من الناحية الفلسفية وإن كانت حركة مشابهة تقوم فى المستقبل قد تستند إلى مصادر من اللا معقولية مختلفة تمامًا.

وبسبب أن الفاشية والاشتراكية الوطنية أنشئت كلتاهما لتوجه نداء عاطفيًا إلى الشعوب المختلفة، لم يكن هناك من سبب خاص يدعو إلى تشابه نظرياتهما، والحق أن الهيجيلية الزائفة التى نلقاها فى مقال موسولينى فى «دائرة المعارف الإيطالية» ليست لها علاقة منطقية بالعنصرية التى نجدها فى كتاب هتلر «كفاحى». غير أن الحركتين متشابهتان فى الحقيقة من نواح مهمة. كلتاهما ادعت أنها اشتراكية وكلتاهما كانت قومية، وظهر كلا الحزبين إلى الوجود نتيجة ائتلاف بين حزب صرح بأنه اشتراكى وحزب كان قوميًا فى الحقيقة، وإن لم يكن هتلر اشتراكيًا قط، وكان موسولينى لوقت طويل معاديًا للقومية بعنف، والسبب ليس غامضًا: كانت القومية هى الشعور الوحيد الذى كان يستهوى الجميع، وفى كلا البلدين كان على أى حزب يزعم أنه راديكالى وشعبى أن يكون اشتراكيًا على الأقل بالاسم، لكى يبطل تأثير جاذبية الأحزاب التى كانت لأمد طويل إما ماركسية وإما سند كالية. كانت فكرة حزب يكون قوميًا واشتراكيًا فى آن واحد، فكرة من البساطة الكافية التى جعلها واضحة تنحصر فحسب فى أنه ينبغى لبلد أن يكون قادرًا على تنمية جميع موارده بطريقة تعاونية دون ما يستتبعه النضال

الطبقى من فقد واحتكاك، وبتوزيع عادل للمنتج بين رأس المال والعمل. يمكن أن تستهوى الاشتراكية التعاونية صغار أصحاب المحلات والمستخدمين ذوى الأجور المنخفضة ممن تطحنهم الحركة العمالية المنظمة من جهة، ويطحنهم قطاع الأعمال الكبيرة من جهة أخرى؛ وتستطيع القومية أن تجتذب كبار رجال الصناعة والأعمال ممن يرغبون فى الخلاص من أى ضغط فعال من جانب العمل، وممن كانوا فى حاجة إلى تأييد الحكومة لمغامراتهم التجارية فى الخارج. وهكذا اقتربت الاشتراكية الوطنية بقدر الإمكان من حلم السياسى بأنه قادر على أن يعد الجميع بكل شىء، وكانت هذه حقًا استراتيجية كل من موسولينى وهتلر إلى أن دعما قوتهما. وحددت الاستراتيجية ماهية الفلسفة: يجب أن تكون صورة رفيعة من المثالية تخالف المادية الماركسية، ويجب أن تصم الليبرالية بأنها حكومة أغنياء، أنانية، وغير محبة للوطن؛ ومقابل الحرية والمساواة والسعادة يجب أن تضع هذه الفلسفة الخدمة والتفرغ والنظام؛ ويجب أن تقرن النزعة الدولية الجبن والافتقار إلى الشرف؛ ويجب بالطبع أن تدين الديمقراطية البرلمانية باعتبارها عقيمة وضعيفة وتسير فى طريق الانحلال. ولما كانت سياسة كهذه تعتبر غير واقعية بالاستناد إلى أى أساس معقول، لهذا يجب أن تضخم من شأن الوجدان والإرادة باعتبارهما أرقى من الذكاء. وبهذا فإن نفس الغرض كان يخدمه ادعاء الفاشية أنها تملك فراسة العبقرية السياسية، وادعاء الاشتراكية الوطنية أنها تملك غرائز النقاء العنصرى الصحية، دون أية علاقة منطقية. فى مجتمعات نهكتها الحرب ونهكها الكساد والتضخم، كانت الفلسفتان دعوات عاطفية إلى غمر المصالح الخاصة فى مهمة بناء القوة الوطنية.

تحت اسم الاشتراكية البروسية كانت الفكرة عن اشتراكية قومية، فكرة مألوفة فى ألمانيا فى أى وقت بعد نهاية الحرب العالمية الأولى[٣]. وأدخل موسولينى فى ميثاق العمل الإيطالى الذى أصدره فى عام ١٩٢٧ مبدأ «العمل من أجل الخير العام». إن غايات الأمة الإيطالية أسمى من غايات الأفراد الفرديين الذين تضمهم». «العمل فى جميع صوره.. واجب اجتماعى». للإنتاج «غرض واحد هو رفاهية الأفراد وتنمية القوة الوطنية». وذكر هتلر الغرض من الجمع بين

الوطنيين والاشتراكيين عندما كون حزبه. فقال: «إن ألمانيا فى ١٩١٨ كانت شعبًا ممزقًا إلى جزأين: جزؤها القومى الذى يضم طبقات الذكاء الوطنى، جبان وعاجز لأنه لا يجرؤ على مواجهة هزيمته فى الحرب». ومن جهة أخرى فالكتلة الكبيرة من الطبقة العاملة والمنتظمة فى سلك الأحزاب الماركسية «ترفض عن وعى أى تنمية للمصالح الوطنية»، إلا أنها «تضم فوق كل شىء تلك العناصر من الأمة والتى بدونها يكون البعث الوطنى أمرًا لا يمكن التفكير فيه ومستحيلاً». والهدف الأسمى من الحركة الجديدة تأميم الجماهير «استعادة غريزتنا القومية فى المحافظة على الذات».

هذه المحاولة لضم أهل الأمة كلها، بالقضاء على كل تنافس بين المجموعات والمصالح، وحشد جميع موارد البلد وراء حكومته، سارت فى ظل الظروف السائدة فى اتجاه واحد. الشرط الوحيد الذى يغطى على المصالح الاجتماعية والاقتصادية المتباينة فى أمة حديثه، هو الاستعداد للحرب. ومن ثم كانت الفاشية والاشتراكية الوطنية، من حيث الجوهر، حكومات حرب، واقتصاديات حرب، أقيمت لا كضرورات لمواجهة أزمة قومية طارئة، ولكن كنظم سياسية دائمة. ففى موقف لم يكن فيه الاكتفاء الذاتى القومى مشروعًا عمليًا بالنسبة إلى النظام السياسى فى أوروبا، كان معناهما تجنيد الموارد الوطنية من أجل العدوان الإمبريالى ضد الشعوب الأخرى وتنظيم الشعبين الإيطالى والألمانى للتوسع الإمبريالى. يجوز التسليم بأن وراء هذا كان يمكن وجود غرض بناء محتمل: إحلال نظام سياسى ومجتمع حديث الطابع محل البلقنة القائمة فى وسط أوروبا. ولكن ادعت كل من الفاشية والاشتراكية الوطنية أن الشكل الفعال الوحيد من الدولية ـ على حد عبارة شبنجلر: «ليس بالتفاهم أو التنازل، ولكن بالانتصار والإبادة»، أو كما قال موسولينى فى عشية الحرب الحبشية: «يجب أن تتركز حياة الشعب السياسية والاقتصادية والروحية، كلها على تلك الأشياء التى تتكون منها ضروراتنا العسكرية». إن الأغراض الإمبريالية بشكل سافر ووحشية الأساليب التى استخدمها هتلر بوجه خاص، كانت من نوع يضمن نفور العالم المتمدين من ألمانيا وإيطاليا.

إن فلسفة غرضها السياسى العاجل التوسع القومى بطريق الحرب يجب بالضرورة أن تكون فلسفة مغامر، ولكن لا يمكن بأى حساب عاقل للميزة الفردية أو الفائدة القومية الملموسة، أن تجعل مثل هذا الغرض مقبولاً فى الظاهر. يجب أن تضفى قيمة خفية بدلاً منها محسوبة، على العظمة القومية، أى هدف بعيد وبراق من «قدرة الخلق» الوطنية تعمل فى آن واحد على التخفيف من هواجس الفرد الأخلاقية وإقناعه بأن يتقبل النظام والبطولة كغايتين ليس ثمة حاجة إلى تحديد غرض عقلى لهما. وبعبارة أخرى يجب أن تجعل الإرادة والعمل بدهيين لا يحتاجان إلى تبرير. لم يفتقر فكر القرن التاسع عشر إلى أفكار تسهم فى مثل هذه الفلسفة. ولقد وصف أعداء الفاشية والاشتراكية الوطنية بوجه عام هذه الحركات بأنها «ثورة ضد العقل»، وهذا الوصف برره تماماً من وضعوا نظريات هذه الثورة؛ إذ كانت كتاباتهم ملأى بتأكيدات عن أن «الحياة» تسيطر على العقل، وأن العقل ليس الذى يسيطر على الحياة، وأن الأفعال العظيمة فى التاريخ لم ينجزها الذكاء، ولكن أنجزتها الإرادة البطولية، وأن الشعوب لا يحافظ عليها الفكر، ولكن تحافظ عليها غريزة القطيع، أو يحافظ عليها وجدان عنصرى موجود بالفطرة فى دمائها، وأنها ترتفع إلى مكان العظمة حين تتغلب إرادتها فى الوصول إلى القوة على العقبات المادية والمعنوية التى تواجهها. وكذلك كانوا بصورة متسقة يمثلون الرغبة فى السعادة على أنها دافع يستحق الازدراء بالقياس إلى البطولة والتضحية بالذات، وإلى الواجب والنظام. وكانوا يمثلون المثل الديمقراطية عن الحرية والمساواة، والحريات المدنية والسياسية التى يوفرها الحكم الدستورى والتمثيلى، على أنها بقايا عفا عليها الزمن من المذهب العقلى الفلسفى الذى بلغ ذروته فى الثورة الفرنسية. كان «المذهب العقلى المجدب» هو المصطلح المعتاد المشوب بالازدراء، والذى به وصفت الفاشية والاشتراكية الوطنية جميع النظريات السياسية المنافسة، سواء أكانت ليبرالية أم ماركسية. كانت اللامعقولية الفلسفية قد كونت عرقًا مستمرًا فى الفكر الأوروبى على امتداد القرن التاسع عشر، وبرغم أن الفاشية والاشتراكية الوطنية كانتا أقل شهرة من

الناحية الفلسفية إلا أنهما سعتا باستمرار إلى دعم مكانتهما عن طريق الزعم بأن بينهما وبين هذا العرق صلة من القربى. كقاعدة كانت اللامعقولية هامشية بمعنى أنها كانت تستهوى الفنانين ورجال الأدب بدلاً من العلماء والدارسين الأكاديميين، وكانت نقدية بمعنى أنها كانت تعكس حالة مزاجية من السخط وسوء التنظيم. ونادرًا ما كانت المجتمعات المصنعة الحديثة موطنًا ملائمًا للفنانين أو الغيبيات. لقد ولدت اللا معقولية من التجربة التى بينت أن الحياة هى من الصعوبة والتعقيد والقابلية للتغير بحيث لا يمكن فهمها، وأن الطبيعة تسوقها قوى مظلمة وخفية وغامضة بالنسبة إلى العلم، وأن المجتمع الذى يصطبغ بطابع الأعراف مجتمع جامد وسطحى بصورة لا يمكن احتمالها. وعلى ذلك فمقابل الذكاء وضعت اللا معقولية مبدأ آخر يتمثل فى الفهم والعمل. قد يكون هذا فراسة العبقرية، أو دهاء الغريزة الصامت أو تأكيدية الإرادة والفعل. ومهما وصفت هذه القوة فهى تناقض العقل باعتبارها خلاقة بدلاً من نقدية، وعميقة بدلاً منها سطحية، وطبيعية بدلاً من عرفية، ولا يمكن السيطرة عليها، وشيطانية بدلاً من أن تكون مرتبة. إن وزن الأدلة فى صبر والبحث التنسيقى عن الحقيقة، فضائل برجوازية هى دون كرامة العبقرى أو القديس.

وبرغم أن لا معقولية من هذا القبيل نادرًا ما تضمنت أية معان سياسية أو اجتماعية إيجابية، فإنها جمعت بين اتجاهين كانا، فى آن واحد، متعارضين منطقيًا ومتطابقين عاطفيًا. كانت عبادة الجماعة أو الشعب أو الأمة، وكانت عبادة البطل أو العبقرى أو الرجل العظيم. وأحيانًا تصورت الجماعة فى صورة جماعية باعتبارها حاملة الحضارة ومصدرها، ومن روحها يخرج بصورة خفية الفن والأدب، والقانون والحكم، والأخلاق والدين، وكلها تحمل الصفات الروحية للروح القومية. وفى ألمانيا بوجه خاص كانت عبادة الجماعة Volk خصية مميزة للرومانسية الأدبية. فقبل الثورة الفرنسية بوقت طويل فرق هردر بين الفكر الشعبى الصادق» والمعقولية الاسمية التى اتصفت بها حركة التنوير والإنجليزية. وكانت عبادة الجماعة Volk متضمنة فى التمجيد الواعى لفن العصور الوسطى، على نقيض"كلاسيكية القرن الثامن عشر الكاذبة، وفى بعث التقدير للشعر

الشعبى، والموسيقى الشعبية، وفى «النزعة الألمانية» التى تتسم بها نظريات التقدير القانون الدستورى والسنن السياسية. وبوصف «الجماعة» بأنها خالقة الثقافة، جرى التصور بأنها تتصرف بصورة جماعية بدلاً من أن تتصرف بالابتكار الفردى، إلا أن نفس هذا الاتجاه الفردى للفكر قد يتخذ أشد صور المذهب الفردى تطرفًا، نظرًا لأن ما هو عظيم حقًا فى الفن أو السياسة غالبًا ما جرى تصور أنه من خلق الأبطال، أو العقول النادرة التى تخرج من وقت لآخر من روح «الجماعة». وكانت عبادة الأبطال صفة حقيقية من صفات الفكر الرومانسى من كارليل ونيتشه إلى واجنر وستيفن چورج(٤). وفى هذه الصورة من المذهب الفردى كان احترام «الجماعة»؛ بصفتها الجماعية مرتبطًا على نحو غريب باحتقار للجماهير بصورتها الفردية إن فردية. البطل هى نقيض مذهب المساواة الديمقراطى. إن البطل يزدرى ما تنطوى عليه الحياة البرجوازية المنظمة من فضائل مستمدة من مذهب المنفعة ومن النزعة الإنسانية، وهو يكن احترامًا مصحوبًا بالتشاؤم للرغد والسعادة، وهو يعيش عيشة مليئة بالأخطار، وفى النهاية يلقى نكبة محتومة. إنه الأرستقراطى الطبيعى الذى تدفعه إلى الخلق، القوى الشيطانية التى تشتمل عليه روحه هو؛ وبعد أن يكون قصور العقول العادية قد حطمه فإن الناس يعبدونه.

كان شوبنهاور ونيتشه هما المصدر الفكرى لهذا النوع من الفكر اللا عقلانى فى فلسفة القرن التاسع عشر. فكان شوبنهاور يرى وراء كل من الطبيعة والحياة البشرية نضال قوة عمياء دعاها «الإرادة»، أى سعى لا نهاية له وبدون غرض، ومجهود لا يستقر ولا معنى له يرغب فى كل الأشياء ولا يرضى بشىء، يخلق ويحطم ولكن لا يصل إلى شىء أبدًا. فى هذه الدوامة من القوة اللا عاقلة فإن الذهن البشرى فقط هو الذى يبنى جزيرة صغيرة من نظام ظاهر يقف فيه وهم المعقولية والغرض فى وضع معرض للتهديد. وكان تشاؤم شوبنهاور مبنيًا على إحساس باطنى معنوى بغرور الرغبات البشرية فى عالم كهذا، وضآلة المجهود البشرى، وانعدام أمل الحياة البشرية. وعلى الخصوص كان متأصلاً فى احتقار قيم وفضائل الماديين الصغيرة، وخمول وقناعة ورضا المغمورين والدهماء، ممن

يتخيلون أنهم يستطيعون أن يربطوا قوى الحياة والحقيقة الواقعية بقواعد العرف والمنطق. واعتقد شوبنهاور وليس بدون حق تماماً، أن هذه الكبرياء الروحية الحاسرة البصر متجسدة فى منافسة هيجل. ومقابل منطق التاريخ أقام قدرة العبقرى والفنان والقديس الخلاقة، ممن يتحكمون فى الإرادة، لا بالسيطرة عليها، ولكن بإنكارها. إن أمل النوع البشرى لا يكمن فى التقدم ولكن فى الفناء، فى الإدراك بأن النضال والإنجاز أوهام، وتصور أن هذا التحرر يتحقق عن طريق الزهد الدينى أو تأمل الجمال، الذى هو الشعور بدون الرغبة. كان شوبنهاور يستمد أخلاقية الحياة اليومية من الشفقة، من الإحساس بأن معاناة الألم حتمية، وأن جميع الناس فى جوهرهم متساوون فى شقائهم.

هذا المزج الغريب بين اللامعقولية والنزعة الإنسانية، أو بين الإرادة والتأمل، فصمه نيتشه؛ إذ لو كانت الحياة والطبيعة مجافيتين للعقل حقيقة لوجب تأكيد اللامعقولية أخلاقياً، وكذلك عقلياً. وإذا كان الإنجاز عديم المعنى، وبأى معنى خلاف أن الطبيعة البشرية مدفوعة بطريقة عمياء لبذل الجهد، فلا يستطيع الناس إلا أن يقبلوا، وأن يقبلوا فى ابتهاج إن أمكن، الكدح، مكان الإنجاز، فالقيمة تكمن فى النضال، بل وفى نفس قنوط النضال. فالقوى الباطنية التى تنطوى عليها الشخصية هى تأكيد الحياة والإرادة فى الحصول على القوة، وليست هى الشفقة والإنكار. ووافق نيتشه على أن الشخص العادى، والخامل، والمنافق، جديرون بالازدراء كما سبق لشوبنهاور القول، ولكن البطل، وليس القديس، هو الذى يتسامى فوقهم. ومن ثم يجب «تحويل قيمة» جميع القيم الأخلاقية: فالاعتراف بالتفوق الفطرى مكان المساواة، وأرستقراطية الشخص الحيوى والقوى مكان الديمقراطية، والصلابة والكبرياء مكان الخنوع المسيحى والإنسانية، والحياة البطولية مكان السعادة، والخلق مكان الانحلال - هذه حقاً، وكما أصر نيتشه، ليست فلسفة للجماهير أو بالأحرى إنها تضع الجماهير فى مكانها الصحيح باعتبارها كائنات من مرتبة أدنى غريزتها الصحية أن تتبع زعيمها. وبمجرد أن تفسد هذه الغريزة الصحية، فلن تخلق الجماهير سوى أخلاقية عبيدية، خرافة عن الإنسانية والشفقة وإنكار الذات، وهو ما يعكس بصفة جزئية

انحطاط شأنها، ولكنه بتعبير أصح سم بارع، واختراع وليد الدهاء الخانع، لبث العقم فى قوى الخالقين. إذ ما من شىء يكرهه أو يخشاه الرجل العادى أكثر مما تتصف به الأصالة من قدرة على إحداث الانقسام. والصورتان الكبيرتان اللتان تتجسد فيهما مثل هذه الأخلاقية العبيدية وجدهما نيتشه فى الديمقراطية والمسيحية، كل منهما بطريقتها هى تأليه للتفاهة ورمز للانحلال. وأغار نيتشه على المعاجم بحثًا عن مصطلحات العنف يصف بها بطله أو السوبرمان، «الوحش الأشقر الكبير» الذى يطأ المعارضة بقدميه، ويزدرى السعادة، ويخلق القواعد الخاصة به. ولكن ما حبب فلسفته إلى نفوس الثوريين من جميع الأنواع، وخاصة الشباب منهم كان الاتهام الذى وجهه إلى ما يتصف به البرجوازى الحديث من نزعة مادية وفظاظة.

وبرغم بعض تشابه واضح بين أفكار نيتشه وفلسفة الفاشية والاشتراكية الوطنية، فالعلاقة بينهما ليست بالبساطة التى غالبًا ما افترضت. غالبًا ما مال النقاد إلى أن يروا فيه المصادر التى استمدت منها بصفة خاصة أفكار الحركتين. ولم يكن الفاشيون والاشتراكيون الوطنيون على غير استعداد للتسليم بهذا الاشتقاق؛ من جهة لأن بعض الصلات حقيقية، بل وربما لأنهما كانتا بحاجة إلى سمعة كاتب كبير ليكمل إنتاجهما الأدبى الذى لم يكن فى الحقيقة ممتازًا جدًا. لم يكن موسولينى ولا هتلر بمن ينفر من أن يعتبر سوبرمان، وكلاهما أحس فى إخلاص بازدراء للجماهير التى كانا يقودانها، بل وصرحا فى الواقع بازدرائهما لها. وكلاهما كان يستطيع أن يجد فى «تحويل قيمة القيم» عبارة أكثر تأدبًا لوصف السخرية الأخلاقية. لم يصب الفاشيون والاشتراكيون الوطنيون - على حد سواء - بصورة مناسبة فى دور «البرابرة الجدد»، ولم تهذبهم الحضارة المبالغ فيها أو الهواجس الأخلاقية، وكلا الفريقين أذاع عن نفسه أنه مخلص حضارة آخذة فى الانحلال. وشاركوا نيتشه فى كراهية مخلصة للديمقراطية والمسيحية. لكن تعين عليهم من نواح مهمة أن يستخدموه بحذر، ولا يمكن تداول كتاباته بأمان إلا فى مجموعات مختارة بعناية. إنهم لقلة من الكتاب فى القرن التاسع عشر، أولئك الذين كانوا بمثل هذا الازدراء للقومية التى اعتبرت لا تزيد قليلاً

على تعصب مبتذل. كان افتخار نيتشه الرئيسى هو فى كونه «أوروبيًا طيبًا». وما من كاتب ألمانى انتقد بمثل هذه المرارة ألمان الإمبراطورية الثانية، الذين وصفهم بأن «فيهم روح العبيد»، ويحتاجون ـ حسب ظنه ـ إلى مزيج من الدم الصقلبى ليكون فيه خلاصهم. كانت فترات التاريخ الأوروبى الوحيدة التى أعجب بها نيتشه، النهضة الإيطالية وفرنسا فى عهد لويس الرابع عشر. وأخيرًا. وبرغم أنه قال أشياء خشنة عن اليهود، لم يكن معاديًا تمامًا للسامية. لقد وصف اليهود ذات مرة بأنهم «أقوى وأصلب وأنقى جنس يعيش الآن فى أوروبا»(٥). وما من اشتراكى وطنى استشهد بعبارة نيتشه المأثورة. Gut deutsch sein, heisst sich ent-deutschen.

كاد المذهب اللا عقلى عند شوبنهاور أن يكون أخلاقيًا تمامًا فى مضمونه وغرضه. غير أنه كانت فى فلسفة القرن التاسع عشر اتجاهات أخرى تقوض اعتقادًا بأن العلم يمكن أن يوفر مصدرًا للحقيقة يطمأن إليه. وغالبًا ما ادعى هذا الاتجاه أن له علاقة بعلم الأحياء: أى بفكرة أن الملكات العقلية نشأت خلال التطور العضوى وبذا فلها قيمة منفعية فحسب. وكان الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون أشهر من وضح مثل هذه النظرية. فعلى عكس عبارات نيتشه الجامعة فى التأويل والتعليل، كان المذهب اللا عقلى عند برجسون استخدامًا تنسيقيًا للعقل كى يقوض العقل، ونقدًا على درجة عالية من الذكاء لادعاءات الذكاء العلمى بأنه مصدر الحقيقة، كان كتاب برجسون «التطور الأخلاقى»، من حيث الجانب النقدى منه، تحليلاً أراد به أن يبين أن العقل عامل فحسب فى التكيف البيولوجى، وبذلك فإن له استخدامًا أداتيًا فحسب فى السيطرة على بيئة الإنسان. إن وظيفة العلم هى المنفعة بدلاً من الوصول إلى الحقيقة. غير أن هذا النقد إنما اقتصر على تمهيد الأرض. فقد كان غرض برجسون الرئيسى أن يظهر أن الذكاء خادم «قوة الحياة» أى أنه دافع كونى غامض لا يختلف عن الإرادة عند شوبنهاور أو «اللا شعور» عند هارتمان. الوجدان فقط يستطيع أن يدرك العالم بشكل مباشر، على ما هو عليه حقيقة ـ قوة خلاقة لا يمكن وصفها ولا التنبؤ بها وتسمو على المعقولية. ظن برجسون أن العقل موهوب بالفطرة بمثل

هذا الوجدان، ويمت بصلة القربى إلى الغريزة وأعمق من العقل جذورًا فى الحياة، ولكنه ضامر فى التطور البشرى بفعل إسراف الإنسان فى الاعتماد على الذكاء. وتخيل أيضًا أن القوى الوجدانية يمكن استعادتها وجعلها أداة منتظمة لبلوغ الحقيقة الميتافيزيقية، ولكنه كان عاجزًا تمامًا عن القول بما يمكن أن تكون عليه أساليب الوجدان. والحقيقة أن التجاه إلى الوجدان كان، ببساطة، دعوة إلى نوع من الصوفية المستمدة من مذهب الحيوية، فى علوم الأحياء والنفس، فضلاً عنه فى الفلسفة.

الفلسفة أسطورة

ظلت اللا معقولية الفلسفية حتى حوالى ختام القرن التاسع عشر، ذات علاقة يسيرة أو غير ذات علاقة بالسياسة. غير أن جورج سوريل حاول فى كتابه «تأملات فى العنف» (١٩٠٨)(٦) أن يستخدم فلسفة برجسون استخدامًا مباشرًا ظل سوريل وقتًا طويلاً يوجه نقدًا عنيفًا إلى «أوهام التقدم» والديمقراطية، وكانت اشتراكيته السندكالية أوثق صلة بالفوضوية الفلسفية منها بالماركسية، وإن احتفظ ببعض عناصر الأخيرة، وخاصة النضال الطبقى وآثار مذهب مثالى فى التطور كان قد نقله ماركس عن هيجل. قال سوريل إن الرأسمالية عند ماركس تتصرف تصرف «اللا شعور» عند هارتمان، فهى قوة عمياء ولكنها ماكرة تبتدع - دون قصد منها - أشكالاً من الحياة الاجتماعية أعلى. واعترف سوريل بحق أن «القوة الحيوية» التى تحدث عنها برجسون تنتمى إلى نفس التقليد الفلسفى الذى كان مناقضًا من حيث المبدأ لاعتقاد هيجل فى منطق كلى للتاريخ. ومن ثم يمكن استخدامها لتنقية ماركس من كل آثار الجبرية الاقتصادية أو تنقيتها فى الواقع من أية نظرية تعزو التغيير الاجتماعى إلى أسباب عاقلة، تاركة النضال الطبقى كمظهر يدل على «العنف» الخلاق الصرف من جانب البروليتاريا. كذلك نظرًا لأن الوجدان عند برجسون فراسة مباشرة فى أعماق التطور الخلاق، فإن فى الإمكان استخدامه ليقدم فلسفة للثورة، وفى وسع فلسفة كهذه أن تبرر العمل المباشر والإضراب العام (بخلاف العمل السياسى الذى كانت تدعو إليه الأحزاب،

الاشتراكية الماركسية) اللذين كانا دائمًا أدوات رئيسية فى يد الاستراتيجية السندكالية. وعلى ذلك أصبحت الفلسفة الاجتماعية بالنسبة إلى سوريل «أسطورة»، أى رؤية أو رمزًا لتوحيد العمال وإلهامهم فى نضالهم ضد مجتمع رأسمالى. ولقد اعتقد أن جميع الحركات الاجتماعية الكبرى، كالمسيحية مثلاً، تحققت عن طريق السير وراء أسطورة. وتحليل أسطورة أو السؤال عما إذا كانت حقيقية - وحتى السؤال عما إذا كانت عملية - يقول إن هذا عمل لا معنى له. ذلك أنها فى جوهرها صورة تستطيع أن تستحث الشعور، وذلك يهيئ التماسك والدافع لإطلاق سراح الطاقة الثورية. ليست الفلسفة السياسية مرشدًا عاقلاً إلى العمل، ولكنها إثارة التصميم المتعصب والإخلاص الأعمى. واعتقد سوريل أن الإضراب العام أسطورة يمكن أن تلهم حزبًا بروليتاريا، ولكن بينما لم يكن هذا ذا أثر فعال جدًا، فإن فكرته عن أن الفلسفة الاجتماعية يجب أن تكون نوعًا من أسطورة، هذه الفكرة أصبحت خصية مميزة للسند كالية الثورية. فى هذه الحركة كان موسولينى يعمل سنوات بوصفه مهيجًا ومحررًا صحفيًا، وقدم عرضًا مطولاً للترجمة الإيطالية لكتاب سوريل فى عام ١٩١٩. وهكذا أصبح مفهوم الفلسفة كأسطورة اجتماعية، جزءًا من الفاشية، وإن لم يكن سوريل نفسه فاشيًا قط.

وإذ تصور الفلسفة على أنها أسطورة، تكون رؤية للحياة ولكن لا تكون خطة، وأقل من هذا فهى ليست نظرية تعتمد على العقل. والأحرى أنها إطلاق سراح غرائز متأصلة فى أعماق شىء، موجودة بالفطرة فى «قوة الحياة» ذاتها، أو فى «دم» أو «روح» الشعب. ولقد قال موسولينى فى خطاب بنابلى فى عام ١٩٢٢ وهو يستخدم كلمات واضح أنها كانت صدى لسوريل:

لقد خلقنا أسطورتنا. الأسطورة عقيدة. إنها انفعال. ليس من الضرورى أن تكون حقيقة واقعية، إنها حقيقة واقعية بحكم أنها منبه وأمل وعقيدة، وهى الشجاعة. وأسطورتنا هى الأمة، وأسطورتنا هى عظمة الأمة(٧).

هذه الأسطورة الفاشية التى أنشأها القوميون الطليان من أمثال ألفر يدو روكو، هى أن إيطاليا الحديثة هى الوريثة الروحية للإمبراطورية الرومانية. واقترح روكو ما لا يقل عن كتابة التاريخ الأوروبى من جديد ليبين أن الديمقراطية

هى ذروة الانحلال والفوضى اللذين بدآ بسقوط روما. وكانت الفكرة الليبرالية عن الحقوق الفردية آخر خطوة فحسب فى طرح الفكرة الرومانية عن حق وسلطة الدولة جانبًا، وكانت على حد قول روكو نتيجة تدفق «النزعة الفردية الجرمانية»، ولكن، حتى فى عصور الانحلال الوطنى المظلمة، ظلت إيطاليا متعلقة بتراث روما، لأن الليبرالية غريبة عن «العقل اللاتينى». وغرض الفاشية «إعادة الفكر الإيطالى فى مجال المذهب السياسى إلى تقاليده الخاصة به، التى هى تقاليد روما»(٨). لا يكاد يمكن انتقاد تفسيرات روكو المثيرة للدهشة، لإيطاليين بارزين من أمثال توما الأكوينى وماتزينى، نظرًا لأنها مثار «العقل اللاتينى» الوجدانية، لا يكاد من الضرورى القول بأن فكرته عن «النزعة الفردية الجرمانية» لم تبق على قيد الحياة بعد تحالف موسولينى مع هتلر.

لم تكن هناك بالطبع علاقة مباشرة كهذه بين هتلر وسوريل كالتى كانت بين سوريل وموسولينى، ولكن هذا لم يكن ضروريًا؛ فقد وجد هتلر نموذجًا فى موسولينى والأسطورة الفاشية. إن المعنى الذى قصده من كلمة Weltanschauung التى لا يكاد يمكن ترجمتها والواردة فى كتاب «كفاحى»، يقرب من نفس الشىء من الناحية العملية. لا تقبل «الفكرة عن الحياة» التساهل أبدًا، إنها تطالب بأن تكون موضع القبول الكامل والمطلق وباستبعاد كل فكرة بديلة؛ إنها متعصبة كالدين، وتحارب خصومها بكل وسيلة تتاح لها. وهى لا تجادل فكرة معارضة لها، ولا تسلم بأية صلاحية للأخيرة، ولكنها دجماتية ومتعصبة تمامًا. ومن ثم تهيئ «الأساس الروحى» الذى بدونه لا يمكن أن يكون البشر بقدر من القسوة والجرأة اللازم لكسب معركة الحياة. إن الحياة فى أساسها معركة حتى الموت بين «أفكار عن الحياة».

لا يستطيع سلاح القوة الغشوم الذى يستخدم بصورة مستمرة وبلا رحمة، أن يمهد الطريق إلى القرار الذى لصالح الجانب الذى يؤيده، إلا فى النضال بين فكرتين عن الحياة.

هذا «الأساس الروحى» وفره فى الاشتراكية الوطنية «الجنس» race أو «الدم والتربة»، الذى لعب فى ألمانيا نفس الدور الذى لعبته فى إيطاليا أسطورة روما

الإمبراطورية. وبرغم ما بنى حوله من واجهة مهيبة من البيولوجيا الكاذبة والأنثروبولوجيا الكاذبة، فقد كان منيعًا ضد النقد العلمى بمثل ما كان تنقيح روكو للتاريخ الأوروبى منيعًا لا ينفذ إليه النقد التاريخى. وإنا لنرى صدى واضحًا لصوت سوريل فى استخدام ألفرد روزنبرج لكلمة «أسطورة» فى عنوان كتابه «أسطورة القرن العشرين».

ليست حياة الجنس أو الشعب فلسفة نشأت بطريقة منطقية، ومن ثم فهى ليست عملية وفقًا لقوانين طبيعية. إنها تركيب وتأليف خفى أو نشاط للروح لا يمكن تفسيره بطريق الاستدلال العقلى، أو جعله مفهومًا عن طريق إظهار العلل والمعلولات... فى الملجأ الأخير لا تكون كل فلسفة تتجاوز حدود النقد الصورى العاقل، معرفة بقدر ما تكون إثباتًا (Bekenntnis) ـ إثباتًا روحيًا وعنصريًا، إثباتًا لقيم الخلق(١٠).

إن صوت نقاء الدم أعلى من العقل أو الحقيقة.

الفاشية والهيجلية

إن عملية تمثيل الفاشية والاشتراكية الوطنية فى اللامعقولية الفلسفية، تستدعى نظرًا خاصًا إلى علاقتهما بالهيجلية، فلأسباب عدة كان هذا موضع الكثير من الخلط. فأولا، كان ثمة اتجاه خاطئ فى صفوف الكتاب الإنجليز والأمريكيين إلى أن يقرنوا بنظرية هيجل فى الدولة أية نظرية سياسية(١١) ترفض وجهة نظر فردية النزعة وليبرالية بوجه عام. وثانيًا، عندما قرر موسولينى أن فاشيته تحتاج إلى أن تكون موضع الاحترام من الناحية الفلسفية، حاول أن يربطها بصورة من الهيجلية كانت منذ وقت طويل موجودة فى إيطاليا. وفى ألمانيا من جهة أخرى، فإن الكتاب الذين حاولوا إخراج فلسفة للاشتراكية الوطنية، إما أنهم تجاهلوا هيجل، وإما أنهم رفضوه صراحة كما فعل روزنبرج. وفضلاً عن هذا كان نقاد الاشتراكية الوطنية الألمان يعتبرونها فى العادة النقيض لكل ما دافعت عنه الهيجلية فى سياسة القرن التاسع عشر الألمانية(١٢). وتتعقد المسألة بفعل علاقة كل من الفاشية والاشتراكية الوطنية بالماركسية التى كانت

هيجلية بصورة صادقة. إن جزءً من ضروب التباين هذه يكمن فى حقيقة أن ما يدعى «فلسفة» موسولينى قد أنتجتها انتهازية صرفة لم تؤثر فيها كثيرًا الأمانة الفكرية. غير أن هناك اختلافات حقيقية بين إيطاليا وألمانيا أثرت فى الموقف الذى يمكن أن يتخذه الفريقان من هيجل.

أما أن مذهب هيجل كان بوجه عام لا يتفق كلية مع أية فلسفة يمكن وصفها بأنها أسطورة، فأمر من الوضوح الذى لا يحتاج معه إلى إقامة الحجة عليه. فقد أعلنت الهيجلية أنها منطق للتاريخ، وكان المفروض فى المنطق أن يبين أن أى تطور تاريخى هو تطور عاقل وواجب بالمعنى الدقيق. وطلع هيجل بالحجة المأثورة ضد الاعتقاد بأن التاريخ يسيطر عليه أو حتى يؤثر فيه كثيرًا، الأبطال، أو ما دعاه روكو «وجدانية العقول الكبيرة النادرة»، ومن هذه الناحية فإن نسل الهيجلية الحديث هو مادية ماركس الديالكتية. ولكن تعين على كل من الفاشية والاشتراكية الوطنية أن تبدوا كعدوين للماركسية، كما كانتا عدوين كذلك لليبرالية البرلمانية. كان من الضرورى عند ختام الحرب العالمية الأولى التأكيد فى كل من إيطاليا وألمانيا بأن الأمة تستطيع عن طريق عمل صرف من أعمال الإرادة أن تسمو على النقص فى الموارد المادية، وتعين كلا الطرفين أن يهزم نقابات العمال الماركسية. ومن جهة أخرى، كان موسولينى لوقت طويل محررًا ومنظمًا للسندكالية الثورية التى لم تكن معادية بشكل سافر للماركسية، وأعجب هتلر بأساليب المهيجين الاشتراكيين فى إثارة الغوغاء، وحاكاها. وواصل كلا الرجلين ذلك النوع من التكتيك السياسى ووصلا به إلى حد الكمال. ولكن محاولة موسولينى استخدام هيجل ضد ماركس كان سخيفًا إلى أبعد حد، من الناحية الفلسفية، ولم يطلق هتلر قط على مذهبه العنصرى أنه نظرية فى الدولة. كانت كل من الفاشية والاشتراكية الوطنية، شأنهما شأن الهيجلية، قومية بالطبع، ولكن هذا تضمن القليل من الوحدة الفلسفية. فبحلول الربع الأول من القرن العشرين كانت الوطنية القومية شعورًا يكاد يكون كليًا وشاملاً، وغالبًا ما كان القوميون المسعورون من جميع الأنواع معادين لليبرالية ومن أصحاب النزعة العسكرية.

وعندما قرر موسولينى أن الفاشية فى حاجة إلى فلسفة، عهد إلى ما يظهر، بالمهمة إلى جيوفانى جنتيلى، الذى كان لوقت طويل مرتبطًا بمدرسة إيطالية من

مدارس الفلسفة الهيجلية، شأنه شأن بنيديتو كروتشى Benedetto Croce وكانت تحت يد جنتيلى نظرية هيجل فى الدولة، وإذ لم يتوافر له الوقت الكثير فإنه استخدمها. وأخذ موسولينى ما قدمه إليه جنتيلى، وكانت النتيجة أن زعمت نظرية الفاشية الإيطالية أنها نظرية فى «الدولة» وتفوقها وقداستها وشمولها الكلى. وأصبح شعارها:

كل شىء للدولة، لا شىء ضد الدولة، لا شىء خارج الدولة.

ولما كان موسولينى قد أصبح الآن مسيطرًا على الحكومة، لهذا كان من السهل التسوية بين سلطة الدولة وسلطة الحزب الفاشى. ونظرًا لأن الدولة تجسيد «فكرة أخلاقية» أمكن تقديم الفاشية باعتبارها صورة من المثالية السياسية الرفيعة على خلاف ما يعلنه الماركسيون من ماديتهم، وكمفهوم أخلاقى أو دينى عن المجتمع على نقيض كل من النضال الطبقى والليبرالية السياسية التى وصفت بأنها أنانية ومعادية للمجتمع. كان هذا فى الحقيقة الخط الذى اتخذه موسولينى فى مقاله المنشور بدائرة المعارف(١٣).

تؤمن الفاشية الآن ودائمًا، بالقداسة والبطولة أى بالأفعال التى لا يؤثر فيها دافع اقتصادى مباشر أو غير مباشر. وإذا أنكر المفهوم الاقتصادى عن التاريخ، وهو النظرية التى ـ طبقًا ـ لها لا يزيد الناس عن كونهم دمى تحركهم إقبالاً وإدبارًا أمواج المصادفة فى حين أن القوى الموجهة الحقيقية خارج سيطرتهم تمامًا، فهذا يستتبع أيضًا إنكار وجود حرب طبقية لا يمكن أن تتغير ولا تتغير ـ وهى النسل الطبيعى للمفهوم الاقتصادى عن التاريخ. وفوق كل شىء تنكر الفاشية أن النضال الطبقى يمكن أن يكون القوة الغالبة فى تحويل التاريخ... إن الفاشية تنكر المفهوم المادى للسعادة كشىء ممكن وتتخلى عنه لمن اخترعوه وهم اقتصاديو النصف الأول من القرن التاسع عشر أى أن الفاشية تنكر صحة المعادلة. أى سعادة الرفاهية التى تهبط بالإنسان إلى مستوى الحيوانات لا يعنى إلا بشىء واحد أن يكون سمينًا وتحسن تغذيته ـ وبهذا تهبط بالبشرية إلى وجود مادى بحت.

وعلى ذلك فالفاشية حقيقة «مفهوم دينى ينظر فيه إلى الإنسان فى ظل علاقة كامنة بالفطرة بقانون أعلى، كإرادة موضوعية، تتسامى على الفرد المعين وترفعه إلى العضوية الواعية فى مجتمع روحى». وهذا المجتمع الروحى تخلقه وتجسده الدولة بدلاً من الأمة.

ليست الأمة هى التى تلد الدولة، فذلك تصور عتيق مستمد من المذهب الطبيعى... وبدلاً من هذا فالدولة هى التى تخلق الأمة وتضفى الإرادة ومن ثم الحياة الحقيقية على شعب جعلته على بينة من وحدته المعنوية... أجل إن الدولة، باعتبارها التعبير عن إرادة أخلاقية كليه هى التى تخلق الحق فى الاستقلال الوطنى. هذا الاستعراض للغة الهيجلية كان مجرد تظاهر وتكلف.. ففى عام ١٩٢٠ كانت افتتاحيات موسولينى تصم الدولة بأنها «لعنة» البشر «الكبرى»، وفى عام ١٩٢٧، وبعد تحالفه مع هتلر، كان من السهل عليه كذلك أن يأخذ بالعنصرية الاشتراكية الوطنية التى لم تكن جزءً من دعايته قبل ذلك. وغالبًا ما كان استخدام جنتيلى لكلمة «الدولة» بالمعنى الفاشى، تبريراً تحت رداء شفاف، للإرهاب وذلك عندما أعلن أن الفرق الفاشية التى فضت اجتماعات نقابات العمال المعادية للفاشية «كانت فى الحقيقة قوة دولة لم تولد بعد، ولكنها فى الطريق إلى أن تولد». إن ما جرى الزعم بأنه هيجلية كان فى الواقع ادعاء سفسطائيًا بأن القوة هى «فى الحقيقة» الحق، وإن الحرية هى «فى الحقيقة» الإخضاع.

دائمًا يتوافق الحد الأعلى من الحرية مع أقصى قوة الدولة... كل قوة هى قوة معنوية لأنها دائمًا تعبير عن الإرادة ومهما تكن الحجة المستخدمة ـ وعظًا أو نفاقًا ـ فلا يمكن أن تكون فعاليتها سوى قدرتها فى النهاية على كسب التأييد الباطنى من جانب رجل وإقناعه بالموافقة عليها(١٤).

كانت الهيجلية الفاشية صورة كاريكاتورية، ولم تخدع قط الهيجليين الطليان الحقيقيين مثل بنيديتو كروشى أبرز ممثل للمدرسة وأكثر الخصوم الفلسفيين للفاشية تصميماً.

والاشتراكية الوطنية لم تهمل هيجل أو تنكره فحسب، ولكنها دافعت عن فكرة أن الدولة هى على الأكثر للدفاع عن الجماعة أو العشيرة Volk العنصرية، وينبغى مقاومتها إذا أخفقت فى خدمة هذا الغرض.

الشعور بالواجب، وأداء الواجب، والطاعة ليست غايات فى ذاتها كما أن الدولة ليست غاية فى حد ذاتها، ولكنها جميعًا يراد بها أن تكون الوسائل التى تجعل فى الإمكان، وتدافع عن وجود جماعة من الكائنات الحية، فى هذا العالم، هى من نفس الطبقة عقليًا وجثمانيًا.

كانت لهذا أسباب عملية جوهرية. فعندما كتب هتلر «كفاحى» كان فى السجن باعتباره زعيم ثورة لم تنجح، أو بعبارة موجزة لمقاومة الدولة. وكان من البلاهة أن يتقدم لجمهور ألمانى بالحجة التى تذهب إلى أنهم بحاجة إلى «دولة»؛ لأن كل مفاهيم الكلمة كانت توحى بالضبط بالطراز المنظم والبيروقراطى من الحكم الذى كان قائمًا فى ألمانيا طيلة جيلين ولم يصبه طرد القيصر إلا بقدر يسير نسبيًا من الاضطراب. وكان هذا بصفة أساسية معنى الهيجلية السياسية: ملكية دستورية ليست ليبرالية سياسيًا، ولكنها تضمن درجة عالية من الحرية المدنية والإجراء القانونى المنظم ـ حكومة قانون وليست حكومة رجال. وكانت كل من الفاشية والاشتراكية الوطنية، قبل كل شىء، حكومات رجال مع حد أدنى من قواعد قانونية يمكن الاعتماد عليها. ففى إيطاليا كان فى إمكان موسولينى الادعاء بأنه خلق حكومة كهذه بدولته المتضامنة Corporate؛ وفى ألمانيا كان على هتلر ـ لكى يظفر بالسلطة ـ أن يفسد البيروقراطية ويقوضها. كانت كلمة «دولة» تعنى فى أذهان معظم الألمان الأساليب البيروقراطية التى تسير عليها الإمبراطورية الثانية. وكانت نظرية الجماعة العنصرية أكثر اتفاقًا بكثير مع أغراض الاشتراكية الوطنية، ومع تصور الاشتراكية الوطنية للزعامة، ومع النظام الشمولى الذى أقامته الاشتراكية الوطنية. وعلى ذلك فالفلسفة المميزة للدكتاتورية الاشتراكية الوطنية لم تكن الهيجلية المصطنعة التى أخذت الحركة الإيطالية ولكنها نظرية الجماعة العنصرية، وهى النظريةالتى وضعت لتأييد الحركة الألمانية.

وكان هذا يتكون فى جوهره من جزئين: أولاً، الأفكار النظرية المرتبطة به عن الدم والتربة، وعن الجنس والمجال الحيوى، وثانيًا، تطبيقات هذه العملية فى الحكم الدكتاتورى.

الجماعة، والصفوة، والزعيم

لم تكن النظريات الاشتراكية الوطنية فى الجنس والمجال الحيوى، تزيد قليلاً على عمليات استغلال المعنى الذى يعلق بكلمة «كائن عضوى» عندما ينطبق هذا على مجموعة اجتماعية هى الأمة فى هذه الحالة. وكانت الثمرة ذلك التصور الغامض لكلمة «جماعة» Volk والذى ساد الاعتقاد بأن فيه تأييدًا بيولوجيا للنظريات الاشتراكية الوطنية فى الدم والتربة. كانت النظريات فى مجموعها ذات صبغة زائفة. وسرى الاعتقاد بأن مفاهيم الزعيم والصفوة الاجتماعية و «مبدأ الزعامة» هى علاقات متبادلة مع النظرية البيولوجية فى الجنس. وهكذا أعلن هتلر فى «كفاحى»، وبصورة متكررة، أن الاشتراكية الوطنية هى نظرية الدولة «القائمة على فكرة الجماعة».

أسمى غرض للدولة القائمة على فكرة الجماعة هو العناية بالمحافظة على تلك العناصر الأصلية التى إذ تقدم الثقافة، تخلق جمالاً وكرامة إنسانية أرقى. وعلى ذلك فنحن الآريين قادرون على تخيل أن الدولة هى وحدها الكائن العضوى الحى من القومية، الذى لا يحمى المحافظة على تلك القومية فحسب، ولكنه يقودها إلى أعلى درجات الحرية عن طريق تدريب قدراتها الروحية والفكرية.

إن استخدام الكلمة المخترعة «Folkish» فى هذه الفقرة، اعتراف من جانبُ المترجمين بأنه ما من كلمة فى اللغة الإنجليزية لها مفاهيم الكلمة الألمانية Volk ومشتقاتها، وخاصة المفاهيم التى استغلتها النظرية الاشتراكية الوطنية. كانت الفكرة الرئيسية فى هذه النظرية هى فكرة الجماعة العنصرية أو «الشعب العضوى». كانت الجماعة تدعى «الجنس» ولكنها كانت تعتبر أيضًا متماثلة مع الأمة التى تحددها باعتبارها وحدة ثقافية، خصائص مكتسبة ولا يمكن وراثتها.

وكانت تعنى «الشعب» بالمعنى الجماعى، ولكن كان يجرى الحديث عنها بانتظام كما لو كانت ماهية صوفية حاملها فحسب شخص حقيقى فى أى وقت معلوم، ودعاها ستيفان چورج «المكان المظلم الذى يتكون فيه جنين النمو»، وقد تكون تغييرات مجازية من هذا القبيل أفضل وصف للكلمة، مادام لا يمكن التعبير عن المعنى الحقيقى. من هذا المكان المظلم للنمو أى الجماعة العنصرية يخرج الفرد، وهو مدين لها بكل ما هى عليه وبكل ما يفعله، وهو يشترك فيها بفضل مولده، وليست له أهمية إلا بالنسبة إلى اللحظة التى فيها تتجسد كل إمكاناتها اللامتناهية. وعن طريق «ما بصلة الدم من قداسة صوفية» يتحد مع إخوانه، وأعلى تدريب يحصل عليه هو النظام من أجل خدمتها، وأعلى شرف يحظى به يجب أن يصرفه من أجل المحافظة عليها ونموها. والقيم التى يعتنقها ـ سواء قيم الأخلاق أو الجمال، أو الحقيقة العلمية ـ مستمدة من الجماعة العنصرية، وليس لها معنى إلا من ناحية المحافظة على الجماعة وتغذيتها وتنميتها. ومن ثم فالأفراد ليسوا بأى معنى من المعانى متساوين فى الاعتبار والفضل، لأن فيهم يتجسد واقع الجماعة بدرجات متفاوتة. والأحرى أنهم يشكلون بنيانًا هرميًا من رؤساء طبيعيين ومرؤوسين طبيعيين، ويجب على أنظمة الجماعة أن تميز درجات الفضل هذه بدرجات تطابقها من القوة والامتياز. وفى المركز يقف الزعيم يحيط به أتباعه المباشرون، وعلى الهامش تقف تلك المجموعة الكبيرة من الأفراد المغمورين والمجهولين الذين يتزعمهم ويقودهم. وهكذا تضمنت النظرية الاشتراكية الوطنية فى المجتمع عناصر ثلاثة: الجماهير، الطبقة الحاكمة أو الصفوة، والزعيم.

هذه الصورة التى رسمتها الاشتراكية الوطنية للجماهير تظهر لأول نظرة متناقضة بشكل غريب. فلم يخف هتلر أو موسولينى قط احتقاره لها، فقال هتلر إن جمهرة أية أمة، لا تملك بطولة ولا ذكاء، وهى ليست طيبة أو سيئة ولكنها بين بين. وهى عديمة الحركة فى نضال اجتماعى ولكنها تنساق وراء المنتصر. ورد الفعل الغريزى عندها هو أنها تخشى الأصالة وتكره التفوق، إل أن أعلى رغبة تساورها هى أن تجد قادتها. لا تحركها الاعتبارات العقلية أو العلمية التى لا

تستطيع أن تفهمها، ولا تهزها سوى المشاعر الضخمة والعنيفة مثل الكراهية والتعصب والهيستيريا، ولا يمكن الحديث إليها إلا بأبسط الحجج التى تتردد على أسماعها مراراً وتكراراً، وتتردد دائمًا بطريقة متحيزة بصورة متعصبة، ويعدم اكتراث غير هياب بالحقيقة، أو الحياد، أو اللعب النظيف.

ليست الجماهير الكبيرة إلا جزءً من الطبيعة... إن ما تريده هو انتصار الأقوى وإبادة الأضعف أو استسلامه غير المشروط(١٧).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يشك هتلر أو موسولينى قط فى أن مركزهما كان يتوقف على ما كان يوحيان به من ولاء متعصب وتضحية بالنفس. أما أنهما أوحيا بهذا فعلاً فمسألة بسيطة. فعندما نتجاوز عن استخدام الإرهاب، وكانا يستخدمانه بصورة مستمرة ومنتظمة، كانت الفاشية والاشتراكية الوطنية حركات جماهيرية حقيقية تعزو قوتها إلى تلك الحقيقة. كانت الصفة المميزة للدعاية الاشتراكية الوطنية اتجاهها إلى الذم والملق على التعاقب ـ ربما من الناحية السيكولوجية نداء موجه إلى إحساس بدائى ما بالخطيئة والخلاص ـ وكان هذا الأسلوب متفقًا تمامًا مع النظرية؛ ذلك أن الجماهير لم توهب الذكاء، ولكنها وهبت قدراً أصليًا أكبر، من الغريزة والإرادة. ففى أعماق الطبيعة البشرية «غريزة القطيع الأكيدة تلك، المتأصلة فى وحدة الدم والتى تحرس الأمة من الدمار، وفى اللحظات الخطيرة».

جميع الحركات العظيمة عبارة عن حركات الشعب، وحالات ثوران بركانى للانفعالات البشرية والأحاسيس الروحية، تثيرها إما **آلهة الشقاء** القاسية وإما شعلة الكلمة تلقى بها إلى الجماهير(١٨).

وفرقت النظرية الاشتراكية الوطنية بين الجماهير التى تتبع فحسب وتهيئ تحت تأثير الباعث، ووزن الحركة وقوتها، ويبين الأرستقراطية الطبيعية، أى الطبقة القائدة والحاكمة أو الصفوة، التى تقدم الذكاء والتوجيه، وبسبب اعتماد الاشتراكية الوطنية على الجماهير زعمت أنها «ديمقراطية حقًا».. ولكنها لم تنسب إلى الجماهير حكمًا يضفى قيمة على آرائها السياسية. وعلى غرار معظم

الحركات الثورية فى القرن العشرين كانت قيادة الاشتراكية الوطنية تتولاها صفوة خلقت نفسها وأعلنت أنها كذلك، واقتصر أمر نظريتها على تفسير هذا الشكل من الاستراتيجية الثورية بأنه حقيقة بيولوجية كلية. وتتم عملية انتخاب الصفوة عن طريق النضال الأبدى من أجل القوة، الذى هو خاصية تميز الطبيعة. فتبرز الطبقة الحاكمة باعتبارها الأصلح من الناحية العنصرية، أو ربما بعبارة أصدق يطلق بها من «المكان المظلم الذى يتكون فيه جنين النمو»، بوصفها قادة الجماعة الطبيعيين.

فكرة عن الحياة إذ ترفض الفكرة الجماهيرية الديمقراطية تحاول أن تعطى هذا العالم لأفضل شعب... يتعين عليه بحكم المنطق أن يطيع نفس المبدأ الأرستقراطى الموجود أيضًا فى داخل هذا الشعب، وعليه أن يضمن الزعامة والنفوذ الأكبر لأفضل الرءوس.

وعلى ذلك فانتخاب الصفوة عملية طبيعية، ويمثل الجماعة عن طريق تجسيده فقط وبطريقة أوضح وأصرح، إرادتها الباطنية فى الوصول إلى مركز القوة.

التاريخ العالمى صنعته أقليات حينما تتضمن هذه الأقلية العددية أغلبية الإرادة والتصميم[١٩].

وعلى رأس الصفوة الاشتراكية الوطنية يقف الزعيم الذى باسمه يعمل كل شىء، والذى يقال إنه «مسئول» عن الجميع، ولكن لا يمكن مساءلته فى أى مكان عن أفعاله. كانت علاقة الزعيم بالجماعة مبهمة أو غير عاقلة فى جوهرها. إنها ما دعاها ماكس ويبر «القوة الخفية»، والتى يمكن التعبير عنها بطريقة أقل من التعبير العلمى، بالقول إن الزعيم كان نوعًا من تميمة، أى إنه «خط» الحركة[٢٠]. إنه فرع من الجماعة، تربطه بقومه صلة الدم الخفية، ويستمد سلطته من جذوره فى الجنس، ويجتذبهم إلى جانبه بقرابة لا علاقة لها بالقدرة على الإقناع العقلى. إنه العبقرى أو البطل الذى ينظر إليه على أنه الإنسان الذى تجرى فى عروقه دماء الجنس النقى. وباللغة الوردية التى تبدو مناسبة للفكرة فإن الزعيم «يحلق فى اتجاه السماء كشجرة قوية وفخمة تغذيها الآلاف والآلاف من الجذور». إنه «المجموع الحى من أرواح لا حصر لها تجاهد من أجل لهدف نفسه».

ولكن بطريقة أقل شاعرية ولكنها أدق، وصف هتلر فى «كفاحى» الزعيم بمصطلحات الدعاية. ليس الزعيم عالمًا ولا منظرًا. ولكنه عالم نفسانى عملى ورجل تنظيم - عالم نفسانى حتى يتمكن من الأساليب التى يستطيع بها كسب أكبر عدد ممكن من الأنصار السلبيين، ورجل تنظيم حتى يتسنى له تكوين هيئة متماسكة من الأتباع لتدعيم مكاسبه. والأجزاء الوحيدة فى الكتاب التى يمكن أن تدعى منهجية هى المتعلقة بالدعاية وتصف الخطوات التى وصل بها المؤلف إلى درجة الكمال فى هذا الفن. ما من حيلة أغفلت: ميزة الخطابة على الحجة المكتوبة، تأثيرات الإضاءة والجو والرموز والحشود، ميزة الاجتماعات التى تعقد فى الليل حين تقل القدرة على مقاومة الإيحاء. وتعمل الزعامة عن طريق استخدام ماهر للإيحاء، والتنويم المغناطيسى الجماعى، وكل نوع من الحث اللاشعورى، ومفتاح نجاحها «السيكولوجية الماهرة» و «القدرة على فهم العمليات التى تفكر بها جماهير الناس العريضة»[٢١].

إن الزعيم يتلاعب بالناس بمثل ما يشكل فنان الصلصال.

الأسطورة العنصرية

كانت فكرة «الجماعة» تؤيدها نظرية عامة فى الجنس، وفى العلاقة بين الجنس والثقافة، أو بعبارة أكثر خصوصية، كانت تؤيدها أسطورة الجنس الآرى أو الشمالى ومكانه فى تاريخ الحضارة الغربية. وعلى غرار الأجزاء الأخرى من النظرية الاشتراكية الوطنية جرى تجميع هذه الفكرة من أفكار متداولة منذ وقت طويل، وغالبًا ما استخدمت لجعل التعصب العنصرى، يتقدم لمساندة النعرة الوطنية. إن كلمة «جنس» إذ تستخدم بدون أى معنى بيولوجى دقيق، والادعاء الكاذب عن الانحدار من جنس سيد مزعوم، هذان استخداما لدعم الكبرياء الوطنية فرنسيين وأمريكين، فضلاً عن الألمان. وربما يمكن القول بإن الفكرة نشأت فى حوالى منتصف القرن التاسع عشر عند الفرنسى جوبينو Gobineau الذى استخدمها مع كل، لا لتأييد دعاوى القومية، ولكن لتأييد دعاوى الأرستقراطية ضد الديمقراطية. وفى مطلع القرن روج الإنجليزى الأصل

والألمانى النزعة، هوستون ستيوارت تشمبرلن، وصهره ريتشارد فاجنر، الأسطورة الآرية فى ألمانيا وحولا الانتماء إلى ألمانيا إلى دعوى بالتفوق الوطنى(٢٢).

وفى الفترة التى تلت الحرب العالمية الأولى كانت بلسمًا جاهزًا لشفاء الإذلال الوطنى. هذه المؤلفات عن العنصرية وإن ساندت حركات مختلفة اختلافًا واسعًا فى بلاد كثيرة، كانت بوجه عام معادية لليبرالية، وإمبريالية، ومعادية للسامية كان العداء للسامية عالى الصوت فى ألمانيا منذ زمن مارتن لوثر، والتهم التقليدية التى وجهتها الاشتراكية الوطنية ضد اليهود - وهى أن الرأسمالية والماركسية يهوديتان، وأن هناك مؤامرة يهودية للفوز بالقوة العالمية - هذه التهم كانت متداولة طيلة عشرات السنين. وعلى ذلك استغلت الفكرة الاشتراكية الوطنية عن «الجماعة» قدرًا هائلاً من عقيدة مألوفة يساندها تعصب وميل كل أمة إلى الاعتقاد فى تفوقها.

إن المصادرات الأساسية التى تنطوى عليها نظرية الجنس، نلقاها مذكورة بوضوح وإن لم يكن بشكل منتظم، فى «كفاحى»(٢٣)، ويمكن تلخيصها بإيجاز على النحو التالى. فأولاً، يحدث كل التقدم الاجتماعى عن طريق نضال من أجل البقاء، ينتخب فيه من هم أصلح ويباد الضعفاء. ويحدث هذا النضال فى داخل الجنس مؤديًا إلى قيام صفوة طبيعية، كما يحدث بين الأجناس والثقافات التى تعبر عن الطبائع الفطرية فى الأجناس المختلفة. وثانيًا، ينتج عن التهجين بطريق امتزاج جنسين، انحطاط الجنس الأرقى. مثل عمليات المزيج العنصرى هذه هى سبب الانحلال الثقافى والاجتماعى والسياسى، ولكن يستطيع جنس أن يطهر نفسه لأن العناصر المهجنة تميل إلى أن تفنى وتزول. وثالثًا، برغم أن الثقافة والأنظمة الاجتماعية تعبر بصورة مباشرة عن قوى الجنس الخلاقة الفطرية، فإن جميع الحضارات العالية أو الثقافات المهمة هى من خلق جنس واحد أو عدد قليل من الأجناس، على الأكثر. وبوجه خاص يمكن تقسيم الأجناس إلى أنواع ثلاثة: الجنس الخالق للثقافة أو الآرى، الأجناس الحاملة للثقافة وهى التى تستطيع الاستعارة والتكييف ولكنها لا تستطيع أن تخلق، والجنس الذى يدمر الثقافة - أى اليهود. ويتطلب الجنس الذى يخلق الثقافة «مساعدين» فى صورة

عمل وخدمات تؤديها الأجناس الخاضعة التى هى من نوعية منحطة. ورابعًا، فى الجنس الآرى الذى يخلق الثقافة تحولت المحافظة على الذات من أنانية إلى رعاية المجتمع؛ والقيام بالواجب والمثالية (الشرف) بدلاً من الذكاء، هما صفات الجنس الآرى الأخلاقية البارزة. هذه القضايا تعبر فحسب بصورة ذات صبغة عامة، عن الخصائص التى نسبتها الاشتراكية الوطنية إلى «الجماعة»، والصفوة، والزعيم.

وأحكم ألفرد روزنبرج تحويل نظرية الجنس إلى فلسفة للتاريخ، وذلك فى كتابه «أسطورة القرن العشرين» (١٩٣٠) الذى كان البيان الرئيسى عن الأيديولوجية الاشتراكية الوطنية. فطبقًا لروزنبرج يجب أن تعاد كتابة وتفسير التاريخ بمصطلحات النضال بين الأجناس ومثلها العليا المميزة لها، أو بعبارة أكثر خصوصية كنضال بين الجنس الآرى أو خالق الثقافة وبين جميع فصائل الجنس البشرى الأدنى مرتبة. وحسب روزنبرج كان هذا الجنس قد انتشر من نقطة تفرق فى الشمال، ونزح إلى مصر والهند وفارس واليونان وروما، وأصبح خالق جميع هذه الحضارات القديمة. وتدهورت جميع الحضارات القديمة لأن الآريين تزاوجوا مع الأجناس التى دونهم. فالفروع التيوتونية من الجنس الآرى التى اشتبكت فى نضال دام عصورًا طويلة ضد «الفوضى العنصرية» التى انتهت فيها روما، أنتجت كل ما له قيمة أخلاقية أو ثقافية فى الدول الأوروبية الحديثة. فكل العلم، وكل الفن، وكل الفلسفة، فضلاً عن كل الأنظمة السياسية الكبرى، هذه جميعًا خلقها الآريون. وعلى نقيضهم الجنس المضاد الطفيلى، أى اليهود الذين خلقوا السموم العنصرية الحديثة، وهى الماركسية والديمقراطية والرأسمالية والمالية، والمذهب العقلى القاحل، والمثل المخنثة عن الحب والخنوع، إن كل ما يستأهل الإنقاذ فى المسيحية يعكس المثل الآرية، ويسوع نفسه كان آريًا، ولكن المسيحية بوجه عام أفسدها «نظام» الكنيسة الأنزورى، اليهودى والرومانى. واعتقد روزنبرج أنه يستطيع أن يجد دينًا ألمانيًا حقيقيًا بغير عقيدة أو سحر، فى الصوفية الألمانية فى العصور الوسطى، وخاصة صوفية أكهارت. فحاجة القرن العشرين الكبيرة هى إلى إصلاح جديد، واعتقاد مجدد فى الشرف باعتباره أسمى فضيلة يتمسك بها الشخص، والأسرة، والأمة، والجنس.

وأيدت التاريخ الكاذب الذى ابتدعه روزنبرج، فلسفة كاذبة جعلت جميع الإنجازات الثقافية تعتمد على الجنس. فجميع الملكات العقلية والأخلاقية «يحدها الجنس» rassengebunden. «الروح هى الجنس عندما تنظر إليه من الداخل». إنها تعتمد على فراسات أو صور من الفكر موجودة بالفطرة، وكل ما هو مشكلة أو حل بالنسبة إلى جنس يتوقف على القالب العنصرى الذى يصاغ فيه فكره. فالأسئلة التى يوجهها رجل من الجنس الشمالى ليست ذات معنى بالنسبة إلى شخص يهودى. «أكمل معرفة تطوراً يمكن أن تتوافر لجنس تكون موجودة بصورة ضمنية فى أسطورته الدينية الأولى». ومن ثم ليس ثمة مستويات عامة للقيمة الأخلاقية والجمالية، ولا مبادىء عامة للحقيقة العلمية. ونفس فكرة حقيقة وطيبة وجمال يمكن أن تكون موضع الفهم والتقدير من جانب أناس ينتمون إلى أجناس مختلفة، هذه الفكرة جزء من انحطاط النزعة العقلية. كل جنس تفرض عليه ضرورة حديدية أن يقضى على كل ما هو أجنبى؛ لأنه يسىء بشدة إلى البنيان العقلى للنوع العنصرى. ونظراً لأن الحقيقة «عضوية» ـ تحقيق ملكات عنصرية فطرية ـ فإن الذى يختبرها هو قدرة العلم أو الفن أو الدين على تغذية شكل (Gestalt) الجنس وقيمه الباطنية وقوته الحيوية. وأية فلسفة خلاقة عبارة عن إثبات أو معتقد Bekenntnis يعبر فى آن واحد عن وجدان فطرى فى النوع العنصرى؛ وعن فعل من أفعال الإرادة موجه نحو تسلط النوع. ومن بين البيانات التى أصدرتها جمعية المدرسين الاشتراكيين الوطنيين تأييداً لهتلر، البيان الذى أصدره الفيلسوف مارتن هايدجر **Martin Heidegger**، وكان فى جوهره شرحاً لما قاله روزنبرج.

الحقيقة هى الكشف عن ذلك الذى يجعل شعباً متأكداً، واضحاً وقوياً فى الفعل والمعرفة. ومن مثل هذه الحقيقة تتفجر الإرادة الحقيقية للحصول على المعرفة، وإرادة المعرفة هذه تحدد الحق فى المعرفة. وأخيراً فمن طريق الأخير ترسم الحدود التى يجب فى داخلها وضع المشكلات الحقيقية والتحقيق الصحيح. ومن مثل هذا الأصل نستمد العلم المرتبط بضرورة وجود. «الجماعة» المسئولة عن نفسها... لقد خلصنا أنفسنا من وثنية فكر لا أساس له وعاجز.

وساقت حجة روزنبرج للبرهنة على هوية الجنس الآرى حشداً من نواح شبه غامضة بين أساليب فى الفن، ومثل أخلاقية ومعتقدات دينية، وكانت هذه خيالية إلى حد كبير وذاتية تماماً. وبمجرد أن استقرت الاشتراكية الوطنية فى ألمانيا تطورت النظرية العنصرية عن طريق ما أفاد أنه أنثروبولوجيا «علمية» وخاصة فى ظل توجيه هانزف. ك. جونتر الذى عين أستاذاً لعلم الانثروبولوجيا الاجتماعية فى جامعة ينا[٢٤]. وعلى العموم فما من بيولوجى أو أنثروبولوجى لم يكن من الملتزمين بالنظرية، قد اقتنع أبداً بوجود معايير بيولوجية للتفوق العنصرى أو بأن للأخلاق العنصرية صلة بالثقافة، وهذه القضايا كانت موضع التفنيد مرات لا حصر لها. ولسوء الحظ أن التفنيد العلمى يكاد يكون عاجزاً أمام نظرية تعتمد على إرادة التصديق. هذا لا يعنى بالطبع أنها لم تكن موضع الاعتقاد فيها بإخلاص ـ فالمعادون للسامية مخلصون بالدرجة الكافية ـ ولكنه يعنى فقط أن اللاعقليين يجعلون من التفكير المبنى على التمنى فضيلة. وحتى بروتوكولات حكماء صهيون الخيالية والتى ذاعت بصورة تتسم بالتشهير، كانت موضع التصديق الكافى بحيث استطاع جوبلز أن يكتب فى مفكرته: «إن الأمم التى كانت أول من عرفت حقيقة اليهودى... سوف تحتل مكانة فى التسلط على العالم»[٢٥]. إلا أنه من المؤكد تماماً أن الاشتراكيين الوطنيين استخدموا التعصب العنصرى لصورة تنم تماماً عن عدم الاكتراث، لتحقيق أغراض تكمن وراء هذا. لقد مارسوا ما دعاه ثورشتاين فبلن «الطب النفسى التطبيقى».

وكانت للنظرية العنصرية نتائج عملية ثلاث بالنسبة إلى السياسة الاشتراكية الوطنية. فأولاً، أدت إلى سياسة عامة لتشجيع الزيادة فى السكان وخاصة فى العناصر الآرية المفترضة، عن طريق تقديم الإعانات فى حالات الزواج وللأسر الكبيرة، حتى وإن جرى فى الوقت نفسه تأكيد الحاجة إلى التوسع الإقليمى على أساس ازدحام ألمانيا بالسكان. وانتهت السياسة بتشجيع فعلى للعلاقات الجنسية غير النظامية ولكثرة الأطفال غير الشرعيين. وثانياً، أنتجت النظرية العنصرية تشريع عام ١٩٣٣ الخاص بتحسين النسل. كان المراد بهذا حسب الظاهر، منع انتقال المرض الوراثى، ولكنه كان يمثل من الناحية العملية سياسة عامة لتعقيم أو

استئصال ذوى العاهات الجسمانية والعقلية. وحسب الظاهر اتبعت هذه السياسة بقسوة بربرية. وثالثًا - وبصفة أخص - أسفرت النظرية العنصرية عن التشريع المعادى لليهود الصادر فى ١٩٣٥، ١٩٣٨. وأعلن هذا التشريع أيضًا أن يستهدف زيادة نقاء الجنس أو المحافظة عليه. وبمقتضى هذا التشريع حرمت الزيجات بين الألمان والأشخاص من ذوى الجد الرابع (أو أعلى).

وقد وفرت النظرية العنصرية سندًا أيديولوجيًا ممتازًا لذلك النوع الخاص من الإمبريالية الذى كان موضع التأمل من جانب سياسة هتلر، أى التوسع نحو الشرق والجنوب على حساب الشعوب الصقلبية. ففى هذا الإقليم فقط جاليات يهودية متماسكة، وكان العداء للسامية - بوصفه قوة سيكولوجية - مما يصعب تمييزه عن اعتقاد فى تفوق الألمان العنصرى على البولنديين والتشيكيين والروس. إن النظرية العنصرية التى غالبًا ما ربطت بفكرة الجامعة الألمانية، كان فى الإمكان استخدامها بسهولة لتغذية فكرة دولة ألمانية فى وسط أوروبا تحيط بها حلقة متوسعة من دول تابعة غير ألمانية. وهكذا انضمت العنصرية إلى العنصر الآخر من الأيديولوجية الاشتراكية الوطنية، أى فكرة «التربة» التى كانت المكمل الطبيعى لفكرة «الدم».

المجال الحيوى

إن النظرية الاشتراكية الوطنية فى الأرض أو المجال، شأنها شأن نظرية الجنس، قد جمعت من أفكار متداولة فى أوروبا طيلة قرن من الزمان. كانت فى أساسها توسيعًا فحسب لمشروعات تهدف إلى قيام دولة ألمانية قوية فى وسط أوروبا وشرقها. وعلى غرار النظرية العنصرية أيضًا لم تكن مقصورة على الألمان. فالحقيقة، كان عالم سياسى سويدى هو رودلف كجيلين Rudolf Kjellen من جامعة أبسالا، هو الذى وسع المشروع إلى فلسفة وأعطاها اسم «جيوبوليتيكا» والذى استخدمته لترويجها الاشتراكية الوطنية[٢٦]. من حيث النشأة كانت الجيوبوليتيكا التى تحدث عنها كجيلين، تطويرًا لموضوع قديم هو الجغرافية

السياسية. وكانت فكرتها العلمية السليمة فى أساسها أن الدراسة الواقعية للتاريخ ونمو الدول يجب أن تتضمن عوامل من قبيل البيئة الطبيعية، وعلم الإنسان، وعلم الاجتماع والاقتصاد، فضلاً عن تنظيمها الدستورى وصرحها القانونى. وإلى هذا الاهتمام النظرى أضافت الجيوبوليتيكا دائمًا اهتمامًا سياسيًا بعلاقات القوة بين روسيا وأوروبا الوسطى، وهو اهتمام كان كافيًا فى حد ذاته كى يلقى قبول هتلر.

والفكرة التى أصبحت مميزة للإمبريالية الاشتراكية الوطنية قدمها الجغرافى الإنجليزى سير هالفرد ج.. ما كندر Halford J. Mackinder كانت النظرية الإمبريالية قبل ذلك، كنظرية الأميرال أ. ت. ماهان مثلاً، تعتمد إلى حد كبير على تاريخ الإمبراطورية البريطانية، ولذلك شددت بصفة رئيسية على أهمية القوة البحرية. وقدم ماكيندر فى عام ١٩٠٤ فكرة أن الكثير من التاريخ الأوروبى يمكن أن يفسره ضغط الشعوب غير المطلة على البحار، فى أوروبا الشرقية وآسيا الوسطى، على الشعوب الساحلية. هذه المساحة الهائلة دعاها المنطقة المحورية أو «القلب» أى لب «الجزيرة العالمية» (أوروبا وآسيا وأفريقيا) التى تشكل ثلثى مساحة اليابس فى العالم. وأستراليا والأمريكتان عبارة عن جزر منعزلة فحسب. ومن ثم إذا تمكنت أية دولة من التحكم فى موارد هذا الإقليم، وبذا تربط القوة البحرية بالقوة البرية، لاستطاعت التسلط على العالم. ولخص ماكيندر حجته فى نوع من القول الجامع: «من يحكم شرق أوروبا يتحكم فى القلب. ومن يحكم القلب يتحكم فى الجزيرة العالمية. ومن يحكم الجزيرة العالمية يتحكم فى العالم»[٢٧]. وكان غرضه المباشر أن يوضح المزايا التى تعود على إنجلترا من تحالف مع روسيا.

وارتبطت النسخة الاشتراكية الوطنية من الجيوبوليتيكا باسم كارل هاوسهوفر بوجه خاص، وإن اشترك فيها كثيرون غيره، من الكتاب والعلماء الألمان. لم يضف هاوسهوفر إلى النظرية التى خلفها كجيلين وماكيندر فى الموضوع إلا القليل مما له أهمية علمية، ولكنه جمع هو وشركاؤه معلومات هائلة من شتى أنحاء العالم عن الجغرافيا أو المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لم يكن الذى ربط

بين هذه المادة المتنوعة تنظيمها العلمى ولكنه إمكان استخدامها من جانب هيئة أركان حرب لوضع خطوط استراتيجية ما، أو من جانب حكومة مكبة على مد نطاق قوتها. كذلك حول هاوسهوفر الجيوبوليتيكا إلى جهاز مؤثر للدعاية يراد به أن يجعل ألمانيا «على وعى بالمجال». هاتان الخصيصتان هما اللتان ميزتا بوجه عام الجيوبوليتيكا عن الجغرافيا السياسية. فالجيوبوليتيكا طبقًا للتعريف الذى صاغه المشرفون على تحرير كتاب هاوسهوفر Zeitschritt fur Geoplitik عبارة عن «فن توجيه السياسة العملية» و «ضمير الدولة الجغرافية»، وبذا تكون السياسة العملية فى جوهرها توسعًا إمبرياليًا.

أصبحت فكرة ماكيندر عن إمبراطورية مبنية على القوة البرية، نظرية السياسية الألمانية التى رسم هتلر معالمها فى «كفاحى»[٢٨] تحت تأثير هاوسهوفر وكان خطأ الإمبراطورية الألمانية الثانية الأساسى يتمثل فى أنها اختارت سياسة توسيع نطاق صناعاتها وصادراتها بدلاً من توسيع نطاق أراضيها. كان أهم الأحداث بشكل حاسم فى ألف عام من التاريخ الألمانى، استعمار الإقليم الشرقى (الاوستمارك) والمنطقة الواقعة شرقى نهر إلب. إن فرنسا تسير فى طريق الانحلال، وهى من الناحية العنصرية «شبيهة بالزنوج». وعلى ذلك فإن الاشتراكيين الوطنيين سوف «يضعون حدًا للزحف الألمانى الذى لا ينتهى، نحو جنوب وغرب أوروبا، ويوجهون نظرتنا صوب الأراضى الواقعية إلى الشرق.. لا نستطيع أن نفكر أصلاً إلا فى روسيا وفى الدول الواقعة على حدودها والتابعة لها. كان المقصود من مثل هذا المشروع اجتذاب اليونكر فى ألمانيا الشرقية ممن كانوا دائمًا يحبذون تكبير الجيش، ولكنه قدم آملاً فى قوة عالمية، اجتذب أيضًا رجال الصناعة فى ألمانيا الغربية الذين كانوا من دعاة التوسع البحرى. وهكذا قدم شيئًا لكلا فرعى الفكر الإمبريالى الألمانى.

إن الحجج المزعومة فى تأييد نظرية المجال الحيوى والواردة فى «كفاحى» وغيره من الدعاية الاشتراكية الوطنية، هذه الحجج، شأنها شأن النظرية العنصرية، مزيج غريب من العاطفية، والعلم الردئ، وعلم الاقتصاد المشكوك فيه. كان النداء العاطفى موجهًا بصفة خاصة إلى اتجاه ألمانى طويل الأمد نحو تمجيد

إمبراطورية العصور الوسطى التى وجدت «قبل اكتشاف القارة الأمريكية بوقت طويل»، وإلى أسطورة تزعم أن جميع الإنجازات الثقافية التى حققتها أوروبا الوسطى أو حتى روسيا قبل الثورة، كانت من عمل الأقليات الألمانية. ومن ثم كان الألمان قادة هذا الإقليم وحكامه «الطبيعيين». والحجة المستندة إلى الجيوبوليتيكا والتى كان يفترض أنها علمية، كانت فى الحقيقة نظيرًا بيولوجيا. فالدول «كائنات عضوية» تعيش مادامت تعيش وتحتفظ بقوتها، وتموت إذا توقفت عن النمو. وهذا جرى تأكيده بأنه قانون طبيعى من قوانين «الجماعة» لا تستطيع اتفاقية أو قانون دولى الحد منه، وما الأنظمة التى تخلقها «جماعة» سوى عوامل تساعد على زيادة قوتها. فإذا سمحت الشعوب المتحضرة للحدود القانونية أن تقيد نموها، فإنها تسلم مستقبل العالم للأجناس الأدنى فحسب.

سوف تضطر الأجناس الأرقى ثقافيًا ولكنها أقل قسوة، ونتيجة لتربيتها المحدودة، إلى أن تحد من زيادة عدد أفرادها حتى فى الوقت الذى تتمكن فيه شعوب أحط من الناحية الثقافية ولكنها أشد وحشية وأكثر طبيعية، ونتيجة عظم المساحات التى تعيش فيها من أن تزيد من أعدادها إلى غير ما حد. وعلى ذلك فبعبارة أخرى سوف يصبح العالم يومًا ما فى أيدى جنس بشرى أقل شأنًا من ناحية الثقافة ولكنه من حيث الطاقة والنشاط(٢٩).

ولعل الحجة الاقتصادية فى تبرير الإمبريالية كانت أكثر الحجج فعالية. فعن طريق الغزو يمكن الاستيلاء على الأسواق الأجنبية وضمان الرخاء. وكانت هذه فى الحقيقة النقطة المهمة فى شكوى هتلر المتكررة من أن ألمانيا بحاجة إلى المزيد من الأرض. ولعل أوضح بيان للمعنى الحقيقى للمجال الحيوى تضمنه الخطاب العجيب الذى ألقاه هتلر فى عام ١٩٣٢ أمام مؤتمر رجال الصناعة الألمان فى دوسلدورف، فقال إن الرخاء الألمانى والتخفيف من البطالة يتوقفان على التجارة الخارجية، ولكن الفكرة القائلة بأن فى الإمكان غزو العالم بوسائل اقتصادية فحسب هى «من أكبر وأفظع الأوهام».

لم يكن النشاط الاقتصادى الألمانى هو الذى غزا العالم ثم تلاه نمو القوة الألمانية. ولكن فى حالتنا أيضًا كانت قوة الدولة (Machstaat) هى التى خلقت

لعالم الأعمال الشروط العامة لما حققه بعد ذلك من رخاء.. لا يمكن أن تكون هناك حياة اقتصادية إلا إذا وقفت وراء هذه الحياة الاقتصادية الإرادة السياسية المصممة للأمة والمستعدة تماماً للضرب ـ والضرب بشدة.

ووراء كل الإمبريالية تقف إرادة الجنس الأبيض فى ممارسة «حق وحشى بصورة خارقة للمألوف فى السيطرة على الأجناس الأخرى».

غير أن الجنس الأبيض لا يستطيع عمليًا الاحتفاظ بمركزه إلا مادام يستمر وجود الاختلاف فى مستوى العيش فى أجزاء العالم المختلفة. فإذا أعطيت اليوم لما يقال له أسواقنا للتصدير نفس ما نملك من مستوى العيش، فسوف تجد أنه سيكون من المستحيل على الجنس الأبيض أن يحتفظ بذلك التفوق فى المركز هو التفوق الذى لا يجد التعبير عنه فى قوة الأمة السياسية فحسب، بل وأيضًا فى الخط الاقتصادى للفرد(٣٠).

وقبل ذلك بعامين قدم هتلر هذه الصورة الفخمة لعالم يحكمه الجنس الأبيض.

مهمتنا أن ننظم على نطاق واسع العالم كله بحيث ينتج كل بلد أفضل ما يستطيع إنتاجه بينما يتولى الجنس الأبيض، أى الجنس الشمالى، تنظيم هذه الخطة الضخمة... حقيقة يجب ألا يرتبط ذلك بأى استغلال للجنس الآخر، لأن الجنس الأدنى مقدر له الاضطلاع بمهام تختلف عن مهام الجنس الأرقى، ويجب أن تكون للأخير السيطرة، ويجب أن تبقى هذه السيطرة فى أيدينا بالاشتراك مع الأنجلو ـ سكسون(٣١).

كان المجال الحيوى والنظرية العنصرية يمثلان معًا أسخف صورة ممكنة من الإمبريالية الاستغلالية، واعترافًا صريحًا بكل ما كان فى إمكان حتى لينين أن يقوله بهذا الصدد. مثل هذا الهدف يتعلق به شعب يملك. موارد قلب العالم، معناه السيطرة الكلية. وبخلاف هذا فإنه يتحول من الناحية العملية إلى نزعة إقليمية وتقسيم للعالم إلى قلة من «نظم» كبيرة، أو مجالات سيطرة تسيطر على كل منها قوة عظمى. وكان هذا هو المعنى الذى عزاه الاشتراكيون الوطنيون إلى

مبدأ مونرو الأمريكية، وكانوا يميلون إلى وصف مشروعهم بأنه مبدأ مونرو لأوروبا. سوف تكون العلاقات بين الأقاليم علاقات قوة فحسب، ولن تكون المعاهدات سوى اتفاقات مؤقتة عند حدود حيث يخلق توازن القوى «نقاط هدوء» قصيرة. وفى داخل كل إقليم تخصص القوة المتسلطة. وهى من الناحية النظرية جماعة عنصرية متفوقة، للشعوب الخاضعة لها وظائفها الاقتصادية ووضعها السياسى. ومن الناحية القانونية يسفر المشروع عن نظم من القانون الشعبى وعدم الخضوع للقضاء الإقليمى، بحيث يحمل كل فرد معه قانون مكانته. والحقيقة أن شيئًا من هذا فرض على الأراضى البولندية والروسية التى فتحها هتلر. وببساطة، سوف يختفى القانون الدولى نظرًا لعدم وجود حقوق متساوية للأشخاص أو الأقليات، ولا للشعوب. ولو تحقق مثل هذا النظام لكان أشبه إلى حد بعيد بالإمبراطوريات الشرقية القديمة منه بأى نظام من الدول القومية الحديثة.

النظام الشمولى

كانت كلتا الفاشية الإيطالية والاشتراكية الوطنية الألمانية فى حقيقتهما جهودًا لغمر جميع الاختلافات المترتبة على الجنس والمجموعة فى غرض واحد؛ وهو التوسع الإمبريالى. وكان المراد بالأساطير التى شكلت فلسفتهما أن تساعد على تحقيق ذلك الغرض. ومن ثم كانت نتيجتهما العملية، مهما يكن تبريرها، التنظيم الداخلى الشمولى للدولة. ولأسباب سبق شرحها، هيأت نظرية الاشتراكية الوطنية فى «الجماعة» فلسفة لمثل هذه الحركة أنسب من هيجلية موسولينى الكاذبة، ولكن النتيجة كانت واحدة فى أى من الحالتين. يمكن للحكم ويجب حقًا، أن يسيطر على كل عمل وكل مصلحة لكل فرد أو مجموعة، حتى يستخدم هذا لزيادة القوة القومية، وليس الحكم مطلقًا فحسب فى ممارسته ولكنه أيضًا غير محدود فى تطبيقه. ما من شىء هو خارج نطاقه كل مصلحة وقيمة ـ اقتصادية وأخلاقية وثقافية ـ إذ هما جزء من الموارد القومية، يجب أن يسيطر عليهما الحكم ويستغلهما. ولا يمكن بغير إذن من الحكومة، أن تكون هناك أحزاب

سياسية أو نقابات عمالية أو جمعيات من رجال الصناعة والتجارة. ولا يمكن وجود صناعة أو نشاط اقتصادى أو عمل إلا وفقًا لما تضع من لوائح. ولا يمكن أن يكون هناك نشر أو احتجاج عام إلا بتوجيهها. أصبح التعليم أداة الحكم، وكان الدين كذلك أيضًا من حيث المبدأ، وإن لم تنجح لا الفاشية ولا الاشتراكية الوطنية فى أن تحصل على ما هو أكثر من إذعان قسرى من جانب الكنائس(٣٢). وأصبح الفراغ والترفيه أدوات للدعاية والحشد. ولم يبق مجال من الحياة الخاصة يستطيع فرد أن يدعوه مجاله، ولم تكن ثمة جمعية من الأفراد لا تخضع للسيطرة السياسية.

كمبدأ للتنظيم السياسى كان النظام الشمولى بالطبع يعنى ضمنًا الدكتاتورية. ومهد الطريق بسرعة إلى إلغاء النظام الفيدرالى والحكم الذاتى المحلى الألمانى، والقضاء الفعلى على المؤسسات السياسية الليبرالية كالبرلمانات والهيئة القضائية المستقلة، وهبط بالاقتراع إلى مستوى استفتاءات تدار بعناية. ولم تصبح الإدارة السياسية متغلغلة فى كل شىء فحسب، بل وأصبحت «كقطعة واحدة من الصخر» كما يميل الاشتراكيون الوطنيون إلى تسميتها، وهو ما يعنى أن كل التنظيم الاجتماعى قد هبط إلى مستوى نظام ووجهت كل طاقاته بصورة خالصة نحو غايات وطنية. الحقيقة أن هذا الوصف للنظام الشمولى كان صوريًا إلى حد كبير، هناك بالطبع تركيز مطلق للسلطة فى الزعيم، أى فى أعلى مستوى من مستويات صنع السياسية. ولكن سلطة الزعيم كانت تتوقف على نفوذه الشخصى، وكان التنظيم الإدارى الذى تنفذ به سياسة ما.. فى الحقيقة مجموعة مختلطة من الإمبراطوريات الخاصة، والجيوش الخاصة، وهيئات المخابرات الخاصة».

الحقيقة أن الحكم المطلق غير المسئول لا يتمشى مع الإدارة الشمولية إذ فى ظل عدم استقرار السياسة، وخطر التغيير التعسفى والخوف من الانتقام الشخصى فإن كل رجل يجعل مركزه قويًا أو معرضًا للتهديد، يجب أن يحمى نفسه ضد المفاجأة بأن يحتفظ لنفسه بما قدر على الحصول عليه من القوة من ذلك المعين المشترك، وبهذا ففى نهاية الأمر، ليس هناك معين مشترك على الإطلاق(٣٣).

لو صح هذا على المستوى الإدارى لصح بصورة مزدوجة على المستوى الدستورى أو القانونى. فالنظام الشمولى الاشتراكى الوطنى لم يحقق قط تقسيمًا عاقلاً للوظائف فى أى نوع من فروع الحكم، ولا تنظيمًا من أجهزة للحكم ذات سلطة محددة قانونًا، وتستطيع أن تعمل على نحو يمكن التنبؤ به، طبقًا لقواعد معروفة. هذه الصفات البيروقراطية التى كانت مبادئ الحكم الدستورى الألمانى بأكثر مما كانت الليبرالية السياسية، حطمها وصول الاشتراكية الوطنية إلى السلطة. لقد تركت الأجهزة الإدارية والقانونية القائمة، على ما هى عليه، ولكن تسرب إليها أعضاء الحزب، وغالبًا لغرض صريح هو تحطيم إجراءاتها المعتادة. وأكملها أيضًا حشد يبعث على الحيرة، من أجهزة جديدة تولت واجبات قديمة من جهة، واضطلعت بواجبات جديدة كلما نشأت المناسبة من جهة أخرى. ومن هنا نلقى جوبلز وهو الوحيد من بين الزعماء الاشتراكيين الوطنيين والذى له أن يزعم أنه يملك الوضوح الفكرى يشكو من «أننا نعيش فى الشكل من الدولة ليست الاختصاصات فيه محددة بوضوح... والنتيجة أن السياسة الداخلية الألمانية تفتقر تمامًا إلى التوجيه»[٢٤]. والحقيقة أن الاشتراكية الوطنية حطمت تمامًا المثل الأعلى الألمانى عن دولة القانون، أى نظام دستورى منظم، وهو الذى كان المبدأ البناء الوحيد فى الفكرة الألمانية عن «الدولة» وأساس قوتها العسكرية.

كان النظام الشمولى الاشتراكى الوطنى خليطًا فى الحقيقة من السلطات القانونية والوظائف السياسية. وهكذا مثلاً لم يكن فى الإمكان أبدًا وجود أية نظرية دستورية واضحة عن الحزب الاشتراكى الوطنى أو عن علاقته بالحكومة، وإن كان بحكم القانون الحزب الوحيد المصرح بوجوده. من الناحية القانونية كان الحزب مؤسسة، ولكنه بالتأكيد لم يخضع لأية سيطرة قانونية أو سياسية، وكانت تصرفاته تشريعية وإدارية وقضائية بطريقة تنم عن اللامبالاة. وكذلك فإن الحرس الممتاز Schutzstaffel وفرق العاصفة Sturmabteilung وشباب هتلر «كانت لها جميعًا سلطات تشريعية وقضائية، وتمتعت بامتيازات خارج نطاق القانون، وإن كانت هذه الهيئات من الناحية الاسمية أدوات للحزب لا للحكومة. ومن جهة أخرى فقدت الهيئة القضائية استقلالها وأمنها تمامًا، وفى الوقت نفسه وسع

نطاق الفطنة القضائية، إلى غير حد من الناحية العملية. وكان القانون نفسه مبهما بصورة متعمدة بحيث أصبحت كل القرارات فى جوهرها ذاتية. وعدل قانون العقوبات فى عام ١٩٣٥ ليسمح بعقاب كل فعل يتعارض مع «الإحساس الشعبى السليم» حتى ولو لم يكن فيه خروج على أى قانون قائم. وكذلك قد يفقد صحفى رخصته لأنه نشر شيئًا خلط فيه بين المصالح الشخصية والمشتركة، قد يضعف وحدة الشعب الألمانى أو ينطوى على إساءة إلى شرف شخص ألمانى أو كرامته، أو يجعل أى شخص عرضة للسخرية، أو كان لأى سبب آخر غير لائق. وواضح أنه ما كان فى الإمكان تنفيذ أمثال هذه القوانين تنفيذًا عاقلاً. وحلت الحصافة القانونية الكاملة محل المساواة أمام القانون والإجراءات الواجبة. إن ما عناه النظام الشمولى من ناحية التطبيق العملى هو أن أى شخص تعتبر أفعاله ذات مغزى سياسى، كان لا يتمتع بأية حماية قانونية إذا تراءى للحكومة أو للحزب أو لأى من أجهزتهما، أن يمارس سلطته.

وكانت النتائج مشابهة فى البنيان الاجتماعى والاقتصادى. فقد اضطلع النظام الشمولى بأن ينظم ويوجه كل مظهر من مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية بحيث يستبعد أى مجال من الحياة الخصوصية المسموح بها أو الاختيار الاختيارى. ولكن من المهم ملاحظة ما يعنيه بصورة ملموسة، هذا النوع من التنظيم. فأولاً وقبل كل شىء، كان يعنى القضاء على أعداد كبيرة من المنظمات القائمة منذ وقت طويل، وأقام وكالات للأنشطة الاقتصادية والاجتماعية. فنقابات العمال، والروابط الحرفية والتجارية والصناعية ومنظمات الأخوة للأغراض الاجتماعية أو لتعليم البالغين أو المعونة المتبادلة، هذه كلها إما أنها محيت من الوجود أو تم الاستيلاء عليها وإعادة تعيين العاملين فيها. وأصبحت العضوية بالفعل أو فى الواقع إجبارية، واختير الموظفين حسب «مبدأ الزعامة»، وكانت الإجراءات لا يقررها الأعضاء ولكن تقررها السلطة الخارجية التى يمثلها الزعيم. وكان «مبدأ الزعامة» يعنى فقط السلطة الشخصية أو سلطة زمرة، بحيث إن المنظمات التى كانت تتمتع بالحكم الذاتى صارت مجندة وتدار حسبما يراد. وكانت النتيجة تناقضًا. فبرغم أن الفرد كان «منظمًا» فى كل نقطة

إلا أنه كان يقف وحيداً بصورة لم يكن لها وجود من قبل. كان لا حول له ولا قوة فى أيدى منظمات هو عضو فيها اسما، وتزعم أنها تتحدث باسمه وتحمى مصالحه. ولكن لم يكن لديه ما يقوله بالنسبة إلى تلك المصالح. كانت الاشتراكية الوطنية تصب الاحتقار على الديمقراطية والرأسمالية باعتبارهما أشكالاً من «الفردية الذرية» ولكن المجتمع الشمولى كان ذريًا حقًا. كان الشعب هو بالمعنى الحرفى «الجماهير» التى لا يتوافر لها من المعلومات إلا ما تختار وكالات الدعاية أن تقدمه لها، وليس للناس أن يتجمعوا لأغراض خاصة بهم.

ومن ناحية التنظيم الاقتصادى كان هناك من الناحية السطحية فارق هائل بين الفاشية الإيطالية والاشتراكية الوطنية الألمانية. فتمشيًا مع أفكار كانت مألوفة من وقت طويل فى السندكالية الإيطالية، أخذت الفاشية شكل ما كان يطلق عليه اسم «الدولة المتضامنة». كانت الدولة المتضامنة موضع الحديث عنها فى أوائل أيام الاشتراكية الوطنية، ولكن أغفل شأنها هى والعناصر الاشتراكية الأخرى من برنامج الحزب. كانت فكرة الدولة المتضامنة بسيطة وسبقت الفاشية بوقت طويل. لقد اقتصر أمرها على أن الصناعات يجب أن تكون مؤسسات تحكم نفسها وبنفسها ويدير شئونها العمال والملاك معًا الذين يجرون المفاوضات حول عقود الأجر بدون الالتجاء إلى الإضرابات أو عمليات إغلاق المصانع. ونشأ الجهاز المتضامن بالتدريج فى إيطاليا على مدى أربعة عشر عامًا. وكان يتكون من نقابات Syndicates رأسية من أصحاب الأعمال والعاملين فى فروع الاقتصاد الرئيسية، منظمة على المستوى المحلى والإقليمى والقومى، ومن مؤسسات أفقية تضم أيضًا أصحاب الأعمال والعاملين فى الصناعات المتعددة. وكانت قمة النظام «غرفة المؤسسات» التى لم تنشأ إلا فى عام ١٩٣٢. من الناحية النظرية كانت الغرفة تشكل التمثيل الوظيفى منه جانب الصناعات وفق خطوط كان دعاة السندكالية واشتراكية النقابات الطائفية يدعون إليها منذ وقت طويل ومن الناحية النظرية ايضًا كانت النقابات اتحادات لها استقلال ذاتى وتتكون من أصحاب الأعمال والعاملين بغرض المساومة الجماعية. والحقيقة أنه برغم أن العضوية لم تكن إجبارية، فقد كانت الاشتراكات تقتطع من أجور الأعضاء وغير الأعضاء على السواء، وكانت عقود الأجور ملزمة لغير الأعضاء. وفى ألمانيا كانت «جبهة

العمل» قسمًا من الحزب ولم تنظم حسب الحرف إلا لأغراض إدارية. وكانت العضوية إجبارية، وألغيت النقابات الممثلة للحرف والمهن. ومن ثم لم تتظاهر جبهة العمل بأنها تتولى المساومة الجماعية، وكانت الأجور يكيفها أمناء عماليون تختارهم الحكومة لم يقض على روابط أصحاب الأعمال، ولكنها ضمت لتكوين مجموعات قومية منظمة طبقًا لمبدأ الزعامة.

وعلى ذلك يبدو من حيث الظاهر، أن النظام الإيطالى ينظم أموره بنفسه عن طريق جمعيات يمثل فيها أصحاب الأعمال والعاملون على قدم المساواة، فى حين كان النظام الألمانى تنظيمًا كاملاً للصناعة من جانب الحكومة. والواقع كان كلا النظامين وسائل لإخضاع الاقتصاد تمامًا للسيطرة السياسية. وفقدت الإدارة والعمل حريتهما فى تكوين جمعيات خاصة بهما وفقدا استقلالهما فى العمل. لم تكن المساواة المفترضة بين العمل والإدارة شيئًا واقعيًا قط فى المشروع الإيطالى. وفى كلا البلدين كانت السيطرة النهائية فى أيدى أشخاص تعنيهم الحكومة «أو الحزب، وهو نفس الشىء» وكان أمثال هؤلاء الأشخاص أقرب بوجه عام إلى الإدارة منهم إلى العمال. وفى كلا البلدين أيضًا كان الاتجاه العام هو نحو زيادة حجم الوحدات الصناعية وإدماج صغار المنتجين المستقلين فى كارتلات. وكانت الفائدة الجوهرية التى حصل عليها العمل هى العمالة الكاملة. ولكن على العموم كان نصيبه من الدخل القومى ضئيلاً. وباختصار كان للنظام الشمولى فى كلتا صورتيه الفاشية والاشتراكية الوطنية، الخصائص والاتجاهات المألوفة فى اقتصاد حرب يخضع للسيطرة، وهو ما كان فى جوهره.

وكأمر واقع مد نطاق السيطرة التى مارسها النظام الشمولى على الاقتصاد. ليشمل الصحافة والتعليم والمعرفة والفن، وليشمل فى الحقيقة كل جزء من الثقافة الوطنية تكون للحزب مصلحة فى السيطرة عليه. وعندما أنشئت وزارة جوبلز فى عام ١٩٣٣ أصبحت «مسئولة عن جميع العوامل التى تؤثر فى الحياة العقلية للأمة». فلا ينبغى - على حد قول هتلر - إهمال أى من مسالك التأثير «من كتاب مبادئ القراءة الذى يطالعه الطفل حتى آخر جريدة، وكل مسرح وكل فيلم سينمائى». وكان لابد أن يصبح التعليم فى كل موضوع بما فى ذلك العلم

«وسيلة لتنمية الكبرياء القومية». ويجب أن يصل إلى «ذروته فى طبع الإحساس بالجنس والشعور بالجنس، فى قلوب وأدمغة الشباب، عن طريق الغريزة والعقل».

يجب ألا يغادر ولد أو بنت المدرسة دون أن يكون قد وصل إلى المعرفة النهائية بضرورة وطبيعة نقاء الدم[٣٥].

كان هذا هو البرنامج كما وضع وكما نفذ فى جميع مستويات النظام التعليمى وفى جميع ميادين العمل العقلى. وبالنسبة إلى الفن أعلن كتاب مدرسى مهم فى القانون أن:

الدولة الشمولية لا تعترف بأن للفن وجودًا مستقلاً.. وتطالب الفنانين بأن يتخذوا موقفًا إيجابيًا إزاء الدولة.

وكانت هناك خطط كثيرة لإحلال عقائد تيوتونية جديدة محل المسيحية أو لتطهير الأخيرة، مما كان يظن أنها تشتمل عليه من عناصر غير آرية، وإن كانت الحكومة بداع من الحكمة وسداد الرأى، لم تربط نفسها قط بأى من هذه العقائد. إن ما دعاه روزنبرج «حرية التدريس الشريرة القديمة بغير حدود» اختفى لتحل محله «الحرية الحقيقية»، الحرية «فى أن يكون جهازًا من أجهزة القوة الحية للأمة». واستبعد العلماء اليهود، ونظمت الكليات والطلاب طبقًا «لمبدأ الزعامة»، وتمشيًا مع المبادئ الاشتراكية الوطنية أصبح الغرض من التعليم العالى الألمانى تدريب صفوة سياسية. ومن هذه الناحية لم تكن المؤسسات التعليمية الأساسية هى الجامعات، ولكنها المدارس الفنية ومدارس الزعامة التابعة للحزب. وأصبحت الدراسات الاجتماعية مثل التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس، وإلى حد بالغ، فروعًا من الدعاية تكيف لأحكام ونشر الأسطورة العنصرية. وربما تمثلت ذروة السخف عندما أعلنت رسالة فى علم الطبيعة أن «العلم، شأنه شأن كل ما ينتجه الإنسان، عنصرى ويحدده الدم»[٣٧].

يجب أن ينتهى أى عرض لنظريات الماضى القريب السياسية بمقارنة بين الاشتراكية الوطنية والشيوعية وبمقارنة كلتا الاثنتين بالديمقراطية الليبرالية، لأن الثلاث كانت فى تنافس على كسب ولاء الإنسان، وطالبت كل منها أتباعها بمعجزات من الجهد والتضحية، وتحطمت الاشتراكية الوطنية بفعل تحالف مؤقت بين الاثنتين الأخريين. ولكن هذا التحالف الذى قام تحت ضغط الحرب، وبشكل معرض للتهديد، انفض فى تنافس أشد وأكثر مرارة من سابقه. وبشكل غير مباشر أيضًا، أسفرت الحرب العالمية الثانية عن نتيجتين غيرتا إلى الأبد البيئة التى يجب أن تعمل فيها فلسفة سياسية أوروبية. فبدافع الحرب المصطنع خلق العلم أسلحة جعلت الحرب مرة واحدة وإلى الأبد، أداة لا يجرؤ أى سياسى مسئول ذى عقيدة فلسفية، على استعمالها، وكانت من قبل الأداة الأخيرة والحكم اللذين يستخدمها فن السياسة. ذلك أنه بهذه الأسلحة تصبح المقامرة بين النصر والهزيمة هى الدمار المحقق لكل من الفائز والمهزوم. كان يمكن فى الماضى تصور الالتجاء إلى القوة على أنه المخاطرة بنجاح حضارة ضد أخرى، هذا الالتجاء يصبح فى المستقبل هو التدمير المحتمل للحضارة. وثانيًا، أنهت الحرب التفاوت فى القوة بين الشعوب الأوروبية وغير الأوروبية؛ ذلك التفاوت الذى كان العامل المسيطر على السياسة الأوروبية منذ القرن السادس عشر. بالنسبة إلى المستقبل يجب أن تعامل شعوب آسيا وأفريقية على احتمال أنها ستكون أندادًا سياسيين. ويصبح بناء صروح سياسية واقتصادية حديثة الطابع. مسألة تهم الجميع. وبهذا فإن ما يتجسد فى الاشتراكية الوطنية والشيوعية والديمقراطية من أفكار متعارضة تتعلق بالسياسة، يصبح ذا أهمية بالنسبة إلى عدد من المشكلات أكثر مما كان هناك منها من قبل.

إن الكثير من نواحى الشبه بين الاشتراكية الوطنية والشيوعية تطفو على السطح وواضحة. كلتاهما أثرت (بتسكين الثاء) على التدهور الاجتماعى والاقتصادى الذى كان بعضه معقبات الحرب، ولكنه كان يعكس أيضًا اختلالات نظرية فى المجتمع الغربى. وكلتاهما دكتاتورية عسكرية. وكلتاهما طرحت جانبًا

فى ازدراء الأساليب البرلمانية التى تساعد على المداولة والتفاوض، وهى الأساليب التى خلقتها قرون من التجربة السياسية الأوروبية وبتوجيه من المبادئ الليبرالية، باعتبارها بديلات عن الدكتاتورية، أكثر استقرارًا وأوفر نجاحًا. وكلتاهما اضطرت إلى إعادة استخدام التطهير باعتباره تنظيمًا سياسيًا. وكلتاهما لم تحتمل سوى حزب سياسى واحد كان مسموحًا له بالمحافظة على جهازه هو للقمع. وطبقًا لنظرية كل منهما كان الحزب عبارة عن أرستقراطية من خلق نفسها، مهمتها القيادة من جهة والتعليم من جهة ثانية، وقمع العدد الوفير من البشر من جهة ثالثة حتى يسيروا فى الطريق الذى يجب أن يتبعوه. وكلتاهما شمولية بمعنى أنهما أزالتا التفرقة بين مجالات الرأى الخاص والسيطرة العامة، وكلتاهما حولت النظام التعليمى إلى أداة للتوعيَة الكلية الشاملة. وبالنسبة إلى فلسفتهما كانت كل منهما دجماتية تمامًا. إحداهما تعلن باسم الجنس الآرى، والأخرى باسم البروليتاريا. أنها تملك بصيرة أرقى قادرة على وضع قواعد للفن والأدب والعلم والدين. وكلتاهما ذات اتجاه ذهنى شبيه بالتعصب الدينى، ومن حيث الاستراتيجية كانت كل منهما متهورة فى تأكيداتها. ولا حدود لها فى دعاواها، ومهينة لخصومها، وميالة إلى اعتبار أى تنازل من جانبها ضرورة مؤقتة ومن جانب منافستها علامة ضعف. واتفقت فلسفات الاثنتين الاجتماعية على النظر إلى المجتمع على أنه فى جوهره نظام من قوى اقتصادية أو اجتماعية، يقع التوافق بينها عن طريق النضال والسيطرة بدلاً من التفاهم والتنازل المتبادلين. وعلى ذلك اعتبرت كلتاهما السياسة تعبيرًا عن القوة فحسب.

لكن، برغم نواحى الشبه الواضحة هذه، فمن المؤكد أن الشيوعية كانت من الناحيتين المعنوية والفكرية فى مستوى أعلى بكثير من مستوى الاشتراكية الوطنية. والفارق ظاهر فى حياة الرجلين اللذين أصبحا رمزًا لكل منهما. كان كل من هتلر وستالين طاغية، ومن ناحية الرداءة الشخصية فليس ثمة ما يدعو إلى تفضيل أحدهما على الآخر؛ ولكن بقدر ما يتعلق الأمر بقيم السياسة المتحضرة كان هتلر عدميًا nihilist، فلا يمكن ربط فكرة أو سياسة بناءة بحياته العملية. كان بالنسبة إلى ألمانيا وأوروبا كارثة لا يخفف منها شىء. لقد استخدم ستالين

بالكامل أساليب الوحشية والإرهاب، إلا أنه ليس ثمة شك كثير فى أن المؤرخين سوف يصفون ربع القرن الذى شهد حكمه بأنه فترة لم تصبح فيها روسيا قوة سياسية كبيرة فحسب، بل تحولت إلى أمة حديثة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية. وسواء للخير أو للشر، أضاف ظهور الشيوعية عاملاً جديداً دائماً إلى تاريخ السياسة الحديثة والحضارة الحديثة. هذا الاختلاف بين حياة هتلر وستالين يتطابق فضلاً عن ذلك، مع اختلاف بين الفلسفتين اللتين يمثل كل منهما إحداهما. كانت الاشتراكية الوطنية فى أعماقها لا مبالاة سياسية: الرغبة إلى غير ما حد فى التلاعب بالطبيعة البشرية عن طريق التحذير العاطفى والهيستيريا، لا لتحقيق قيمة، ولكن لتكبير صفوة صاغت نفسها بنفسها وكانت فى الحقيقة عصابة. وكانت الشيوعية متعصبة ولكنها على العموم أمينة، كانت على الأقل فى مستهل حياتها كريمة، وكانت نظرية الاشتراكية الوطنية مزيجاً غير متسق من أساطير وأحقاد جمع بينها بصورة مؤقتة دون اعتبار للحقيقة أو الاتساق. لم يكن وراء الماركسية التى ورثها لينين تقليد أوروبى فحسب، ولكن كان وراءها جيلان من المعرفة الاشتراكية التى تستطيع الادعاء باستمرارها المعنوى العقلى. لقد ولدت من اعتقاد راحت تشترك فيه الديمقراطية، بأن أول تأثير نجم من التكنولوجيا الصناعية والرأسمالية هو أنهما سلبتا الإنسان إنسانيته وأفسدتاه اجتماعياً، وكانت أهدافه النهائية هى أهداف الديمقراطية نفسها. وعلى العكس من هذا كانت الاشتراكية الوطنية خطة للإمبريالية الاقتصادية غطت الاستغلال بغشاء مذهب من العاطفية الممثلة فى رسالة قومية فخمة. وكانت غايتها متمشية مع أخلاقياتها الدنيئة. إن الهزيمة فى حرب جعلتها أغراض الاشتراكية الوطنية محتومة، أصبحت بقدر الإمكان دماراً شاملاً تقريباً، ولم يكن فى وسع حكومة اشتراكية وطنية أصبحت نوعاً من الاستبداد الشرقى، حتى أن تتنازل عن السلطة كى تترك الاقتصاد الوطنى والبناء السياسى الوطنى سليمين.

إلا أنه برغم الفوارق الكبيرة والحقيقية بين فلسفتى الاشتراكية الوطنية والشيوعية فإن الفلسفتين تشتركان فى خاصية واحدة. كلتاهما تحمل علامة

التعصب الحقيقية: فعند نقطة ما أصبح لا يمكن من الناحية الفكرية أن يقترب منهما شخص لم يكن من المتحمسين لهما. وكل منهما كانت تطالب بالتنازل عن الرأى النقدى إلى الإيمان الأعمى، وأقامت حاجزًا أمام الاتصال بين معتنقيها والدخلاء أو بين القادة والاتباع. وفعلت كلتاهما هذا بطرق مختلفة، بالتأكيد. فأقامت الاشتراكية الوطنية حاجزًا يتكون من الدعوى الزائفة عن نقاء الجنس، ومن أسطورة علم وفن آريين لا يمكن أن تفهمها الشعوب غير الآرية، وكذلك رسمت بين الصفوة والجماهير خطًا لا يمكن عبوره. مثل هذه الفلسفة كانت لا عقلية بشكل سافر، وتعتمد على فراسة لا يمكن نقدها بصورة عاقلة ولكن يجب إدراكها فحسب. وتقيم الشيوعية أيضًا حاجزًا يصبح فى الواقع مما لا يمكن عبوره؛ إذ بنوع زائف من المذهب العقلى أصبحت المادية الديالكتية تطورًا لإنهاء التطور. وبخلاف أنها تبلغ الذروة بطريقة خفية، فى مجتمع لا طبقى، فإن الحضارة تنقسم إلى حضارتين، رأسمالية واشتراكية، هما من العداء الواحدة ضد الأخرى بحيث يتعايشان فى حالة حرب لا يمكن أن تنتهى إلا بالسيطرة؛ وتنقسم الشعوب بين شعوب تسيطر عليها البروليتاريا وأخرى تسيطر عليها الطبقة الوسطى. ويصبح التمكن من الديالكتيك فى الواقع معرفة خفية لا يملكها سوى المتضلعين الماركسيين ممن هم فوق مستوى نقد الجماهير التى يقودونها. والحكم بالنسبة إلى كل من الاشتراكية الوطنية والشيوعية هو سيطرة صفوة على المجتمع، هى وحدها التى تصل إلى الحقيقة، وعلى ذلك فلها الامتياز بأن تملى كلاً من السلوك والمعتقد.

بالنسبة إلى أى إنسان تربى فى التقليد العاقل للفلسفة الغربية والعلم الحديث، يكون من المستحيل أن يؤخذ هذا الادعاء بشكل من المعرفة أعلى، مأخذ الجد، لأنه يخرق الإجراءات التى أظهرت التجربة أنها الشروط التى يمكن أن تقوم عليها وحدها المعرفة العلمية. هذه الإجراءات لا تنحصر فى تملك نوع جديد من البصيرة، ولكن فى استخدام المستويات العامة لتحقيق صحة الأشياء وفى ممارسة النقد الحرة بين القائمين بالتحقيق، وكل منهم لا يزعم أنه السند الأخير. إن ما يملكه هؤلاء المحققون ليس نوعًا راقيًا من الفراسة أو المذهب،

ولكنه طائفة من العمليات تعمل عن طريق استخدامها على تصحيح نفسها بنفسها بطريقة فطرية، بحيث إن أخطاء المشاهدة واخفاق الاستدلال يمكن القضاء عليها على التوالى. إن الادعاء بأن الاشتراكية الوطنية تملك ملكة إدراك مرتبطة بالجنيس أو تملك فراسة، هو فى ظاهره ادعاء دجال، وهو الأمر الذى كان الماركسيون أول من أكدوه. ولكن ما يزعمه لينين للديالكتيك - بأنه نوع فريد من المنهج المنطقى - هو فى جوهره نفس النوع من الادعاء. ذلك أنه يحول مالك الديالكتيك إلى شخص متضلع، ويحول الماركسية إلى نوع من السحر، أى إلى مفتاح يفتح جميع الأبواب، وهو نفس نقيض العلم أو المعرفة العاقلة. كان الإحساس بامتلاك بصيرة سحرية هو الذى يكمن وراء ما انطوت عليه تنبؤات لينين من خلق حزب يجب أن يحتكر توجيه التقدم الاجتماعى والثقافى والسيطرة عليه. ذلك أنه كان اقتراحًا بتنظيم الشىء الواحد فى العالم وهو الشىء الذى يتحدى التنظيم - أى الأصالة والكشف.

إن نفاق هذا الضرب من الادعاء يكشف عنه النظر إلى المعلومات الصحيحة التى تخرجها إلى النور الأشكال العليا المزعومة من المعرفة، إذ تغدو فى العادة فى مثل أهمية ما يدلى به الوسطاء الروحانيون من أقوال. كان الاقتراح الملموس الوحيد الذى قدمته الشيوعية هو نقل حقوق الملكية فى وسائل الإنتاج من الهيئات الخاصة إلى العامة. وبهذا التغيير لم تقترح أن تخلق اقتصادًا مرسومًا تمامًا فحسب، بل اقترحت أيضًا خلق مجتمع يزال منه استغلال إنسان لآخر. كان المراد رفع جميع العلاقات الإنسانية إلى مستوى أخلاقى أعلى. والحقيقة ففصل الملكية القانونية عن السيطرة الفعالة على العمليات الصناعية، أصبح بفعل تطور طبيعى للصناعة الكبيرة، أمرًا مألوفًا عند أمثال هذه النظم الصناعية. فالسيطرة على الصناعة من جانب طبقة من المديرين لا يملكون قانونًا أكثر من كسر صغير من الأصول، أصبحت خاصية تميز الاقتصاديات الرأسمالية بمثل ما تميز الاقتصاديات الشيوعية. قد يكون هذا مهمًا من الناحية الاجتماعية، وقد يسفر عن نتائج بعيدة المدى، طيبة أو سيئة. ولكن هناك شيئًا واحدًا مؤكدًا؛ ذلك أنه بالتأكيد تمامًا لا يصنع معجزة أخلاقية. فالعامل الذى يساوم مديرًا بدلاً من

مالك، أو يساوم لجنة حكومية بدلاً من شركة خاصة، لا يجد لذلك السبب أن المفاوضات تجرى فى روح من الحلاوة التامة والنور. قد تكون هناك اختلافات بالتأكيد، وقد تكون مهمة من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية أو حتى الأخلاقية، ولكن إذا كانت كذلك فإنها تنحصر فى تغييرات ملموسة تماماً فى الآثار الفعلية. إنها لا تنحصر فى حقيقة أن «النظام» قد «تحول بفعل نوع من الصوفية الديالكتية. فالتوقع الاشتراكى بأن إلغاء الملكية الخاصة سوف يغير على نحو ما الطابع الأخلاقى للعلاقات الإنسانية، هو فى جوهره أمل فى دواء لكل داء، وهو المقابل للاعتقاد بأن هناك نوعًا سحريًا من المعرفة. صحيح بالطبع، ويجب من باب الإنصاف أن يقال هذا، إن الاشتراكيين لا يحتكرون هذا النوع من التفكير: فقد كان هناك ليبراليون استخدموا «نظام المشروع الخاص» كما لو كان طلسمًا. ولكن ربما يمكن أن يزعم ليبرالى، وبالقدر الواجب من الخنوع، إن التقليد الليبرالى لم يعمل بوجه عام على تنمية اعتقاد فى المعجزات.

والنتيجة الخطيرة للغاية والمترتبة على الاعتقاد بأنه يجب صوغ مجتمع ما وفقًا لمبدأ تنظيمى واحد، هى أن العلاقة بين المجتمعات سوف يظن فى هذه الحالة أنها مسابقة بين نظم متناقضة. وبهذا تصبح السياسة الدولية منافسة بين نظم، كل منها بحكم المنطق الداخلى لبنيانه، يجب أن يهدف إلى أن يصبح شاملاً لكل شىء، وبذا يجب أن يوجه طاقاته إلى القضاء على منافسه. وهكذا ينقسم العالم حسب مصطلحات لينين، إلى «معسكرين» متنافسين، المجتمعات الشيوعية المرتبطة بالروسيا، والمجتمعات الرأسمالية المرتبطة بالولايات المتحدة. ومن حيث الجوهر أيضًا يجرى تصور الزعامة فى كلا الجانبين، على أنها تسلط وقمع بسيطان، بحيث يصبح مفهوم السياسة الدولية مفهوم كتلتين من القوى محصورتين فى نضال لا نهاية له كى تقضى كل منهما على الأخرى. ونفس الاعتقاد بأن الأمر كذلك حتمًا، خلق - إلى حد كبير - موقفًا دوليًا على صورته. إلا أن الموقف الذى يجرى تصوره على هذا النحو، هو موقف خيالى كلية تقريبًا؛ وذلك من أية وجهة نظر إنسانية أو معقولة. إن المجتمعات الحقيقية بوصفها جماعات من البشر، ليست مختلفة أو متناقضة تمامًا. فقد استعبرت تكنولوجيا

روسيا الشيوعية ولاتزال فى الحقيقة هى تكنولوجيا الغرب غير الشيوعى. وضرورات هذه التكنولوجيا كثيرًا ما أجبرت الشيوعية على اقتباس أساليب وأشكال للتنظيم شبيهة بما لدى المجتمعات الصناعية غير الشيوعية. وليس للعلم الذى تعتمد عليه التكنولوجيا علاقة بالمادية الديالكتية التى تفرضها الميتافيزيقا الماركسية على المعتقد الشيوعى. وبقدر ما يكون التنبؤ ممكنًا بصورة معقولة فإن «النظامين» ملتزمان بفترة من التعايش، طويلة إلى أجل غير مسمى؛ إذ حتى لو أسقط كل اعتبار من الذكاء أو الأخلاقية من الحساب فلن يتمكن أى منهما من القضاء على الآخر دون أن يحطم نفسه فى العملية. فوفقًا لأى تخمين محتمل لن يصبح أى «نظام» منهما عالميًا، ذلك أنه لو أن السياسة الدولية حكمها ذلك المثل المجنون عن سلطان عالمى، فقد تكون الصين أو الهند منافسًا أكثر احتمالاً فى الأجل الطويل من روسيا أو الولايات المتحدة. وليس أى منهما من حيث الواقع الفعلى «نظامًا»؛ ذلك أن أى شكل من التنظيم الاقتصادى أو التكنولوجى هو فى الأغلب عامل فى ثقافة لا يمكن صبها قسرًا أبدًا، مهما تكن وحدتها كبيرة، فى قالب نظام من التجريدات المنطقية. فإذا قدر للشيوعية أن تأتى بعصر ذهبى من الأدب والفن الروسى، فإن هذا لن يخلقه استبداد حزب لينين بأكثر مما خلق الاستبداد القيصرى العصر الذهبى فى القرن التاسع عشر. إن «النظامين» عبارة فى الحقيقة عن تجريدين، وصورة عالم يقسمه جدل بين مقولتين منطقيتين، هذه الصورة هى الخيال الذى يتجلى فى كابوس.

ليست المشكلة الأساسية منطقية أو تكنولوجية. إنها المشكلة المعنوية التى تواجه بشرًا مضطرين إلى الالتقاء وإجراء عملياتهم فى مواقف يكون فيها القمع البسيط خارج متناول أى من الطرفين، وفى ظل علاقات لا تهيئ مؤسسات تقليدهم المعتادة أية إجراءات لتنظيم العمليات. وبمعنى محدود فهى مشكلة خلق أو اختراع مؤسسات قادرة على الحياة، ولكنها بمعنى أكبر مشكلة إيجاد احتياطى من الإرادة الطيبة والنية تسمح للمؤسسات أن تثبت أقدامها باعتبارها الوسائل المعتادة والمنظمة لتحقيق الاتصال السياسى والاقتصادى والاجتماعى. وباستثناء جسامتها وإلحاحها، فهى ليست مشكلة جديدة. ولكنها مشكلة تكررت مواجهتها

فى تاريخ الحضارة، وحلت أحيانًا داخل حدود معينة. من المؤكد أن الحل ليس الحل الذى يمكن رده إلى «مذهب» أو صيغة؛ لأنه فى جوهره موقف أخلاقى أو مزاج ذهنى، فيه يتقابل أناس تتعارض دعاواهم لبحث خلافاتهم وفضها إن أمكن. ففى التاريخ الطويل من التقليد السياسى الديمقراطى جرى التعبير عن هذا الموقف بمصطلحات فلسفية كثيرة. فقد أوحى به أرسطو عندما قال إن القدرات التى تميز الحيوان البشرى تنحصر فى امتلاك اللغة وإدراك العدل والظلم. ذلك أن هذه القدرات تؤكد مقدرة الإنسان على تكوين مجتمعات تختلف من حيث النوع عن مجتمعات الحيوانات التى تعيش فى أسراب أو قطعان، وهذه المجتمعات البشرية تخلق أيضًا إمكان قيام علاقة تختلف من حيث النوع عن العلاقة بين السيد والعبد؛ إذ فيها يستطيع الناس أن يتقابلوا كمواطنين، أى كرجال أحرار وأنداد، يمكن أن تكون الفوارق بينهم من ناحية المرتبة والسلطة مسائل هى موضع القبول والاقتناع المتبادلين، والاحترام واحترام النفس المتبادنين، بدلاً من أن تكون مسائل قمع أو خداع. ونفس الموقف الأخلاقى الكامن وراء هذا، عبرت عنه أيضًا مصطلحات جميع نظريات القانون الطبيعى أو الحق الطبيعى، والتى غالبًا ما أفادت خلال تاريخ السياسة الغربية، فى خلق أداة اتصال عندما كانت المؤسسات المعتادة غير موجودة أو غير وافية. ذلك أنه مهما صيغت فكرة القانون الطبيعى فإنها قد عبرت عن الاعتقاد بأن الناس يمكن أن يتلاقوا فى روح من الإنصاف ومن الإرادة الطيبة والنية الطيبة المتبادلتين، لتأكيد دعاواهم بقدر من كبح النفس، وبالمراعاة الواجبة لشرعية دعاوى الأشخاص الآخرين. والاعتقاد بأن موقفًا من هذا القبيل هو فى حدود إمكانية البشر، وأنه كموقف يجب أن يؤكد السير الفعال لأية طائفة من المؤسسات السياسية، هذا الاعتقاد كان متأصلاً فى تقليد النزعة الإنسانية الغربية الطويل. وانتفاؤه من مفهوم حزب لينين بأنه يملك معرفة كلية وغريبة، كان هو الذى نفر حتى المؤمنين والمخلصين من الماركسيين الغربيين. لقد حاولت جميع الحركات السياسية الديمقراطية الليبرالية، بطريقة أو أخرى، تقنين هذا الاعتقاد، مع الاعتراف فى الوقت نفسه بأنه لا يمكن أن يتجسد فى أية سنَة أو مؤسسة. ما من شارح أمين للديمقراطية الليبرالية سوف

يدعى أن الحكومات الديمقراطية تمارس سلطتها دائمًا بالاعتبار الواجب للمبادئ التى تعلن أنها تعتنقها. يمكنه أن يزعم بأمانة أن هذه المبادئ. المتحققة إلى حد طيب فى الحكم الديموقراطى قدر استطاعته، هى أفضل ما خلقت حكمة التقليد الديموقراطى لتهذيب السياسة الدولية.

هوامش الفصل الخامس والثلاثون

(١) المواد واردة مع تعليق عليها، فى الترجمة الإنجليزية لكتاب «كفاحى» Mein Kampf (نيويورك،١٩٣٩) ص ٦٨٦، حاشية. وجميع الإشارات التى نوردها هى إلى هذه الطبعة.

(٢) انظر كتاب هـ. ر. تريفور ـ روجره أيام هتلر الأخيرة» (١٩٤٧)، وخاصة الفصول الثلاثة الأولى. إن جويلز الذى كان الزعيم الاشتراكى الوطنى الوحيد الذى له أن يدعى لنفسه قدرة عقلية غير معتادة، والذى كان على استعداد ورغبة بدون شك أن يكرس مواهبه للشيوعية أو الملكية أو حتى الديمقراطية لو أن هتلر أخذ بأى من هذه، نقول إن جوبلز هذا خدمته تماماً عبادته لهتلر وعداوته للسامية. انظر مثلاً: يوميات جويلز ١٩٤٢ - ١٩٤٣، التى ترجمها إلى الإنجليزية لويس ب. لوختر (١٩٤٨) ص ١٦، ٦٢، ١١٦، ١٨٠، ٢٤٠، ٢٥٤، ٢٧٠، ٢٧٧.

(٣) كانت مرتبطة بوجه خاص بأسماء أو زوالد شبنجلر وآرثر مولرفان دن بروك، ولقد نشر كتاب شبنجلر «البروسية والاشتراكية» Preussentum und Sozialismus فى ميونخ عام ١٩٢٠، كان كتاب انحلال الشعب (ترجمة إلى الإنجليزية س. ف. آتكنسون نيويورك ١٩٢٦ - ١٩٢٨) وساعة الحسم (نفس المترجم، نيويورك ١٩٣٤) أوفر شهرة ولكن أهميتهما السياسية أقل. ونشر كتاب مولرفان دن بروك Dos dritte Reich فى همبورج عام ١٩٢٣. وهناك ترجمة مختصرة قام بها لوريمر E. O. Lorimer بعنوان إمبراطورية ألمانيا الثالثة (لندن، ١٩٣٤). انظر كتاب جرهارد كريبس Gerhard Krebs مولرفان دن بروك: مخترع الرايخ الثالث.
Am. P 01. Sci. Rev., V 01. XXXV (1941), pp. 1085 ff.

(٤) نقد مع نبرة لقاطن فى كتابه. A Century of Hero - Worship (Philadelphia 1944) Eric R. Bentley.

(٥) Beyond Good and Evil, Section 251.

(٦) الترجمة الإنجليزية بعنوان Reflections on Violence وقام بها T. E. Hulme (نيويورك ١٩١٤). وكان المؤلف الذى وضعه برجسون قبل ذلك، يفتقر بشكل غريب إلى أى تطبيق لفلسفته على علم الأخلاق. لم ينشر كتابه «مصدر الأخلاقية والدين». Les deux sources de la morale et de la religion إلا فى عام ١٩٣٢.

(٧) اقتبسها هرمان فاينر فى كتابه Mussolini's Italy (١٩٣٥) ص ٢١٨.

(٨) Dottrina Politica del fascismo (١٩٢٥) «المذهب السياسى للفاشية» ترجمه إلى الإنجليزية ديتو بيجو نجيارى فى منشورات International Conciliation رقم ٢٢٣.

(٩) كفاحى ص ٢٢٣، انظر ص ٧٨٤.

(١٠) Der Mythus des 20, Jahrhunderts (1930), p. 114 f.

(١١) من هذه الناحية أخطأ بشكل خطير فى الطبعة الأولى من الكتاب الحالى.

(١٢) انظر مثلاً كتاب هربرت ماركيوز: العقل والثورة (١٩٤١) وخاصة ص ٤٠٢ وما بعدها انظر Behe-moth (1944) لفرانزنيومان ص ٧٧ وما بعدها، ٤٦٢.

(١٣) دائرة المعارف الإيطالية، المجلد ١٤ (١٩٣٢) أعيد طبعه تحت عنوان «مذهب الفاشية» (ميلان ١٩٣٢) وبالإنجليزية تحت عنوان «الفاشية المذهب والأنظمة» (روما ١٩٣٥) والمقال من جزئين أحدهما بيان بالمبادئ العامة ربما أعده جنتيلى، والآخر طائفة من ملاحظات أقل تجريداً عن النظرية السياسية. والاجتماعية. وترجم الجزء الأول مع تعليق سريع وذلك على يد هرمان فاينر فى كتابه «إيطاليا فى عهد موسولينى» (لندن ١٩٣٥) ص ١٩٦٥ وما بعدها. وترجمت جين سومز الجزء الثانى فى The Politica Quarterly المجلد الرابع (١٩٢٣) ص ٣٤١، وأعيد طبعه فى منشورات مؤسسة Interational Conciliation العدد ٣٠٦، ومن الفقرات الثلاث المقتبسة فإن الأولى هى من القسم الثانى International Conciliation رقم ٣٠٦ ص ٩) والثانية من الجزء الأول بند ٥، والثالثة من الجزء الأولى بند ١٠.

(١٤) ما هى الفاشية Che cosa e il fascismo (١٩٢٥) ص ٥٠ الترجمة مأخوذة من كتاب هربرت و «شنيدر» صنع الدولة الفاشية Making the Fascist Stae (١٩٢٨)، الملحق رقم ٢٩. وجاءت الفقرة فى خطاب ألقى فى بالرمو عام ١٩٢٤، وورد التفسير الخاص بالفرق الفاشية فى حاشية عندما طبع الكتاب. والكلمة التى ترجمت إلى «نقاق» هى manganello.

(١٥) Mein Kampf كفاحى ص. ٧٨ انظر ص ١٢٢، ١٩٥، ٥٧٩ وما بعدها، ٥٩١ وما بعدها.

(١٦) كفاحى Mein Kampf ص ٥٩٥.

(١٧) كفاحى ص ٤٦٩ انظر مواضع متفرقة من الفصل الثانى عشر بالمجلد الأول. انظر أيضاً ما كشف عنه جوبلز فى يوميات ص ٥٦، حيث يسجل حديثاً مع أمه التى تمثل بالنسبة لى دائماً، صوت الشعب.

(١٨) كفاحى ص ١٣٦. الفقرة السابقة واردة فى ص ٥٩٨.

(١٩) كفاحى ص ٦٦١، ٦٠٣ على التوالى.

(٢٠) حتى رجل «متحرر» مثل جوبلز كان ينظر بهذه الطريقة إلى هتلر، انظر يوميات ص ٦٢. وفى الهزيمة ظل هتلر زعيم الحزب بلا منازع، انظر: تريفور - روبر، مصدر سابق الفصل الأول.

(٢١) كفاحى ص ٧٠٤ وما بعدها، انظر الفصل الثانى من المجلد الثانى، فى مواضع متفرقة، الفقرات مقتبسة من «يوميات» جوبلز ص ١٢٩.

(٢٢) نشر كتاب جوبينو فى باريس فى ١٨٥٣ - ١٨٥٥، وترجم المجلد الأول تحت عنوان تفاوت الأجناس البشرية على يد أدريان كولنز (لندن ١٩١٥). وترجم جون ليز (لندن، ١٩١٠) كتاب تشمبرلن المنشور فى ١٨٩٩ تحت عنوان «أسس القرن التاسع عشر» أما عن الكتب الأخرى التى أعلنت أنها جزء من أدب علمى فى العلاقات بين الجنس والثقافة، انظر كتاب ف. و. كوكر الفكر السياسى الحديث (١٩٣٤) ص ٢١٥ وما بعدها.

(٢٣) وخاصة الفصل الحادى عشر من المجلد الأول.

(٢٤) انظر مثلاً الترجمة الإنجليزية لكتابه عناصر التاريخ الأوروبى العنصرية Racial Elements of European History التى قام بها ج. س. هويلر لندن ١٩٢٧ وتجد نقداً علمياً للنظرية العنصرية وتاريخاً لها قبل الاشتراكية الوطنية فى كتاب روث بنيدكت «الجنس: العلم والسياسة» Race: Science and Politics (نيويورك، ١٩٤٠ الذى يتضمن إشارات إلى انتقادات أخرى كثيرة وجهها علماء البيولوجيا والأنثروبولوجيا.

(٢٥) يوميات ص ٣٧٧. انظر الفقرات الغريبة التى فيها يسجل جوبلز دهشته من أن حججه المعادية السامية ما كان ينبغى للصحافة البريطانية والأمريكية أن تحذفها، ص ٢٤١، ٣٥٣ وما بعدها، ٣٧٠. بل من الممكن أن صورة التسلط اليهودى على العالم كانت نوعاً من نموذج تحتذيه الاشتراكية الوطنية، على ما أوحى كونراد هايدن فى كتابه الفوهرر (١٩٤٤) ص ١٠٠، ومواضع متفرقة أخرى. وعن تاريخ البروتوكولات، انظر كتاب جون س كيرتيس «تقييم لبر وتوكولات صهيون» : An Appraisal of the protocols of Zion، نيويورك ١٩٤٢.

(٢٦) Robert Strausz - Hupe, Geopolitics: theStruggle for Space and Power, New York, 1942.

وهناك خلاصة أطول لمؤلف كجيلين يتضمنها كتاب: Geopolitik: Doctrine of National Self - Sufficency and Empire (Baltmore, 1942), chs. 5 & 6.

تأليف جوهانزماترن. ويقدم لنا Derwent Whittlesey شذرات من كارل هارشوفر وغيره من كتاب الجيوبولوتيكيا الاشتراكيين الوطنيين وذلك فى كتابه: German Strategy of World Conquest (نيويورك ١٩٤٢) وفى كتاب أندرياس دوربالن The Word of General Haushofer(نيويورك، ١٩٤٢).

(٢٧) المثل الديمقراطية والحقائق الواقعية †Democratic Ideals and Realities(١٩٤٢)، أعيد إصداره فى عام ١٩٤٢، ص ١٥٠. انظر المقال الذى كتبه ماكيندر قبل ذلك بعنوان المحور الجغرافى للتاريخ The Geographical Pivot of History، المجلة الجغرافية، المجلد ٢٣ (١٩٠٤) ص ٤٢١ وما بعدها.

(٢٨) وخاصة الفصل ١٤ من المجلد الثانى والفصل الرابع من المجلد الأول، والظاهر أن أوهام هارسهوفر عن إمكانية غزو روسيا كانت أقل من أوهام هتلر.

(٢٩) كفاحى ص ١٧٤ وما بعدها.

(٣٠) طبع الخطاب بالكامل فى «خطابات» (لندن ١٩٤٢) التى أشرف على إخراجها نورمان هـ. باينز، ص ٧٧٧ وما بعدها. الفقرات مقتبسة واردة فى صفحات و ٨٠٤ وما بعدها و ٧٩٤ على التوالى.

(٣١) شرحه ص ٧٧٥.

(٣٢) كان جويلز يعتبر القساوسة أكره الأوغاد إلى النفس باستثناء اليهود ولكنه اضطر إلى أن يرجئ جعلهم يرون النور إلى ما بعد الحرب، يوميات ص ١٤٦ انظر ص ١٢٠ وما بعدها ١٣٨.

(٣٣) تريفور - روجر، مصدر سابق ص ٢ انظر ص ٢٣٣.

(٣٤) يوميات ص ٣٠١. عن تنظيم الحكم الاشتراكى الوطنى، انظر كتاب فرانز نيومان Behemoth (١٩٤٤)، ص ٦٢، وما بعدها الملحق ص ٥٢١ وما بعدها، انظر مقال جون هـ. هيرز الإدارة الألمانية فى ظل نظام الحكم النازى: Am. Pol. Sci. Rev., Vol. XL (1946), p. 682.

(٣٥) «كفاحى» ص ٦٣٦ وما بعدها، انظر مثلاً كتاب مبادئ «القراءة النازى» ترجمه إلى الإنجليزية هـ. ل. تشايلدز (نيويورك ١٩٣٨) وهو كتاب مدرسى أعد لشباب هتلر.

(٣٦) اقتبسها وليم م. ماك جفرن فى كتابه «من مارتن لوثر إلى هتلر» (بوسطن، ١٩٤١) ص ٦٥٥.

(٣٧) تجد هذا وغيره من البيانات المشابهة فى كتاب إدوارد ى. هارتشورن «الجامعات الألمانية والاشتراكية الوطنية» (كمبردج، ماساشوستس، ١٩٣٧) ص ١١٢ وما بعدها.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Hitler: A Study in Tyranny. By Alan Bullock. New York, 1952.

Rosenberg's Nazi Myth. By Albert R. Chandler. Ithaca, N. Y., 1945.

Mussolini: Twilight and Fall. By Roman Dombrowski. Eng. trans. by H. C. Stevens. New York, 1956.

Fascist Italy. By William Ebenstein. New York, 1939.

The Nazi State. By William Ebenstein. New York, 1943.

Today's Isms. By William Ebenstein. 2d ed. Englewood Cliffs, N. J., 1958.

Mussolini's Italy. By Herman Finer. New York, 1935.

The Psychology of Dictatorship. By G. M. Gilbert. New York, 1950.

A History of National Socialism. By Konrad Heiden. New York, 1935.

Der Fuehrer: Hitler's Rise to Power. By Konrad Heiden. Eng. trans. by Ralph Manheim. Boston, 1944.

Freedom and Order: Lessons from the War. By Eduard Heimann. New York, 1947. Ch. 2.

The Rise and Fall of Nazi Germany. By Thomas L. Jarman. London, 1955.

The Educational Philosophy of National Socialism. By George F. Kneller. New Haven, Conn., 1941.

The Fruits of Fascism. By Herbert L. Matthews. New York, 1943.

Mussolini in the Making. By Gaudens Megaro. Boston, 1938.

The German Catastrophe. By Friedrich Meinecke. Eng. trans. by Sidney B. Fay. Cambridge, Mass., 1950.

Mussolini: An Intimate Life. By Paolo Monelli. Eng. trans. by Brigid Maxwell. London, 1953.

What Nietzsche Means. By George A. Morgan, Jr. Cambridge, Mass., 1941.

Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944. By Franz Neumann. 2d ed. New York, 1944.

The Final Solution: The Attempt to Exterminate the Tews from Europe, 1939. 1945. By Gerald Reitlinger. London, 1953.
The Rise of Italian Fascism, 1918-1922. By A. Rossi. Eng. trans. by Peter and Dorothy Wait. London, 1938.
The Plough and the Sword: Labor, Land, and Property in Fascist Italy. By Carl T. Schmidt. New York, 1938.
The Corporate State in Action: Italy under Fascism. By Carl T. Schmidt. London, 1939.
The Last Days of Hitler. By H. R. Trevor Roper. New York, 1947.
The Roms-Berlin Axis, A History of the Relations between Hitler and Mussolini. By Elizabeth Wiskemann. New York, 1949.
The Third Reich (essays by several authors). Published under the auspices of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies. London, 1955.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www. egyptianbook org.eg
E - mail : info@egyptian.org.eg